

# HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 1. Any 2019

## ARTICLES

---

10 **ALGUNOS PROLEGÓMENOS  
A UNA FILOSOFÍA DE LA  
RELIGIÓN A LA ALTURA DEL  
PRESENTE**

Miguel García-Baró

20 **LA SACRALITAT DE  
LA NATURALESA:  
UNA PERSPECTIVA  
FENOMENOLÒGICA**

Francesc-Xavier Marín

35 **LA RELIGIÓ LÍQUIDA**

Jordi Corominas

55 **LOUIS MASSIGNON AND  
MARY KAHIL: A SPIRITUAL  
ENCOUNTER**

Agnes Wilkins

68 **SOBRE L'IMAGINARI CRISTIÀ**

Pere Lluís

74 **EROS, COS I EUCHARISTIA**

Emmanuel Falque

89 **IN MEMORIAM: DENIS  
EDWARDS (1943-2019)**

Ricard Casadesús

[is]creb

Institut Superior de Ciències  
Religioses de Barcelona

# HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 1. Any 2019

**[is]creb**  
Institut Superior de Ciències  
Religioses de Barcelona



Núm. 1. Any 2019

#### DIRECCIÓ

Dr. Ramon Batlle i Tomàs.  
Director de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona.

#### CONSELL DE REDACCIÓ

Dr. Antoni Bosch-Veciana  
Dr. Ricard Casadesús  
Llic. Núria Caum i Aregay  
Dr. Juan Manuel Cincunegui  
Dr. Francesc-Xavier Marín i Torner  
Llic. Lucia Montobbio i Campa  
Dr. Antoni Pou i Muntaner

#### COMITÈ CIENTÍFIC

Dr. Rémi Caucanas. Tangaza University, Theological Centre of Religions (Kenia)  
Dra. Victòria Cirlot. Universitat Pompeu Fabra. (Barcelona, Espanya)  
Dr. Emmanuel Falque. Institut Catholique du Paris. (París, França)  
Dr. Lucio Florio. Universidad Católica de Argentina. (Buenos Aires, Argentina)  
Dr. h.c. Pere Lluís Font. Universitat Autònoma de Barcelona (Bellaterra, Espanya)  
Dr. Miguel García-Baró. Universidad Pontificia de Comillas. (Madrid, Espanya)  
Dr. Xavier Manzano. Institut Catholique de la Méditerranée (Marsella, França)  
Dr. Alejandro Ramos. Universidad FASTA. (Mar de la Plata, Argentina)  
Dr. Elmar Salmann. Pontificio Ateneo Sant'Anselmo. (Roma, Itàlia)  
Dra. Agnes Wilkins, osb. Saint John University (York, Anglaterra)

#### CAP DE REDACCIÓ I COMUNICACIÓ

Llic. Lucia Montobbio i Campa

#### DISSENY I COMPOSICIÓ

Juliano Ruiz

#### TRACTAMENT DE TEXTOS

correccions: Susanna Esquerdo i Todó, Ricard Casadesús;  
traduccions: Joan Cabó i Rodríguez;  
revisió de textos: Antoni Bosch-Veciana.

#### IMPRESSIÓ

Estudi Lluís Torres  
Tiratge: 500 exemplars  
Codi Dipòsit Legal: 27732-2019  
Codi ISSN Digital: 2696-2403  
Codi ISSN Paper: 2696-239X

La revista Horitzó també està disponible en digital a [www.iscreb.org](http://www.iscreb.org). La llengua habitual d'Horitzó és el català, però també s'accepten articles en espanyol, portuguès, francès, italià, occità i anglès. La publicació no comparteix necessàriament totes les opinions expressades als articles.

S'edita per l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB)  
c/Diputació 231 - 08007, Barcelona.  
Tel. 93 454 19 63 - [horitzo@iscreb.org](mailto:horitzo@iscreb.org),  
[horitzo.direccio@iscreb.org](mailto:horitzo.direccio@iscreb.org)  
Facebook: [/iscreb](https://www.facebook.com/iscreb)  
Twitter: [@iscreb](https://twitter.com/iscreb)  
Instagram: [@iscreb\\_oficial](https://www.instagram.com/iscreb_oficial)

[is]creb

Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona

# ÍNDEX

## ARTICLES

- 10 **ALGUNOS PROLEGÓMENOS A UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN A LA ALTURA DEL PRESENTE**  
Miguel García-Baró
- 20 **LA SACRALITAT DE LA NATURALESA: UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÒGICA**  
Francesc-Xavier Marín
- 35 **LA RELIGIÓ LÍQUIDA**  
Jordