

Postveritat i religió líquida

Jordi Corominas

“En una època d’engany universal dir la veritat és un acte revolucionari”.

G. Orwell

“L’home arreligiós en estat pur és un fenomen més aviat rar, fins i tot en la més dessacralitzada de les societats modernes. La majoria dels homes sense religió es segueixen comportant religiosament sense saber-ho”.

M. Eliade

Entenc per postveritat una situació personal, cultural i política on l’aparença de veritat de qualsevol cosa, i l’emoció i sentiment que suscita aquesta aparença, és més important que la veritat mateixa. A diferència del mentider que coneix la veritat i tracta d’amagar-la per obtenir algun benefici de la mentida, el que genera “postveritats”, com el xarlatà de tots els temps, prescindeix de la veritat, de com són realment les coses. La veritat és el que ell crea¹. Allò greu del nostre temps és que la cultura de la postveritat s’ha convertit en un moment essencial del sistema social. Sense ella, difícilment podria mantenir-se el sistema polític-social mundial actual. No és una qüestió d’uns quants polítics que

¹ H. G. Frankfurt, *On bullshit, sobre la manipulació de la veritat*, Paidós, Barcelona, 2006.



ens manipulen, ni d’uns quants països amb capes populars de baixa formació que es deixen enredar, sinó d’una cultura de proporcions mundials en la que, volent-ho o no, tots en diferent mesura acabem participant². La cultura de la postveritat afecta tots els sabers. No obstant això, potser el terreny polític i el religiós siguin els més ben abonats per al seu creixement. És sobre aquest últim, sobre la dimensió religiosa de la postveritat, que vull reflexionar en aquest article.

² No puc en aquest article donar raó de tot això. Comparteixo la tesi de J. Albert Vicens que la postveritat és avui un element crucial del sistema social. En el seu article descriu molt bé alguns dels mecanismes i dinàmismes més o menys subrepticis que ens porten a col·laborar amb aquesta cultura. Cf. J. Albert Vicens, “La Postveritat com a sistema”. Revista Perifèria, 2018.

Es podria pensar que la postveritat és precisament el terreny en el qual sempre s'han mogut les religions i que gràcies als esforços il·lustrats aquestes van desapareixent progressivament del mapa, almenys en la cultura occidental. El combat contra les religions seria també part del combat contra el que avui anomenem “postveritat”. Però, és així? Postveritat i religió van sempre i necessàriament de la mà? Intentaré argumentar que no hi ha cap unitat intrínseca entre postveritat i religió. És cert, però, que l'esfera religiosa es va reduint? Tot sembla indicar que la religió, lluny de retrocedir, s'està estenent. La pèrdua de rellevància social de les religions institucionalitzades, l'anomenada secularització de les societats, no ha portat la desaparició de la religió, sinó més aviat la seva expansió mitjançant la transformació de la seva forma de presència social.

Per això, són molts els autors que parlen de “postsecularització” entesa com un procés de reintroducció de la religió o reencantament, en un quadre de crisi social i cultural generalitzada³. Aquesta reconfiguració del fet religiós té manifestacions múltiples, desinstitucionalitzades i molt canviants. M'atreviria fins i tot a dir que la forma religiosa dominant, o almenys en clara expansió, és avui una espècie de religió a la carta on es barregen dietes crudiveganes, tracta-

ments homeopàtics i l'últim paradigma científic (teoria quàntica, teoria de les cordes ...) amb neo-orientalismes i neoesoterismes.

Però, tot i la varietat de la carta, trobem indefectiblement dos ingredients bàsics: l'imperatiu de “sentir-se bé” i un acusat caràcter individualista i predisposició a abandonar qualsevol forma de compromís i solidaritat social i política.

Z. Bauman va introduir la metàfora de liquiditat per tipificar la postmodernitat en la qual vivim. “Els sòlids conserven la seva forma i persisteixen en el temps: duren, mentre que els líquids són informes i es transformen constantment: flueixen. Com la desregulació, la flexibilització o la liberalització dels mercats”⁴. Tot flueix com l'aigua: canviem de lloc de treball, de cònjuges, d'amants, d'amics, de lloc, d'habitatge, de valors, d'orientació política, d'orientació sexual i per descomptat de religió. I encara que Z. Bauman va aplicar la imatge a diferents fenòmens (amors, temps, pors, vida, art líquids) i no al fet religiós, em sembla que la religió és la quinta essència de la liquiditat postmoderna: s'ha tornat tan líquida que ni tan sols ens adonem que ens envolta per tot arreu.

La meva tesi és que la cultura de la postveritat és una expressió de la crisi de la raó moderna i que en l'àmbit religiós cobra especial realç en la re-

³ J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler, C. West, *El poder de la religión en la esfera pública*, ed. Trotta, Madrid, 2011; L. Duch, *L'exili de Déu*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2017.

⁴ Z. Bauman, *Modernidad Líquida*, F.C.E., México, 2003, p. 7.

ligió líquida. La crítica total a la raó executada per la postmodernitat ha calat entre grans capes de la població i aquesta absència de raó ens ha deixat en una situació on la veritat no és que no importi, és que no existeix. Per això pot dir-se, sense rubor, que és el mateix el monstre dels espaguetis⁵ que una saberuda reflexió budista sobre l'essència del ioga; que el tractament amb aigua de mar és millor que un tractament oncològic⁶ o que les tècniques de transformació personal i la medicina alternativa són més reeixides que la psicologia i la medicina experimental. Sens dubte, la crítica a la raó moderna era del tot necessària. La fe en una raó esqueixada dels sentits ha creat monstres i els segueix creant la confusió de la raó amb la racionalitat científic-tècnica. Però el remei: l'absència de qualsevol indicatiu de plantejaments universals, la idea que tot és vàlid si li serveix a un mateix i ho creu, la indiferència o acceptació relativista de totes les postures, pot ser molt pitjor que la malaltia.

Subsisteix, és cert, una idea bastant generalitzada de que es pot distingir entre

ciència i pseudociència recurrent al falsacionisme de Popper: una proposició perquè sigui científica ha de poder ser falsejada, és a dir, ha de poder posar-se a prova i ha de poder ser desmentida pels fets o per un experiment advers⁷. Si no és possible sotmetre la proposició a prova d'una manera tangible i repetible no entra en el domini de la ciència. Aquesta distinció entre ciència i pseudociència sol anar acompanyada de la idea, també àmpliament compartida, que totes les creences tenen el mateix valor de veritat. En el fons seria el mateix la creença en l'astrologia o la memòria de l'aigua⁸ que una creença budista, cristiana o de qualsevol altra confessió intensament reflexionada i sospesada. Totes es mourien en un règim de postveritat i en el mateix territori que les pseudociències. D'aquí que alguns defensors de la raó combatin la religió i pretenguin substituir-la per la ciència, la filosofia o l'art⁹.

5 El pastafarisme o religió del Monstre de l'Espagueti Volador és un moviment social reconegut com a religió oficial a Holanda i Nova Zelanda. El pastafarisme és fonamentalment una invenció de B. Henderson, un físic de la Universitat Estatal d'Oregon (USA), que volia demostrar irònicament l'absurditat d'ensenyar la hipòtesi del disseny intel·ligent com a substitut de la teoria científica de l'evolució que és el que pretenien diversos sectors conservadors.

6 Els beneficis de l'aigua de mar per tractar el càncer i moltes altres malalties de difícil curació és defensat per diversos autors. Cf: "[Beber aigua de mar](#)".

7 En filosofia de la ciència hi ha un llarg i complex debat sobre la justificació del criteri de demarcació de Popper que no puc desenvolupar aquí. T. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend són alguns dels seus protagonistes: Cf. A. F. Chalmers, *¿Qué es esta cosa llamada ciencia? Siglo XXI*, Madrid, 2015. A efectes d'aquest article el que m'interessa és la possibilitat d'establir i discutir sobre les demarcacions entre els sabers.

8 La memòria de l'aigua és una suposada propietat de l'aigua, no demostrada, segons la qual les molècules de l'aigua emmagatzemen les propietats curatives d'un compost homeopàtic sotmès a dilucions en sèrie durant la seva preparació. Aquesta conjectura va ser proposada per J. Benveniste per explicar les propietats curatives que atribueix l'homeopatia als seus preparats, tot i que en aquests no hi hagi ni una molècula de principi actiu.

9 R. Dawkins, C. Hitchens, D. Dennet, G. Miller i molts més.

Intentant qüestionar aquesta unitat substancial entre postveritat i religió em pregunto si és possible establir, a la manera de Popper, un criteri de demarcació entre creences raonables i falses creences, entre espiritualitats i pseudoespiritualitats o religions i pseudoreligions. Però per respondre i situar els problemes amb claredat em veig obligat a emprendre un periple una mica llarg. El primer escull que hem d'enfrontar és si hi ha alguna cosa de la raó moderna que quedi sana i estalvia en el remolí de crítiques a què ha estat sotmesa, doncs sense raó no és possible cap mena de distinció i fins i tot el criteri de demarcació de Popper seria una arbitrarietat més. De nit tots els gats són bruns.

1. Sentits raonadors

En la seva aguda crítica psicològica a la raó Nietzsche adverteix que aquesta és precisament "l'artefacte" mitjançant el qual es moralitza la realitat i s'idealitza construint un món veritable i permanent, davant del món de l'engany, l'aparença i l'esdevenir. En el fons, amb la lògica i l'argumentació racional, el que es pretendria és ajustar la realitat als nostres desitjos més profunds, trobar seguretat i certesa i escapar del dolor, la fragilitat i la vida.

Davant d'aquesta concepció de la raó que critica Nietzsche s'ha popularitzat una visió postmoderna que considera que la raó només construeix "narratives", totes igualment vàlides. "Mentali-

tat oberta" a la cultura de la postveritat és acceptar que cadascú té la seva veritat i no intentar discutir sobre ella. Fixem-nos que implícitament en dir això ja s'ha reduït la veritat a "postveritat": la qüestió, com es diu sovint, és que "em serveixi" i "em vagi bé", no si és veritat o mentida. Si a en tal li va bé la homeopatia i a en tal altre creure que l'aigua té memòria i malgrat això se m'acut qüestionar aquestes pràctiques i idees, la resposta més probable que rebré és la que "encara no tens una ment oberta". El que hi ha darrere d'aquest retret és una raó postmoderna que difumina tota distinció entre fet i ficció, coneixement i opinió, veritat i postveritat. La cultura de la postveritat nia en l'anul·lació de tota possibilitat que la raó pugui arribar a algun primordi de veritat per tènue que sigui. I al poder, a tot tipus de poder, li encanta aquesta situació. Crear i viure de postveritats és el seu fet.

No obstant això, hi ha una tercera concepció de la raó que ja s'anuncia amb Nietzsche¹⁰ i que Xavier Zubiri recorre a fons¹¹: la de la raó experiencial no esqueixada del cos. Aquesta visió crec que descriu molt millor la capacitat racional humana que les dues anteriors.

10 La crítica de F Nietzsche a la raó moderna no va ser total. La raó era per F. Nietzsche raó del cos, una raó corporal al servei de la vida. Cf. J. Conill, "Nuestra situación: Hermenéutica y filosofía práctica". *Agora Philosophica*, Revista Marplatense de Filosofía, Any II, Número 4, desembre 2001.

11 Cf. El tríptic de la Inteligencia sentiente de X. Zubiri: *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1980; *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982; *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Sense deixar de reprendre la crítica de Nietzsche, no inhabilita completament a la raó per trobar algunes resquícies de veritat i tractar d'escapar de la cultura de la postveritat.



Joan Fontcuberta, [Sèrie Miracles & CO](#)

Per als humans, viure és sentir-se vivint. Ens trobem ja sempre en una mena de reflexió primària i immediata: a més de prendre el cafè, anar en tren i estar content o trist, sentim que estem prenent el cafè, que estem anant en tren i que estem contents o tristos. I per aquest sentir les coses i sentir-me a mi mateix sentint-les, de manera inextricable, diem que en els nostres sentits (olfactiu, auditiu, cinestèsic, visual, etc.) ja hi ha un primordi de raó, ja hi ha incoada una marxa des de tot allò immediatament donat en el meu sentir (la carícia del sol a la meua pell, per exemple) a tot allò que les coses podrien ser més enllà de la immediatesa del què sentim (un raig de fotons impactant l'epidermis). Per tant, no és que tinguem uns sentits que han de completar-se amb la

intel·ligència, sinó que aquests sentits són ja intel·ligents. Som "intel·ligències que senten" i aquesta intel·ligència té molt poc a veure amb la "intel·ligència artificial". Els progressos tecnològics en aquest camp són espectaculars, però, almenys de moment, res tenen a veure amb una raó que sent. La tecnologia pot multiplicar exponencialment les operacions fetes en temps molt breus, però la intel·ligència artificial no pot sentir-se viva, afectada o deprimida per la manca de sentit de la vida, només pot simular l'afecció¹².

Les coses que copsem amb aquesta reflexivitat immediata: un so, una imatge, una superfície rugosa, un cos amb una temperatura alta, ens forcen a pensar, a buscar el que les coses podrien ser més enllà d'allò immediatament copsat¹³. En la nostra cultura si sentim una temperatura alta al front diem que tenim febre, i això ens fa pensar: podem conjecturar que tenim una infecció o que és conseqüència de dormir poc. Aquest preguntar i intentar esbrinar quina és la causa de la febre és just l'exercici de la raó.

Quan els nostres sentits intel·ligents copsen el món en tota la seva singularitat, obertura, varietat i riquesa de seguida prenem tot el tapís d'idees i conceptes de la nostra cultura per recobrir aquesta pluriforme realitat de colors, sensacions, imatges i sons que captem. Aquest

¹² J. M. Esquirol, *Assaig sobre la vida humana*, Quaderns Crema, Barcelona, 2018. p. 15.

¹³ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p 36.

tapís, amb el qual organitzem el món en el que ens movem, va canviant segons les diferents cultures i èpoques històriques i la raó sempre s'obre camí a partir d'ell. Si vull explicar, per posar un cas, a què es deu últimament la pobresa, podré crear una teoria nova, però hauré de fer servir els coneixements econòmics, sociològics, físics, matemàtics i teològics que hi ha a la meua disposició, en la meua cultura, en el meu llenguatge i a l'alçada dels temps en què vivim.

Cada un d'aquests tapissos està al seu torn diversificat per un conjunt de condicionaments ètnics, psicològics, sociològics i per una determinada mentalitat sociocultural: no és el mateix, per exemple, una mentalitat occidental que una mentalitat hindú¹⁴. A cada cultura, a més d'una mentalitat general, hi ha determinats hàbits mentals¹⁵ que marquen la direcció que emprèn la raó per intentar comprendre les coses i avançar cap a l'ignot. És molt diferent, en la cultura occidental, una mentalitat religiosa d'una mentalitat filosòfica i aquesta d'una mentalitat científica, tot i que una mateixa persona pot conjujar diferents mentalitats. I encara en una mateixa mentalitat s'obren diverses vies (mètodes) per intentar anar cap al fons de les coses. Fixem-nos tan sols en la mentalitat científica: no

és exactament igual l'hàbit mental de l'economista que el del sociòleg, el del matemàtic o el del físic¹⁶.

D'entre tots aquests tipus d'hàbits mentals o vies racionals no n'hi ha cap que sigui normatiu, superior o modèlic per a la resta ni res prejutja que no puguin aparèixer noves vies amb els seus corresponents hàbits mentals. El mateix mètode científic contemporani no deixa de ser un hàbit mental i un via més per comprendre les coses molt recent. El que passa és que diferents cultures i diferents èpoques han sobrevalorat alguns tipus concrets de racionalitat i n'han menyspreat d'altres i que determinades vies poden ser més útils que altres depenent dels nostres interessos. Si ens volem curar d'una infecció greu, probablement la via científica ens ajudi més que una via religiosa o poètica.

Malgrat tot, sigui quina sigui la diversitat de mentalitats, moments històrics i vies empreses per donar compte de les coses, la raó té sempre una mateixa estructura consistent en un sistema de referència que és d'on arrenca la marxa de la raó, un esbós del que les coses podrien ser en la seva realitat profunda i l'experiència o comprovació de que allò esbossat dona més o menys compte de la cosa que volem explicar¹⁷.

14 "Hay verdades que lo son en mentalidades distintas; y que por serlo, la figura que imprimen en la mente es completamente distinta". CF. X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 152-153.

15 X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 150.

16 X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 76.

17 X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 217-222.

El sistema de referència, que abans he anomenat “tapís”, és el conjunt d'idees, teories, pressupostos, ideologies que ens trobem en cada cultura i moment històric. Així, en la cultura occidental actual concebem que l'univers va començar a expandir-se fa 15.000 milions d'anys després del Big Bang, o que la democràcia parlamentària és una bona manera d'organitzar la societat. No obstant això, en virtut de la nostra raó que sent, sempre queda oberta la possibilitat de transcendir críticament totes aquestes idees buscant explicacions o organitzacions polítiques més convincents o útils. Quan exercim la raó creem nous esbossos, partint sempre de la nostra cultura, del que les coses podrien ser en la seva realitat profunda. D'aquesta manera, podem plantejar-nos si la teoria de les cordes pot explicar millor l'expansió de l'univers o, en el pla polític, esbossar una democràcia global més enllà de les democràcies nacionals actuals. Però de tots aquests esbossos n'hem de fer algun tipus d'experiència ja sigui mitjançant experimentació, comprovació, compenetració, conformació o alguna altra forma de provació¹⁸.

Ciències com la física o la biologia utilitzen “l'experimentació”: duen a terme una provocació de la realitat profunda, obligant-la a que d'una manera controlada ens mostri si coincideix més o menys amb la hipòtesi o esbós elaborat. La matemàtica utilitza la “comprovació”. Es verifica que l'esbós (fórmula, teore-

ma o postulat) és coherent i se sosté. Encara que no sentim el contingut de la realitat postulada de la matemàtica (no és sensible), la seva comprovació la portem a terme en la realitat que sentim, de la mateixa manera que en moltes novel·les es verifica que el personatge esbossat se sosté i és creïble¹⁹. Quan es tracta d'anar-nos coneixent a nosaltres mateixos passem per una experiència de “conformació”: provem en la nostra pròpia realitat diferents possibilitats i formes de vida²⁰. També podem tenir l'experiència de la intimitat d'una altra persona humana i d'altres experiències culturals, socials i històriques per més diverses que siguin de les nostres: és el que anomenem “compenetració”²¹. Així mateix, una novel·la²², una poesia o una teràpia psicològica, es poden inscriure en aquest tipus d'experiència, ja que la ficció literària i la “transferència” psicològica no deixen de ser una manera de viure altres vides.

En aquestes múltiples experiències racionals la verificació i la veritat són sempre quelcom dinàmic i obert. És un “anar verificant” en un exercici que

19 Segons Zubiri, la comprovació és el tipus d'experiència que correspon a les realitats postulades. És tant el mètode de les matemàtiques com el de la literatura de ficció: “Ciertamente hay realidades postuladas que no son matemáticas: constituyen el ámbito de la realidad de ficción. Pero no necesito insistir en ellas porque a todas luces tienen los dos momentos de coherencia interna de lo fingido, y de aprehensión de su realidad en ficción. Son en este sentido término de comprobación.” X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, op. cit., p. 165.

20 *Ibíd.*, p. 257.

21 *Ibíd.*, p. 250.

22 Comprovació i compenetració poden donar-se la mà.

18 *Ibíd.*, p. 257.

sempre té un caràcter lliure, provisional, històric i obert. Lliure perquè els camins de la raó no estan imposats, l'únic imposat, per dir-ho així, és l'estructura de la raó i el que tots els éssers humans la posseïm, però és una capacitat que podem exercir per moltes vies i al límit esforçar-nos també per no exercir²³; provisional perquè, per la mateixa obertura de la raó, tota veritat de raó és sempre parcial i mai eterna i definitiva; històrica perquè tot qüestionament i intent de millora del tapís cultural rebut es fa a partir del llenguatge, dels mètodes i dels conceptes que ens proporciona la nostra cultura; i obert perquè per molt que trobem noves explicacions i fonaments sempre s'obren nous problemes i interrogants sense que puguem mai construir una teoria final, completa i consistent de la realitat del món i d'un mateix²⁴. I encara, perquè la veritat aconseguida per una via, lluny de ser absoluta, pot complementar-se amb la veritat assolida per altres vies (per comprendre la conducta d'un criminal, valgui com a il·lustració, es poden buscar explicacions en termes biològics, sociològics, psicològics, econòmics, religiosos, etc.) sense que ni tan sols la suma de totes les vies ens donin una veritat total.

23 “La esencia de la razón es la libertad”. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 107.

24 “A diferencia de Leibniz y de Kant, hay que decir que la razón no es totalizante ni totalizadora sino que es constitutivamente abierta. Y esto no por los límites internos a la razón sino por el carácter mismo de lo real impresivamente sentido.” Cf. *Ibid.*, p. 103.

La veritat racional desborda totes les vies d'aproximació i la seva suma. De fet, el contrari de la raó és l'esforç per tancar la seva obertura. És el que podem anomenar activitat irracional: l'esforç per reprimir la marxa de la raó. Les veritats racionals, per tant, no tenen res a veure amb el món fix, immòbil i etern que segons Nietzsche buscava la raó filosòfica tradicional. Al contrari, la veritat racional és sempre aprofundiment en l'alteritat (de les coses, dels altres i d'un mateix), desvetllament, mai definitiu, del que les coses poden ser més enllà de la nostra aprehensió, del sentit comú i de les idees culturals heretades. Amb totes les seves limitacions i fragilitats, els resquills de veritat que ens ofereix la raó són imprescindibles per estar en el món i fins i tot per a la nostra supervivència com a espècie. No hi ha cap garantia que la raó humana pugui afrontar amb èxit els problemes polítics, psicològics, científics, personals i de qualsevol altra mena, però si renunciem a ella està garantit el caos, la violència, la mort i aquella foscor en què “la vida comença a perdre l'orla que permet qualificar-la d'humana”²⁵.

2. Ciència i pseudociència

Després d'haver descrit molt sumàriament la raó humana podem reflexionar sobre una de les seves mentalitats i

25 A. Pintor-Ramos, “Zubiri: tipos de racionalidad” *Cuadernos salamantinos de filosofía*, n. 39, 2012, p. 255.



Joan Fontcuberta, [Sèrie Miracles & CO](#)

vies: la ciència moderna²⁶, per veure si és possible emular d'alguna manera en el terreny religiós la demarcació entre ciències i pseudociències. Com ja hem dit, el més propi de la via racional de la ciència moderna és el mètode experimental. El fet que es puguin verificar experimentalment els esbossos fa que la veritat que ens brinda la via científica sigui independent d'opinions "subjectives" i d'inclinacions personals ja que pot ser comprovada per qualsevol investigador disposat a repetir el mateix experiment, o pot ser negada dissenyant nous experiments en els quals la tesi en qüestió quedi refutada. A partir d'aquesta via experimental Karl Popper va establir un criteri de demarcació entre el que es pot considerar coneixement científic i

26 K. R. Popper, dirà que "se puede describir la ciencia como el arte de la supersimplificación sistemática, como el arte de discernir lo que se puede omitir con ventaja." Cf. K. R. Popper, *El universo abierto: un argumento en favor del indeterminismo*, Tecnos, Madrid, 1986.

el que no: el criteri de "falsació"²⁷. Només fa ciència qui presenti hipòtesis que siguin susceptibles de ser refutades en un experiment o qualsevol observació ben establerta. Fixem-nos que això implica que la veritat científica és sempre provisional, com hem dit abans que eren totes les veritats assolibles per la raó.

Donat el prestigi de la ciència i la seva aurèola de "coneixement veritable", alguns sabers, com els de l'anomenada "medicina alternativa" o el que jo anomeno "religions líquides", solen reivindicar que són "científics" i utilitzen un cert argot científic per donar un aire de rigor a les seves teories. No obstant, per poc que ens fixem en les seves afirmacions, veurem que no compleixen amb el criteri de falsació²⁸, que abusen del principi d'autoritat ("tal doctor famós, tal persona brillant ho diu") i que no es van autocorregint amb el temps. L'homeopatia, sense anar més lluny, és igual ara que al segle XVIII quan es va inventar. A més, persisteixen en les seves afirmacions encara que hagin sigut refutades experimentalment²⁹ i solen caure en la fal·làcia *post hoc ergo propter hoc* (si

27 K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, ed. Tecnos, Madrid, 1980.

28 Usen proposicions del tipus "és possible que demà tinguis sort en la loteria" o "la teva salut depèn de la teva harmonia amb el cosmos" que no són falsables. En canvi, una proposició científica del tipus "tots els planetes giren en una òrbita" si que ho és.

29 Per exemple, avui sabem que el refredat és provocat per un virus i que els medicaments poden alleujar els símptomes però que no curen, malgrat tot s'insisteix que l'homeopatia els cura.

és després d'això llavors és a conseqüència d'això)³⁰.

Als sabers i pràctiques que es presenten incorrectament com a ciència en diem pseudociències. Si les pseudociències constitueixen per si mateixes una forma de postveritat no és menys cert que el mètode científic, quan pretén ser l'única via racional, l'únic coneixement vàlid, o ser el model per a totes les altres vies racionals, ell mateix esdevé, paradoxalment, postveritat i pseudociència. És el que es coneix com científisme. Els científicistes fan que la ciència es converteixi en una forma de superstició perquè la forcen a pronunciar-se en termes que no li corresponen: donant interpretacions de sentit, pronunciant-se sobre valors, parlant d'assumpes teològics i, sobretot, perquè traeixen el mètode propi de la ciència en assumir tesis que no es poden sotmetre a prova empírica³¹.

És important comprendre bé els límits cognoscitius de la ciència per no moure's, encara que sigui sense voler, en un règim de postveritat. En primer lloc, la ciència no esgota ni de bon tros les

vies racionals. La ciència és sens dubte racional, però no tota raó és sempre científica. Molts pobles del món no han desenvolupat una activitat científica pròpia i moltes persones tenen pocs o nuls coneixements científics sense que això vulgui dir que siguin irracionals.

En segon lloc, l'afirmació científicista que un dia serà possible contestar totes les preguntes no només contradiu l'obertura de la raó que hem descrit abans, sinó que té un contraexemple en la famosa pregunta que va fer Leibniz: "Per què existeix alguna cosa i no més aviat res?". És evident que resulta impossible contestar científicament a aquesta pregunta ja que la ciència es basa sempre en l'existència anterior del món, com una hipòtesi implícitament acceptada. "Fins i tot els intents actuals de fer que l'univers sigui el creador de si mateix, sorgint del no-res, tampoc respondrien a aquesta pregunta, perquè fan servir un no-res que no és tal per estar dotat de potencialitats creadores que cal suposar prèvies"³².

A més a més, el teorema de Gödel mostra la impossibilitat d'arribar a una teoria científica final i completa del món. Segons aquest teorema tot sistema formal d'axiomes i regles de procediment inclou necessàriament afirmacions que no es poden provar ni refutar des de dins del sistema. El filòsof Karl Popper ho expressa així: "Tota explicació pot

30 D'aquesta manera, si algú té febre alta, pren arsènic homeopàtic i es recupera ràpidament, es conclou que l'ha curat l'arsènic homeopàtic. Tot i que és cert que l'efecte segueix sempre a una causa, això és una condició necessària per a establir la causa, però no suficient. El pacient recorre a un tractament alternatiu i després millora, conclouent que la millora va ser causada pel tractament. Quan el pacient no millora es recorre a la racionalització: almenys no empitjorar, i si es mor es pot argumentar que no va començar el tractament a temps.

31 J. Corominas, "Crítica a la religión tecnocientífica", *Revista Perifèria*, 2017. En aquest article vaig intentar mostrar l'ús ideològic de la ciència.

32 A. Fernández-Rañada, *Los científicos y Dios*, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 246.

ser més explicada encara per una teoria o conjectura de major grau d'universalitat. No hi pot haver cap explicació que no necessiti d'una explicació ulterior"³³. Per això, i com que la ciència absoluta hauria de ser infinita, és necessàriament inabastable i impossible per a éssers limitats com som els éssers humans.

I finalment, tota assignació de valor sobrepassa necessàriament el mer coneixement científic de la realitat i, per tant, suposa una presa de posició respecte a aquesta realitat que es fa saltant (conscientment o inconscientment) del terreny científic al terreny filosòfic o religiós. No s'ha d'obviar la part de "responsabilitat" que pugui tenir la postveritat cientista en la promoció del que anomeno religió líquida, especialment perquè el cientisme, en promocionar com a "científica" i única explicació racional i vàlida de la realitat una concepció materialista, positivista i mecanicista del coneixement, fa que moltes persones identifiquin la raó amb la via científica, calculadora i freda, justificant així el seu abandó de la raó: estan convençudes, com els científics, que en la raó no hi caben vies poético-mítiques, artístiques, espirituals o religioses.

3. Filosofia i religió

Vol dir el què s'ha dit anteriorment, que un científic no pot ser materialista i positivista? De cap manera. El científic

pot trobar més raonables aquestes teories filosòfiques que d'altres, però no pot defensar-les "científicament". El materialisme o l'ateisme no poden ser una conclusió científica, encara que sí una opció filosòfica del científic, com de qualsevol, en tant que persona. Les disputes en el camp de la filosofia no es poden dirimir científicament. Per començar perquè la ciència no pot donar compte "científicament" de la seva pròpia activitat. Quan tractem sobre les característiques essencials de la ciència, ja no estem fent ciència, sinó "filosofia" de la ciència. Quan el científic reflexiona sobre la seva pròpia tasca i es fa preguntes del tipus Què és la ciència? Quin és el seu mètode? Quin és el seu valor de veritat?, deixa de ser científic per passar a ser filòsof per la senzilla raó que aquestes preguntes no poden ser respostes científicament. Fins i tot l'afirmació fonamental del positivisme: l'únic coneixement vàlid és el coneixement científic, no és, paradoxalment, una tesi científica.

La pregunta filosòfica no té els límits que imposa el mètode experimental i la mentalitat científica. A un físic, com a físic, valgui per cas, li interessin les lleis que regeixen el món físic. Però la filosofia pot anar més enllà i preguntar-se què és una llei: Les lleis són exteriors a la nostra ment? Són un pur constructe o un «descobriment»? Hi ha lleis lògiques independents de la constitució biològica concreta del nostre cervell de manera que també regirien uns hi-

³³ Cf. K. Popper, *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 180-191 y 313-321.

potètics éssers extraterrestres amb una intel·ligència diferent a la nostra? Són qüestions que les ciències positives ja no poden respondre o que almenys les desborden. La filosofia tractarà d'articular una resposta racional.

A més, la filosofia té un caràcter constitutivament crític que pot alliberar la investigació científica de molts prejudicis com el de creure que hi ha un món, fora de la nostra percepció, que es pot estudiar. És el que en filosofia anomenem realisme ingenu³⁴. Les preguntes ètiques també desborden al coneixement científic: Què fem amb la ciència? És la recerca científica realment neutral i desinteressada? La filosofia és una via racional més que, d'una banda, ens informa sobre quina és la veritat que podem esperar de cada un dels diferents modes de coneixement i dels seus límits (un saber sobre el saber) i, d'altra, elabora teories sobre el coneixement i la realitat.

Si la ciència ens diu com és el món i la filosofia és una instància crítica, reflexiva i racional de tot saber i de tot sistema de creences que al seu torn elabora teories racionals sobre la realitat (metafísica), sobre el coneixement d'ella (epistemologia) i sobre com comportar-nos (ètica), la religió es preocupa sobretot pel sentit de la vida en funció

de la seva recerca en aquest fons ignot i sempre desconegut al qual s'adreça la raó. La religió té a veure amb el misteri³⁵ i consisteix en una experiència positiva d'aquest, de la ultimitat de la realitat com a fonament des del qual es tracta de configurar la pròpia vida³⁶.

L'enigma o el problema és el que tenim davant, el misteri en canvi ens envolta i ens implica, som en el misteri. La vida que vivim els humans, el sentir-se viu, és obertura a allò altre, a una alteritat inclausurable, misteriosa i indesxifrable, i per més que intentem recobrir aquesta obertura amb les categories que ens serveixen per descriure les coses i amb formes de vida que opaquen l'estranyesa, apareixen una vegada i una altra esclatxes que ho impedeixen: de què va això de sentir-se vius? Què fem aquí? A on va a parar tota aquesta moguda de l'univers de milions i milions d'anys en que jo aparec i desaparec en tot just un instant? El misteri no tracta de Déu, això ja és una elaboració del misteri, sinó d'una cosa tan senzilla i pròxima, tan immediata, que és molt difícil de percebre en una cultura com la nostra, que desconnecta de la senzillesa. Aquests versos de Pessoa o de J. Maragall reflecteixen bé el que vull dir:

34 X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 178. Fixem-nos que no tenim formes d'obtenir informació del món que no sigui per mitjà de les nostres observacions. No hi ha una plataforma independent des de la qual mirar el món i decidir si les nostres idees sobre el món coincideixen amb "la realitat".

35 *Atlas W. Benjamín*, Círculo de Bellas artes: [Misterio, Enigma](#).

36 En un altre lloc he problematitzat la definició de religió i en quin sentit es pot dir que el cristianisme no és una religió o que hi ha almenys una discontinuïtat entre el cristianisme i les altres religions. Cf. Jordi Corominas, "¿Qué es religión? De la religación a la desligación", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. 40, 2013, pp. 579-594.

“Otras veces oigo pasar el viento y creo que sólo para oír pasar el viento vale la pena haber nacido”³⁷

“Ben ajegut a terra, com me plau el veure davant meu en costa suau un prat ben verd sota d'un cel ben blau!”³⁸

“Allò senzill -descriu Heidegger- conserva l'enigma del què és immens i perenne sense mitjancers. Soltadament penetra en l'home i requereix, però, una llarga maduració”³⁹. Allò senzill és allò proper: els til·lers, el turó, el desert, la veu amiga, la ràbia de qui no ens vol, la persona que ens mira suplicant presa de dolor, el nostre sentiment de desolació o alegria, i aquest accés primordial a les coses, és alhora el més profund⁴⁰. En aquesta completa proximitat i quotidianitat d'un mateix i de les coses és on s'obre el misteri. La persona espiritual és la que d'alguna manera queda afectada i seduïda per aquesta obertura i mitjançant la raó religiosa penetra en ella intentant construir estructures de sentit o simplement balbucejant.

37 Poema de X. Fernando Pessoa, *Poemas inconjuntos*, 2015, citat per J. M. Esquirol, *op. cit.*, p. 15

38 J. Maragall, *Pirinenques*, 1876.

39 M. Heidegger, *El camino del campo*, Herder, Barcelona, 2015. Traducció al català de Florentino Pino: [El camí del camp](#).

40 “La cultura que ho redueix tot a fets i dades és una cultura miop, i per això mateix decadent. Perquè la decadència d'una cultura no es deu a la seva matusseria a l'hora d'afrontar la dificultat i els afers més enrevessats, sinó a la seva desconexió del senzill”. Cf. J. M. Esquirol, *op. cit.*, p. 16.



Joan Fontcuberta, [Sèrie Miracles & CO](#)

Es podria al·legar que aquesta construcció de sentit també és assumpte de la filosofia, i, certament, no és fàcil en alguns casos diferenciar una filosofia d'una religió. Entenc que el que és inherent a la religió és pensar una certa positivitat de la realitat última. Fins i tot les religions sense déus mantenen aquesta positivitat. La doctrina del nirvana, posem per cas, no comporta un nihilisme, sinó que al·ludeix a un estat mental ple de significat. Com tampoc el No-res dels místics equival literalment a no-res⁴¹. En canvi, el pensament filosòfic pot no concebre el fons últim com una cosa positiva que pugui orientar-nos. Pot pensar que és absolutament incognoscible o que és un pur caos al qual nosaltres in-

41 Cf. S. Bachelor, [El budista agnóstico](#), *Revista Periferia*, 2015.

tentem posar una mica d'ordre amb les nostres narratives o pot defensar amb bons arguments que no val la pena ni haver nascut ni continuar vivint. De totes maneres, quan l'ateisme defensa una espiritualitat sense Déu crec que en ell es recobreixen raó filosòfica i raó religiosa o almenys es toquen. És el cas, entre d'altres, d'André Compte-Spontville, ateu confés, que entén l'espiritualitat precisament com l'he definit abans, com a experiència del misteri o de l'infinit al qual estem oberts. Compte-Spontville considera que aquesta experiència és profundament positiva i fins i tot reparadora⁴². I és exactament en aquesta "positivitat" en la que per a mi es troba la frontissa de la filosofia i la religió.

La religió és una via racional⁴³, entre moltes altres, cap al fons últim de les coses. És diferent de la via filosòfica, encara que en molts casos puguin recobrir-se, perquè el que es busca, el que el fons últim de la realitat tingui una certa positivitat susceptible d'orientar-nos, és tan sols una possibilitat, i la via religiosa necessàriament assumeix aquesta possibilitat. El filòsof, estrictament, només pot com a màxim assenyalar la remissió

42 Compte-Spontville descriu un passeig nocturn pel bosc: "Y de pronto...¿qué? Nada. ¡Todo! Ningún discurso. Ningún sentido. Ninguna pregunta. Sólo una sorpresa. Una paz que parecía eterna. El cielo estrellado sobre mí, inmenso, insondable, luminoso, y ninguna otra cosa en mí que este cielo, del que yo formaba parte, ninguna otra cosa en mí que el silencio, que la luz, como una vibración feliz, como una alegría sin sujeto". A. Compte-Spontville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona 2006, p. 183.

43 E. Solari, "La razón religiosa según Zubiri", *Teología y Vida*, Vol. LI (2010), Chile, pp. 105-159

de l'alteritat de les coses d'aquest món cap a quelcom totalment altre, cap al misteri, l'abisme, l'infinit, l'ésser o com vulgui anomenar, però qualsevol intent de determinar quins són els caràcters d'aquest totalment altre es mou en l'orbe de la religió⁴⁴.

La persona religiosa, a partir del patrimoni cultural en el qual es troba (sistema de referència), crea nous esbossos, modificacions, precisions o noves idees de Déu o d'un fonament últim que va provant en la seva pròpia existència i que va orientant la seva vida⁴⁵. Es postulen, a grans trets esbossos politeistes, panteistes i monoteistes. En el politeisme Déu s'identifica amb realitats múltiples. En el panteisme la divinitat s'identifica, en algun sentit, amb l'univers sencer o amb la llei mateixa del cosmos. En alguns dels esbossos monoteistes s'esbossa un Déu que està més enllà de l'ésser, un Déu totalment altre que està

44 A. González situa molt bé la paritat en què ens trobem creients i no creients davant el misteri: "El no creyente sólo puede señalar la remisión de la alteridad de todas las cosas de este mundo hacia lo totalmente otro. Pero cualquier intento de determinar cuáles son los caracteres de ese totalmente otro cae necesariamente en la arbitrariedad. Esto también puede decirse de cualquier intento de demostrar su inexistencia, dado que cualquier demostración de la misma tiene que abarcarlo conceptualmente, negando su total alteridad y convirtiéndolo en una cosa más entre las cosas del mundo". Cf. A. González, *Teología de la praxis evangélica*, 1999, Sal Terrae, Santander, p. 443.

45 "Esta probación se va ejercitando por todas las rutas individuales, sociales e históricas. Desde este punto de vista, toda diversidad de los individuos en el curso de la vida, sus constitutivos sociales y su despliegue histórico a la altura de los tiempos, son una fabulosa, una gigantesca experiencia del poder de lo real" Cf. X. Zubiri, *Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 96.

més enllà del fons mateix de la realitat al que apuntaria l'obertura de la raó.

L'experiència de Déu equival a confiar en la divinitat postulada per determinar i orientar la pròpia vida. Es prova per conformació, en un gegantesc i interminable templeig, intentant configurar la vida d'acord amb l'esbossat. És el que anomenem opció, fe, aposta o creença religiosa. En l'experiència cristiana de Déu, valgui per cas, es ressaltarà l'experiència de la gratuïtat (gràcia) tan aliena a la del mèrit i de la retribució que s'entendrà que fins i tot la fe no és un mèrit propi i que cal estimar Déu per res⁴⁶. És clar que també l'ateu o l'agnòstic requereixen d'opció i fe⁴⁷. Hi ha fe religiosa i fe no religiosa. Tant l'una com l'altra, independentment de l'extensió sociològica que els hi assignem, són creences en què ja ens trobem, que podem canviar a partir de la nostra experiència personal, i que configuren més o menys explícitament la nostra vida.

No obstant, per molt que la religió sigui també una via racional pot ser que sigui una experiència falsa o il·lusòria com pot ser-ho l'experiència de les perso-

nes no religioses (atees, agnòstiques o insensibles a aquest fons ignot). En molts casos els moviments ateus que han volgut erradicar la religió han destronat uns déus per entronitzar a la Raó, el Progrés, la Nació, o la Tecnociència⁴⁸.

La consciència que hem adquirit en aquests principis del segle XXI de la permanència de la religió, tot i els grans esforços malgastats per aconseguir una societat laica i secular on la religió fos tolerada com un residu irracional i privat, ha portat a diversos intel·lectuals⁴⁹ a plantejar l'ideal d'una societat postsecular que, més enllà de tolerar les religions, accepti que aquestes poden ser racionals, que tenen un potencial de veritat, i que podem aprendre coses bones d'elles⁵⁰. La raó de ser d'una veritable neutralitat estatal seria la d'evitar afavorir o perjudicar no només postures religioses, sinó qualsevol postura o creença bàsica davant la vida ja sigui religiosa o no. L'estat no pot afavorir la fe religiosa enfront de la increença religiosa però tampoc al revés.

No obstant això, subsisteix el prejudici entre alguns dels defensors de l'estat postsecular que el pensament religiós és d'alguna manera menys racional que el secular i que els arguments religiosos caldria traduir-los a una raó secular a

46 P. Ricoeur, *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu editores, Madrid, 2006

47 L'objecció fonamental de Zubiri a l'ateisme no està en ser ateu, sinó que de vegades l'ateisme, com ha succeït històricament amb els creients, no és prou honrat intel·lectualment al plantejar-se com l'actitud primària enfront de la qual s'haurien de justificar les altres opcions: agnosticisme, creença, indiferència. El poder de la realitat és enigmàtic per a tots i el que planteja l'ateu és una possible resposta a aquest enigma que envolta la totalitat de la vida. Cf. X. Zubiri, *Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, pp. 280-285.

48 J. Corominas, "Crítica a la religión tecnocientífica", *Revista Periferia*, 2017.

49 J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler, C. West, *op. cit.*

50 J. Conill, "Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en Habermas", *Pensamiento*, vol. 63, n. 238, 2007, p. 579.

la qual se suposa que tothom té accés. Però, com bé assenyala Charles Taylor, “Quina raó hi ha per pensar que la raó secular ofereix una mena d’esperanto ideològic? ¿Van ser els conciutadans seculars de M. Luther King incapaços d’entendre el que ell defensava quan advocava per la igualtat en termes bíblics? Ho haurien entès més persones si hagués invocat a Kant? I a més, com es distingeix el llenguatge secular del religiós? La regla d’or està clarament en un o en un altre?”⁵¹. La traducció no hauria de ser només una càrrega que recau sobre els ciutadans creients, sinó també una obligació ètica per als no creients, que haurien d’intentar comprendre les afirmacions religioses i adquirir sensibilitat pel llenguatge religiós.

4. Religió líquida

Com he afirmat al principi, parteixo de la consideració que la religió s’està estenent, que el nostre segle és més religiós que el segle XX⁵². Només cal examinar el creixement exponencial a les llibreries dels prestatges dedicats a l’espiritualitat, el *coaching*⁵³, l’autoa-

juda i l’esoterisme⁵⁴. Les religions tradicionals s’estan transmutant en una gran estructura sincretista, amb una pertinença institucional extraordinàriament flexible, que permet compartir interessos, vincles i nivells de compromís molt diferents. No es tracta d’un moviment definit, sinó més aviat d’una mena d’ecumenisme de pràctiques i d’idees en procés de bricolatge permanent. No hi ha cap preocupació per conformar un sistema coherent. S’incorporen elements molt diversos en funció d’un cert aire de família. Aquesta nova religiositat penetra per tot arreu impregnant grans capes de la població de totes les classes socials i de totes les pertinences religioses i fins i tot dels que es confessen ateus, agnòstics o indiferents⁵⁵.

51 J. Habermas, Ch. Taylor, J Butler, C. West, *op. cit.*, p. 55.

52 D. Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 2002, p.14.

53 El *coaching* i els *coach* pretenen canviar a les persones a través de la motivació positiva individual i el rebuig de les crítiques i de les opinions negatives dels que ens envolten. S’ha de ser positiu i feliç gairebé per obligació. Un llibre freqüentment recomanat pels *coachs* és *El Secret* de Rhonda Byrne. Bàsicament es tracta d’una suposada llei de l’atracció per la qual si jo penso coses bones o dolentes les atrauré i si penso coses crítiques, atrauré coses dolentes també.

54 No es tracta només de la disminució progressiva de la literatura filosòfica i teològica tradicional, sinó també de la progressiva substitució de les llibreries dedicades al llibre religiós (normalment d’origen catòlic o protestant) per noves llibreries especialitzades en esoterisme, autoajuda, *coaching*, medicines alternatives i “espiritualitat”.

55 “A primera vista no deja de ser sorprendente que frecuentemente en ámbitos considerados laicos e inmunes a la religión hayan emergido, como de un fondo oceánico desconocido, numerosos equivalentes funcionales, algunos de ellos francamente inquietantes, de las antiguas articulaciones de lo religioso que se consideraban definitivamente suprimidas, pero que, de hecho, solo habían sido reprimidas. Nuestra historia pasada señala con claridad diáfana que en todos los ámbitos de la existencia humana el retorno de lo reprimido que se daba por suprimido provoca en el tejido humano las disfunciones psicológicas más lamentables y peligrosas”. L. Duch, *L’exili de Déu*, *op. cit.*, pp. 44-45.



Joan Fontcuberta, [Sèrie Miracles & CO](#)

Es parla d'una “nova gnosi”⁵⁶, de “Nova era”⁵⁷, de “nebulosa místico-esotèri-

56 Lluís Duch sosté amb força aquest retorn de la gnosi, una mena d'arquetip religiós que, com en la fi de l'hel·lenisme, irromp en moments de crisi i que ara englobaria els moviments relacionats amb la *New Age*. Cf. Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2006; *L'exili de Déu*, op. cit.,

57 La religió líquida podria correspondre amb el que O. Hammer anomena *Nova Era* en sentit ampli. És a dir, no esmentant amb això un moviment específic que espera la vinguda d'una nova Era, l'era d'Aquari, sinó a un ampli ventall d'idees i pràctiques que tenen un aire de família i un cert vincle històric amb el que va ser la *Nova Era* en sentit estricte. El problema és que a hores d'ara aquest sentit ampli és tan extens, ja que estem parlant d'un fenomen religiós que ha penetrat tots els estaments i que s'ha constituït en un dels corrents principals de la cultura contemporània, que potser seria millor denominar-lo d'una altra manera. D'altra banda, el moviment *Nova Era* pràcticament s'ha esvaït i cada vegada menys persones s'identifiquen com a membres de la *Nova Era* tot i que les seves doctrines i rituals romanguin en altres envasos i barreges. Cf. O. Hammer, “New Age Movement”, *Dictionary of gnosis and western esotericism*, Brill Academic Pub, Neederland, 2006, pp. 855-861.

ca”⁵⁸, de “religió fluctuant”⁵⁹, de “moviment holístic”⁶⁰, de “pseudoreligions” o de “religions difuses”, per agrupar fenòmens molt dispars, però que crec que tenen característiques comunes, una unitat més gran de la que sembla a primera vista. La denominació que proposo de “religió líquida”, a partir dels assaigs de Z. Bauman sobre la “modernitat líquida”, té l'avantatge de ser una imatge molt popular que la concatena immediatament amb tots els altres fenòmens de liquiditat estudiats per Z. Bauman (vida, amors, pors, etc.,) i que a més, ens refereix immediatament a tres característiques bàsiques de la religiositat actual: el seu caràcter canviable i voluble, la seva expansivitat (es fica per tot arreu com l'aigua), i la seva transparència (no es veu que sigui religió).

De fet, la majoria dels creients de la religió líquida afirmen que no són creients religiosos, sinó persones espirituals. Per què aquesta resistència a ser qualificats com a “religiosos” quan és obvi per a qualsevol estudiós del fet religiós que ho són fins i tot més que molts creients de religions “sò-

58 W. Hanegraaff, *New age religion and western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, State University of New York Press, 1998.

59 F. Champion, “La nébuleuse New Age”, *Études*, n. 14, 1995, pp. 233-242; “Religieux flottant, éclecticisme et syncrétismes”, *Le fait religieux*, Fayard, Paris, 1993.

60 M. York planteja que la religiositat actual consisteix en un moviment holístic que comprendria la Nova Era, el neopaganisme, certs moviments ecològics, grups místic-religiosos orientals i tot el moviment d'autoajuda i transformació personal. Cf. M. York, *The emerging network: a sociology of the New Age and neo-pagan movements*, Rowman & Littlefield, Maryland, 1995.

lides”? Probablement perquè per a ells el terme religió evoca algun tipus d'autoritarisme, jerarquia, institucionalització, sistematització de doctrines i rituals repetitius mancats de significat mentre que el terme “espiritual” evoca la fluïdesa dels enunciats que no necessiten ser coherents entre si, l'absència d'autoritat, la no necessitat de llargues formacions⁶¹ i un tipus de ritus molt canviants i no fixos com els de la religió sòlida. Però, és clar, que no es vegi l'autoritat no vol dir que no n'hi hagi, al contrari. Més aviat mostra una autoritat molt eficaç que “aconsegueix l'efecte sense que es noti la cura”.

Tot i la gran varietat de formes, combinacions i intensitats que pot adquirir la religió líquida⁶², crec que en un grau més o menys elevat trobem sempre tres ingredients essencials: una visió gnòstica del món, una transformació personal mitjançant tècniques psicocorporals, i una concepció individualista i emocional de la persona.

61 Els sacerdots de diferents denominacions, per exemple, solen passar bastants anys estudiant, la qual cosa els dona una certa familiaritat amb la història de la seva fe i les problemàtiques adjacents. Els practicants, *couchers*, endevins, guies etc., de la religió líquida, no solen tenir una altra formació en aquest camp que la d'alguns breus cursos privats.

62 Només he trobat un autor que parla de religió líquida, el teòleg C. N. de Groot en el seu article “Three Types of Liquid Religion” publicat en *Implicit Religion*, 2008, vol. 11, pp. 277-296. Però utilitza la noció no per qualificar una nova religió, sinó per assenyalar la transformació i difuminació de les altre temps “sòlides” identitats i institucions cristianes.

4.1 Visió gnòstica i esotèrica del món⁶³

Déu és entès com una divinitat impersonal, una força còsmica o energia que ens abraça i que anima l'organisme únic de l'univers. S'aprofita el pas del model mecanicista de la física clàssica al “holístic” de la moderna física atòmica i subatòmica, basat en la concepció de la matèria com a ones o quants d'energia en lloc de partícules, per afirmar que la divinitat és una única i immensa vibració d'energia.

La gnosi és un moviment religiós que es va desenvolupar amb força en els segles I i II d. C., però alguns autors com Quispel i Ll. Duch consideren que és avui, al segle XXI, quan s'imposa com la gran religió mundial⁶⁴. Sens dubte, la religió líquida assumeix, amb variants, algunes de les seves doctrines centrals: el dualisme ànima-cos, la caiguda en un món de tenebres, i la

63 La qualificació d'esoterisme posa l'èmfasi en doctrines que utilitzen símbols de difícil accés i que es transmeten únicament a una minoria selecta d'iniciats. La gnosi són formes religioses desenvolupades entre els segles I i II després de Crist que en un moment de crisi i desorientació existencial coincideixen a trobar la divinitat a través del coneixement interior i individual i desentendre's de la política i de qualsevol pretensió de transformar la història. Cf. L. Duch, *L'exili de Déu*, op. cit., p. 5. En el cas de la religió líquida són termes pràcticament sinònims: solen aparèixer amb força en moments d'incertesa i desarticulació social i generalment l'esoterisme comporta una entrada en si mateix que passa per ser una gnosi, un coneixement, per aconseguir una forma d'il·luminació i salvació individual.

64 L. Duch, *L'exili de Déu*, op. cit. L. Duch suggereix que la gnosi és una espècie d'arquetip religiós sempre latent, gairebé una “religió natural” fruit d'un cert sentit comú religiós, que reapareix sempre amb força en els moments de crisi social.

importància del coneixement “espiritual” (intuïtiu, supraracional) i l’ascesi perquè la nostra ànima o espurna divina pugui tornar a la llum, que és el seu lloc original, anterior a la caiguda. Per la naturalesa divina de l’ànima, la psique humana té sempre un potencial espiritual diví que convé descobrir, despertar i salvar d’entre tot allò que és simplement material. Amb tot, crec que la religió líquida desborda la gnosi doncs s’adopten una sèrie de doctrines provinents de les religions orientals com l’hinduisme, el budisme i el taoisme i es barregen amb la gnosi en un envàs occidental. Alhora, aquestes doctrines al treure-les del seu sistema original prenen una significació molt diferent. Sense anar més lluny, la idea de reencarnació apropiada per la religió líquida té molt poc a veure amb la concepció hinduista⁶⁵. Les religions líquides la reinterpreten com un element necessari per al creixement espiritual, com una etapa de l’evolució espiritual progressiva que va començar abans que naixéssim i continuarà després que morim.

65 La reencarnació significa en la religió índia que totes les nostres accions dolentes seran castigades sense remei en la propera vida. I a més “opera una legitimació fabulosa del orden social. Los que pertenecen a las castas bajas están pagando en ellas los crímenes que cometieron en vidas anteriores, mientras que los que se encuentran en las clases más elevadas están siendo recompensados por el bien que han hecho en sus vidas anteriores. No es de extrañar que la India percibiera el círculo eterno de las reencarnaciones como una rueda infernal, en el marco de la cual toda la vida humana no es más que dolor”. Cf. A. González, *Teología de la praxis evangélica*, Sal Terrae, Santander, 1999, p. 148.

4.2 Transformació personal

El coneixement i les pràctiques de sanació del cos i la ment van dirigides a integrar el jo en “el fluir de l’energia còsmica”⁶⁶, a eliminar “l’energia negativa”, a “augmentar les bones vibracions”, a “tornar a la llum”. El seu centre i la seva vara de mesurar és “el sentir-se bé”. Podríem dividir totes aquestes pràctiques de transformació personal en tres grans grups: la pràctica espiritual i psicològica, la pràctica nutricional, i la pràctica mèdica.

Se sol partir d’una crisi personal per entrar en una experiència de **transformació psico-espiritual** a través de cursos, recessos i psicoteràpies diverses com les constel·lacions familiars⁶⁷, els

66 L’ascètica (purificació de l’esperit) de les religions tradicionals és reconvertida en pràctiques com el zen, el ioga, la meditació transcendental, la bioenergètica, el bany de gong, la teràpia de so, el *mindfulness*, les dietes, la medicina alternativa, etc. . Aquestes pràctiques es solen acompanyar amb objectes diversos: pedres, talismans, polseres, cactus, pèndols, etc.

67 Les constel·lacions familiars és un mètode elaborat per B. Hellinger. La idea bàsica és que els conflictes no resolts dels nostres avantpassats són transmesos de generació en generació, ocasionant trastorns i malalties en el present, ja que les famílies estan formades per “energia” que connecta els membres del grup. La teràpia de “constel·lacions familiars” pretén reinstal·lar a la xarxa energètica als membres que s’han exclòs i restaurar “l’ordre natural”. Recorda molt la idea de retribució de la llei kàrmica o el “castigaré els pecats dels pares en els fills” del llibre de l’Èxode. Algunes de les controvèrsies suscitées per Hellinger, sobretot per les seves opinions sobre Hitler, l’holocaust, l’incest, els abusos infantils i l’homosexualitat, poden seguir-se en la mateixa Wikipedia: Bert Hellinger.

cursos de miracles⁶⁸, o els *eneagramas* de personalitat⁶⁹. Es tracta de descobrir l'espurna de llum que es troba confosa en les profunditats del nostre propi ésser per connectar amb la força, energia universal o ment còsmica divina; per assolir una consciència còsmica, un sentiment d'harmonia amb el tot i un equilibri interior; i per apropar-nos del nostre lloc original, anterior a la caiguda, al qual pertany el nostre esperit. Per a això, és imprescindible desprendre's del món material, històric i aparent. "Deixar fluir", "deixar anar", "deslligar-se", "deixar de patir pels altres", "deixar que la vida i l'univers segueixin el seu curs lliurement", són manaments centrals.

Aquestes pràctiques psicoespirituals solen anar de la mà de diversos tipus de

dietes que recorden "els ritus de purificació" propis de moltes religions (diètes alcalines per protegir-se del càncer, diètes crudiveganes, diètes macrobiòtiques, etc.)⁷⁰, i també d'un ampli espectre de "**medicines alternatives**"⁷¹. La concepció de la salut sol implicar un nivell tan alt de funcionament físic i mental que inclou tot l'espectre dels problemes existencials i socials. Qualsevol falta de vitalitat o de creativitat, fins i tot el "caure" en la normalitat i la "monotonia" del dia a dia, pot ser entès com una falta de salut i la necessitat d'algun tipus de tractament. Es considera que la malaltia i el sofriment procedeixen de la confusió de la nostra espurna divina amb l'embolic dels cossos i els conflictes emocionals que comporten. El secret de la salut consisteix a desconnectar l'ànima d'aquests embolics i reconectarla amb la divinitat.

68 A l'octubre de 1965, la psicòloga americana Helen Schucman va escoltar una veu interior, la de Jesús, dient-li: "Aquest és un curs de miracles. Pren notes per favor". Com a resultat es va publicar el llibre *Un curs de miracles*. El curs consta de tres parts: el "text", el "llibre de treball de l'alumne" i el "manual del mestre". El seu únic propòsit és ajudar els lectors a despertar espiritualment. Un dels principis centrals del curs és que no hi ha món fora de nosaltres. És només una projecció del que hi ha en nosaltres, en la nostra ment. Això vol dir que els nostres problemes, físics, financers i socials, mai són causats pel que succeeix fora de nosaltres al món. El problema sempre és el que està dins de la nostra ment. I com que el problema hi és, també és on ha d'estar la resposta. La resposta és el miracle. I el miracle passa a través del perdó, que és el reconeixement de la Veritat que reemplaça les il·lusions.

69 L'*eneagrama* és un sistema de classificació de personalitats a partir de dos factors fonamentals: la seva relació amb altres persones i la seva sensació mental interna. Es persegueix amb ells la "il·luminació" i el ple desenvolupament. Els cursos de *eneagramas* s'han promocionat i venut en el "business management" per grans companyies americanes i europees, per estructurar l'empresa, seleccionar personal i millorar el treball en equip.

4.3 Individualitat

En la religió líquida el canvi és sempre individual. Les dificultats de la vida s'expliquen pel fracàs en la realització del potencial "espiritual" de cadascú. Hi ha una aguda inapetència pel món polític i

70 És bastant estesa la creença que totes les malalties provenen d'hàbits alimentaris inadequats (com per exemple, menjar carns, productes que no són ecològics o altres estrictes codis normatius).

71 Acupuntura, *tapping* o tècnica d'alliberament emocional que implica donar copets als punts d'acupuntura, mentre el pacient es centra en un record traumàtic concret, per alliberar-lo de l'energia negativa, homeopatia, massatge de polaritat, tacte terapèutic, *raiki*, flors de Bach; *Feng Shui* per a netejar la casa d'energies negatives i trobar l'harmonia i "les vibracions altes"; teràpia amb pèndol, de xacres; sanació mitjançant vidres (cristal·loteràpia), colors (cromoteràpia) o aigua de mar.



Joan Fontcuberta, [Sèrie Miracles & CO](#)

social. Com bé ho expressa L. Duch la seva màxima podria ser: “baixa al teu interior, descendeix fins a les profunditats més recòndites de tu mateix i no et preocupis de res més”⁷². La seva visió de l'individu és pre-crítica, premoderna: s'evita el debat sobre la construcció sociopolítica i històrica de l'experiència interna i es pren l'experiència “espiritual” com una descripció fidel de la realitat profunda. La vida no és un regal, tot el contrari, venim a aquesta vida per anarnos desprenent del “karma” (energia generada per les nostres accions) en

⁷² “Es la religión que tiene un solo fiel y un solo culto: “este hombre”, “esta mujer” y que acostumbra a poseer una sola finalidad, que es la respuesta a la pregunta narcisista por excelencia: ¿Cómo me encuentro?”. L. Duch, *L'exili de Déu*, op. cit., p. 36. Ja es veu amb aquest tipus de creences que hi ha implicacions polítiques molt interessants per als que tenen el poder.

l'altra vida. El Karma és l'expressió de la llei còsmica de la retribució: cadascú troba a la vida el que es mereix, també el sofriment i les malalties. D'aquí que no puguem condemnar a ningú, i que ningú tingui tampoc necessitat de perdó. Si hi ha alguna cosa estranya a la religió líquida és just el contrari del mereixement: la gratuïtat. Aquesta creença en una evolució i un pla espiritual individual va de la mà amb una gran quantitat de tècniques endevinatòries i de persones amb el do d'accedir a una certa visió d'aquest pla i de realitzar “canalitzacions espirituals” (*channelling*).

5. Efecte placebo

En la religió líquida, al fer un gran èmfasi en la sanació del cos, l'ànima i la ment, juga un paper decisiu l'anomenat efecte placebo⁷³. Placebo és el nom donat a qualsevol forma de tractament mèdic que el pacient creu que és eficaç, però que, de fet, no té cap propietat química.

⁷³ És difícil trobar algú a la nostra societat que no hagi provat alguna de les múltiples teràpies que englobo dins de la religió líquida. La més popular i lucrativa és sens dubte l'homeopatia. Recordem que el principi actiu dels remeis homeopàtics es dilueix fins a tal punt que acaba tenint la mateixa concentració de qualsevol principi actiu que pugui tenir l'aigua de l'aixeta. L'èxit dels medicaments homeopàtics s'explicaria per l'efecte placebo. Les revisions sistemàtiques publicades fins a la data no mostren que l'homeopatia sigui més eficaç que un placebo. Vegeu, per exemple, les contínues revisions de les teràpies alternatives a [Centre for reviews and dissemination](#), les revisions sistemàtiques publicades a la [Cochane library](#) o la següent investigació exhaustiva que arriba a la conclusió de que “No hi ha evidència fiable que l'homeopatia sigui efectiva”. Cf. [“Evidence on the effectiveness of homeopathy for treating health conditions”](#), National Health and Medical research Council, Australia, 2015, p. 27.

ca que justifiqui la millora del pacient. Allà on l'efecte placebo té més eficàcia estadísticament és en totes les malalties més característicament psicossomàtiques: dolor neuropàtic, fibromiàlgia, síndrome de cames inquietes, insomni, nàusees, sufocacions. També en l'àmbit psiquiàtric sembla constatar-se que l'efecte placebo és considerable en trastorns neuròtics, quadres d'ansietat, pànic, depressió lleu, i no anodí en trastorns psicòtics com l'esquizofrènia o la depressió unipolar⁷⁴.

Virtualment, totes les malalties tenen components psicossomàtics (factors psicològics que poden condicionar la seva aparició, el seu curs i la resposta al seu tractament) i components somatopsíquics (la presència de malalties pot condicionar l'estat mental del pacient). En algunes malalties, com les gastrointestinals o l'obesitat, és molt evident la presència dels dos aspectes. Si bé els placebos poden proporcionar alleujament, l'evidència fins a la data suggereix que els beneficis terapèutics associats amb els efectes del placebo no alteren la fisiopatologia de les malalties més enllà de les seves manifestacions simptomàtiques. No obstant això, sigui quin sigui l'abast en la nostra salut de l'efecte placebo, aquest no és completament intranscendent.

⁷⁴ Els pacients que pateixen de crisi d'ansietat, per exemple, solen portar a la butxaca un ansiolític «per si de cas». Si resulta que comencen a tenir símptomes s'ho prenen i l'ansietat disminueix quan ni tan sols ha donat temps a que el fàrmac s'assimili i es metabolitzi, al marge que l'efecte ansiolític no és mai immediat.

Les investigacions existents sobre l'efecte placebo solen destacar que aquest embolcalla factors orgànics, psicològics, neurològics, culturals i socioambientals. Entre els **mecanismes psicològics** que explicarien l'efecte placebo destaca l'**expectativa del pacient**. Com més gran sigui aquesta, més gran serà la possibilitat de l'efecte placebo (o nocebo⁷⁵). Qualsevol cosa pot tenir un efecte placebo si el pacient creu que cura: una píndola de sucre, una injecció que només conté aigua, un ungüent que no conté cap medicació, una polsera feta d'algun material inert.

De fet, qualsevol persona que estudiï màrqueting⁷⁶ sap que les experiències de consum dels individus depenen de vegades més de les expectatives formades sobre el producte que del producte en si. Si un consumidor espera que un producte el deixi satisfet, llavors molt probablement en quedarà satisfet, independentment de que el producte ofereixi realment el que ell està buscant. En

⁷⁵ Es diu efecte nocebo al contrari de l'efecte placebo: l'experimentació de símptomes desagradables amb productes inútils afavorits per les expectatives adverses.

⁷⁶ Les investigacions de Wright, da Costa, Sundar, Dinsmore & Kardes "If it tastes bad it must be good: Consumer naïve theories and the marketing placebo effect", *International Journal of Research in Marketing*, vol. 30 Issue 2, June 2013, pp. 197-198, troben aquest efecte en begudes energètiques, mostrant en els participants canvis en la seva experiència amb aquests productes, tant a nivell fisiològic (pressió arterial, reflexos, alerta mental, activació percebuda), com psicològic-conductual (expectativa sobre l'efecte produït, solució de tasques que implicaven un esforç mental). L'efecte placebo era suscitat simplement manipulant variables de màrqueting com el preu, el gust, l'envàs, la quantitat d'informació subministrada o la disponibilitat del producte.

la nostra cultura, acostumada a prendre pastilles per a les malalties, l'efecte placebo sembla que té molt a veure amb la presentació d'aquestes pastilles, amb el màrqueting: una pastilla de placebo acolorida i amb un logotip en relleu funciona millor que una pastilla de placebo llisa i tota blanca. Una bona presentació de l'envàs del placebo el fa més eficaç que si ve en una bosseta de plàstic. Si la pastilla de placebo costa cinquanta euros té més efecte que si només costa un euro. Al seu torn, una injecció de placebo és més eficaç que una pastilla.

Diversos **psicoanalistes** proposen renunciar a la noció d'efecte placebo⁷⁷, ja que sostenen que desvia l'atenció de la veritable naturalesa del fenomen, que seria comunicativa. Els pacients no respondrien a cap producte terapèutic estèril, sinó a les explicacions del terapeuta, a la paraula que va embolcallada en la seva presa i que dóna un sentit al seu sofriment o malaltia. És el mateix que fa el psicoanalista conscientment: intentar accedir al sentit del sofriment psíquic i entrar en relació amb aquell que l'expressa per tractar de donar-li un sentit i amb això disminuir o alliberar-lo del patiment. Allò decisiu no serien les tècniques específiques de cada teràpia, sinó la relació amb el terapeuta⁷⁸. En concret, allò decisiu seria la confiança

del pacient en la competència del terapeuta i en la justificació (o mitologia) que ofereix aquest per explicar les dificultats del pacient.

Segons diversos **estudis neurobiològics** hi hauria també unes bases neuroquímiques de l'efecte placebo: les expectatives (que són un mecanisme psicològic) produeixen canvis químics en l'organisme a través de la secreció hormonal d'oxitocina, endorfines i dopamina que fan que ens sentim millor. Llavors atribuïm aquesta sensació de millora i de benestar a l'estímul, quan ha estat generat de manera autònoma pel propi individu⁷⁹.

D'altra banda, el **no fer res** i deixar que la malaltia segueixi el seu curs explica una bona part de "l'efecte placebo", ja que moltes vegades és millor no fer res que fer alguna cosa. Ho il·lustra bé el que va passar a Anglaterra al segle XIX. Les taxes de mortalitat deguda a l'epidèmia de còlera a l'hospital homeopàtic de Londres van ser tres vegades més baixes que a l'Hospital de Middlesex. La raó es troba en que els tractaments mèdics que es feien contra el còlera, com el sagnat, eren activament nocius mentre que els tractaments homeopàtics no provocaven cap dany. Avui en dia, de manera

77 P.-H. Keller, "Placebo et transfert: l'hypothèse de l'inconscient à l'épreuve de la recherche clinique", 2014.

78 J. Frank, B. Julia, *Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy*, JHU Press, USA, 1993.

79 Enck & Klosterhalfen, "The story of O. Is oxytocin the mediator of the placebo response?", *Neurogastroenterol motil*, 2009, pp. 347-350. Sostenen que l'oxitocina és un mediador de la resposta al placebo. En ser segregades ens fan sentir-nos millor, disminueixen el dolor i augmenten la sensació de felicitat.

similar, sovint hi ha situacions en què les persones volen un tractament, però on la medicina té poc a oferir, i si ofereix alguna cosa és pitjor que no oferir res. El fet obvi és que moltes malalties com els refredats simplement milloren per si soles amb el temps⁸⁰. Un mal d'esquena o un estat d'ànim puja i baixa durant una setmana, un mes, o un any. Si es pren una píndola de sucre en el moment de més dolor és gairebé segur que es notarà una millora per la mateixa evolució natural de la malaltia.

En qualsevol cas, veient que l'efecte placebo en alguns casos pot ser beneficiós, podem preguntar-nos fins a quin punt és acceptable prescriure placebos sabent que la seva administració va associada a l'engany. Alguns metges els recepten per calmar pacients amb múltiples queixes inespecífiques i malalties difuses que sempre demanen medicacions o per no perdre pacients que consideren que si no se'ls recepta alguna cosa no es curaran. D'altra banda, al pacient el què li importa és curar-se. Tant li fa si aquesta cura és fruit de l'engany o de la seva creença en la religió líquida. Es podria argumentar fins i tot que aquesta mena de postveritat que comporten algunes de les pràctiques de la religió líquida és per a benefici del

pacient⁸¹ i que, en aquest cas, benvinguda sigui la postveritat.

Ara bé, quan un professional de la salut prescriu una píndola que sap molt bé que no és més efectiva que un placebo, sense revelar aquest fet al seu pacient, trepitja alguns dels principis bàsics de la bioètica com és el consentiment informat del seu pacient i el respecte per la seva autonomia, a més de tornar a una medicina paternalista de la que ha costat molt desempallegar-se i amenaçar la confiança i l'honestedat que és central en la pràctica clínica. Fer prevaldre la beneficència per sobre de l'autonomia del pacient comporta sempre una subjugació a l'autoritat. És la justificació de totes les dictadures que pretenen saber el que veritablement convé als seus súbdits millor que ells mateixos.

Sabem que una bona atenció clínica i interacció pacient-metge i una millora del context psicosocial que envolta al pacient millora la salut d'aquest, redueix el seu estrès i li dona esperança. Per això no cal enganyar-lo. Al contrari, com més profundament humana sigui la relació més curativa: estic convençut que molt més que qualsevol efecte placebo. I aquí, sens dubte, la medicina experimental té un gran camp on avançar per alleujar el patiment innecessari d'una

80 F. Benedetti, *Placebo Effects: Understanding the Mechanisms in Health and Disease*, OUP, Oxford, 2009.

81 Aquí estem parlant de la millor de les possibilitats. La majoria de les postveritats perjudiquen clarament als pacients. Cal pensar, per exemple, en com molts homeòpates denigren la medicina convencional o recomanen píndoles homeopàtiques per protegir-se de la malària desaconsellant els profilàctics que sí són eficaços.

manera consistent amb la confiança i la transparència sense necessitat de seguir-li el joc a les religions líquides.

6. Criteri de demarcació entre religió i pseudoreligió

L'efecte placebo i la nostra condició psicoorgànica (en nosaltres tot allò psíquic és orgànic i tot allò orgànic és psíquic⁸²) explica en part l'èxit d'aquest curanderisme, romanent d'antigues pràctiques màgiques i rituals, que actualment es sincretitza amb la religió líquida. Per no caure en les seves urpes comptem en aquest terreny amb el principi de falsació i la distinció entre ciència i pseudo-ciència. Durant molts anys, valgui com a exemple, els metges van utilitzar sangoneres i bisturís per alliberar els pacients de la seva sang suposadament malalta. Estaven convençuts que allò anava bé. Els malalts també estaven convençuts que quan tenien febre i el doctor els practicava un sagnat, milloraven. Tothom coneixia a algun amic o familiar que havia estat a les portes de la mort fins que el sagnat el va guarir. Els metges explicaven els èxits per milers. Avui sabem que estaven equivocats. La medicina experimental mostra que les sagnies feien molt més mal que bé. Els pacients que es recuperaven s'havien recuperat malgrat la sagnia, no per ella.

Però en el cas de les creences religioses no podem aplicar el criteri de falsa-



Joan Fontcuberta, [Sèrie Miracles & CO](#)

ció perquè es mouen indefectiblement en un àmbit on no hi caben experiments científics. ¿Podem apel·lar a algun altre criteri que ens permeti distingir entre les reflexions teològiques de B. Pascal o P. Ricoeur i les especulacions de M. Emoto⁸³? O ens veiem abocats a concedir que en el fons totes les creences religioses es redueixen al mateix, a postveritats més o menys elaborades?

Crec que la marxa de la raó mateixa ens ofereix una pauta per diferenciar formes raonables i formes insensates de religió. El criteri de demarcació en-

82 Cf. X. Zubiri, *Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 53.

83 Masaru Emoto defensa que l'aigua té memòria, que grava les intencions de cada un i que les retorna a cadascú i que registra les vibracions de qualsevol substància dissolta en ella, fins i tot si la dissolució és infinitesimal i no es detecta en aquesta aigua ni una sola molècula d'aquesta substància. Es pot seguir la controvèrsia de les seves tesis a Wikipedia.

tre religions i pseudoreligions, admetent que qualsevol religió pot convertir-se en pseudoreligió, és si s'exerceix la raó religiosa o no. Es tracta d'un criteri de "raonabilitat". És pseudoreligió tot saber amb pretensions d'últimitat basat en la credulitat, que és el contrari de l'exercici de la raó religiosa. La credulitat és una manera pueril de creure, una mena de confiança cega, que accepta el que se li diu sense judici crític, sense pensar per un mateix.

No hi ha dubte que en les nostres societats es donen enormes dosis de credulitat. La cultura de la postveritat la conrea i la necessita. S'accepta sense la menor crítica el que diuen els nous gurus, consellers, *couchers* i terapeutes de la religió líquida. Naveguem per internet dins d'una bombolla, propiciada pels propis algorismes, que confirma els nostres desitjos i les nostres creences i que impedeix que contrastem els nostres pensaments. I a més pensar és molt incòmode. Exigeix veure les coses des d'altres perspectives, ser humil, contrastar arguments i estar "amb altres" fora del nostre cercle.

Exercir la "raó religiosa" és admetre que podem estar equivocats sobre el que creiem que és la realitat profunda. No es pot ser racional i no deliberar i introduir almenys un cert percentatge de dubte i autocrítica sobre les pròpies creences. És el dubte el que protegeix la fe de posar-se a descansar en un sistema de creences i que li permet revisar-lo, re-

plantejar-lo i fins i tot, si cal, substituir-lo per un altre. Dubte i fe van de la mà. Ja hem justificat que exercir la raó és obrir-se a possibilitats diferents, que la raó és constitutiva obertura. Per això el pluralisme religiós és inherent a l'exercici de la raó. Mai podem estar segurs que el nostre Déu o les nostres creences últimes siguin veritables. D'aquesta manera, si creiem per exemple que Déu és amor sempre podem sospitar que aquesta és una projecció humana dels nostres desitjos. Tota experiència de Déu (sigui quina sigui) és sempre un creure que és experiència de Déu.

La marxa de la raó religiosa exigeix temps perquè col·loca la nostra vida en el centre i justament mai havíem tingut tan poc temps per centrar-nos en ella. Com deia el fundador d'Ikea: "Ho sento molt, però no tinc temps per morir"⁸⁴. Cada vegada anem més accelerats per fugir de nosaltres mateixos, per fer transcórrer la vida sobre la superfície de nosaltres mateixos⁸⁵. Què s'amaga darrere d'aquest absurd frenesí? Probablement la por al buit i la por a la veritat d'una vida abocada a la mort. És el que Nietzsche qualificava de "la inactivitat dels actius: No coneixen la raó per la que treballen, perden, sense sentit, la seva vida: els falta l'activitat superior, la individual, pensen com a funcionaris, com comerciants, però són inactius com a

⁸⁴ Ingvar Kamprad: "I'm too busy to die". *The Telegraph*, 7 octubre, 2012.

⁸⁵ X. Zubiri, "Nuestra situación intelectual", *Naturaleza. Historia. Dios*. Alianza Editorial, Madrid 1987, p. 31.

éssers humans únics”⁸⁶. Exercitar la raó religiosa significa desaccelerar, intentar conquerir un temps vital, una sobirania temporal, una “higiene de la tranquil·litat”, per sortir del “règim d’atordiment” en que vivim⁸⁷.

La raó religiosa reconeix que, per més que confiem en un determinat Déu o déus, sempre vivim a la intempèrie, oberts a l’angoixa, la desesperació, la tristesa i el sense sentit vital. La vida, en ella mateixa, no és una malaltia, com sembla insinuar la mirada patològica que sovint les medicines alternatives i la religió líquida estenen sobre ella, ni, darrerament, una cosa que alguna medicina o teràpia pugui curar. El que la vida requereix és l’abric de l’empatia dels altres que és, no ho oblidem, una de les possibles experiències racionals (compenetració): “Abriga’l amb les paraules de la teva veu així com altres embenen les seves ferides”⁸⁸.

Aquest criteri de raonabilitat és el que ens permet no donar per bona qualsevol forma de religió, ni donar-les a totes per equivalents, ni igualar tampoc les diferents vivències religioses de les persones dins d’una mateixa religió. Hi pot haver formes de religió líquida tan raonables com formes cristianes, musulmanes, budistes o de d’altres religi-

ons, i al revés, poden haver-hi formes de religió cristianes o musulmanes, per citar-ne algunes, tan o més grolleres que formes de religió líquida.

Suposo que a més d’un lector que hagi arribat fins aquí li haurà passat pel cap l’argument que indefectiblement apareix quan discuteixo aquesta qüestió de les pseudociències i de les pseudoreligions: “Totes aquestes reflexions estan molt bé. Fins i tot pot ser que tinguis raó, però si als que practiquen alguna teràpia alternativa o segueixen alguna religiositat líquida els va bé o si a mi em va bé, per què preocupar-se?”. Podríem contestar que també a un fonamentalista islàmic o a algú que defensi una dictadura pot anar-li molt bé. El nostre interlocutor podria reformular l’argument i dir “si als que professen alguna pseudociència o pseudoreligió els va bé i no fan mal a ningú, per què preocupar-se?”. Per descomptat, ja és un gran pas acceptar l’exercici de la raó ètica⁸⁹, doncs moltes vegades les pseudociències i les pseudoreligions tenen conseqüències funestes pels altres. Però fins i tot en el cas que efectivament no facin mal a ningú, queda la qüestió de la veritat.

Hem exposat que en el cas de les diferents pràctiques de transformació personal tenim el criteri de falsació, però en el cas de les creences religioses podríem pensar que la provació del

86 F. Nietzsche, *Aforismos*, Edhasa, Barcelona, 1994, p. 44.

87 X. Zubiri, “Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza”, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, 1992, pp. 403-404.

88 J. M. Esquirol, *op. cit.*, p. 85.

89 J. Corominas, *Ética primera. Aportación de Zubiri al diálogo ético contemporáneo*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

que postulem com a últim va de comú acord amb el “a mi em va bé”, ja que en la raó religiosa l'experiència passa per tractar de conformar la meua vida amb allò postulat. No obstant, el “a mi em va bé” no satisfà el criteri de raonabilitat. Al contrari, tant el “a mi em va bé” com l'apel·lació a l'autoritat solen ser el major escut del creient crèdul per evitar l'exercici de la raó religiosa amb el que aquesta implica de marxa, tempteig, dubte, “sobirania temporal” i intempèrie. I sense exercitar la raó no hi ha cap mena d'aproximació a una certa veritat religiosa o, el que és el mateix, totes són iguals. La credulitat és una de les columnes centrals de la cultura de la postveritat.

Per acabar crec que la “credulitat” afecta també a les creences atees i qüestiona la divisió entre creients i no creients, entre religiosos i ateus. Un cristià, per citar un cas, pot trobar-se més a prop dels ateus que lluiten tenaçment contra tota idolatria (déus que esclavitzen a l'ésser humà) que dels religiosos i al revés⁹⁰. Res millor que el text de Nietzsche del boig que cerca Déu per il·lustrar les proximitats i llunyanies entre creients i no creients que estableix el criteri de demarcació aquí esbossat:

“No heu sentit parlar d'aquell boig que un lluminós matí va encendre un fanal,

va córrer al mercat i es va posar a cridar incessantment: Estic buscant a Déu! Estic buscant a Déu!? Just allà s'havien ajuntat molts dels que no creien en Déu, per la qual cosa va provocar grans riallades [...]. Es conta encara que aquest mateix dia el boig es va ficar en diferents esglésies i que en elles va entonar el seu rèquiem *aeternam Deo*. Dut fora i interrogat, es diu que només va contestar això: “Doncs, què són encara aquestes esglésies sinó tombes i esteles funeràries de Déu?”⁹¹.

El boig és en realitat molt lúcid, un “yurodivi”, un d'aquests sants bojós comuns en l'Orient cristià que se servien de la bogeria per fustigar el bon sentit i la moral farisaica dels “justos”, que qüestionaven els poderosos i que fins i tot s'atrevien a humiliar al mateix tsar⁹². El boig de Nietzsche es dirigeix fonamentalment als que no creuen en Déu per treure'ls d'un ateisme instal·lat que donen per descomptat i del qual no se'n fan problema. “Ja els va bé”. Només al final del relat provoca també als creients assenyalant que no s'han adonat que les seves esglésies ja no són més que tombes. Per què Nietzsche sacseja a tots dos, a creients i no creients? D'alguna manera, perquè tant uns com altres no pensen, no exerciten la raó. Els no creients són creients crèduls còmodament instal·lats en el seu ateisme

90 “El ser humano siempre, a causa de su deseo -siempre insatisfecho e imposible de culminar de plenitud y realización absolutas, no deja nunca de poseer fuertes tendencias idolátricas y, especialmente, autoidolátricas.” L. Duch, *L'exili de Déu*, op. cit., p.45.

91 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, libro III, §125. Només cito un petit fragment del començament i del final. Convindria llegir-lo tot.

92 A. Grün, T. Halík, *¿Deshacerse de Dios?* Sal Terrae, Santander, 2017, p. 19 ss.

igual que els creients crèduls. Cap dels dos grups vol perdre el temps amb les qüestions del boig.

El boig, en canvi, pensa i no es deixa portar ni per la credulitat de l'ateu, que creu que és fàcil "matar Déu" i que evita preguntar-se quin nou Déu ocupa ara el tron buit del Déu mort, ni per la credulitat del creient que no repara ni tan sols en el tuf a mort de la seva religió. En lloc de substituir el Déu mort per la Raó, la Nació, la Tecnociència o qualsevol altre artefacte, Nietzsche exigeix el coratge i la força creadora del pensar. És per això que penso que un ateu que es prengui el seu ateisme amb serietat està més a prop del creient que exerceix la raó religiosa que de tot ateisme crèdul, i al



Joan Fontcuberta, [Sèrie Miracles & CO](#)

revés, qualsevol forma de creença crèdula, de respostes simples i somriures superficials a les complicades preguntes de la vida està molt a prop de l'ateisme crèdul i autocomplaent del qual es riu el boig.

La principal divisió que estableix el criteri de raonabilitat no és entre els creients i els no creients, ja que l'exercici mateix de la raó religiosa transcendeix l'àmbit religiós (exercitant-la un creient pot tornar-se ateu i al revés), sinó entre els que Charles Taylor i altres sociòlegs contemporanis denominen cercadors i sedentaris⁹³. Entre els sedentaris tant es poden trobar creients assentats còmodament en les estructures mentals i institucionals tradicionals d'una religió com ateus aposentats en un ateisme dogmàtic i anquilosat. I entre els cercadors tant es poden trobar ateus com creients que, exercint la raó filosòfica i religiosa, guarden un gran parentiu en el preguntar i en el tempteig de la realitat. Si de cas hi ha Déu, aquest viu més en el dubte i en la recerca, en l'obertura de la raó que en les seguretats que sempre acaben intentant tancar-la.

Ja hem vist que la raó que sent no és autosuficient, que no arriba mai a veritats eternes i que és una raó corporal llastada per una gran quantitat de condicionants. Però això no vol dir que mitjançant aquesta pobra, provisional i gandula raó no puguem anar elaborant

⁹³ *Seekers and Dwellers: Plurality and Wholeness in a Time of Secularity*, edited by Philip J. Rossi. Washington, 2016, 17-46.

sabers, que no puguem anar creant i provant sentits que continguin algun resquill de veritat i que no aconseguim anar tirant tots els panys que pretenen amagar la gegantina obertura davant la qual ens col·loca la raó. És l'únic que tenim per no quedar a mercè del poder i el seu règim de postveritats. Res més, però tampoc res menys.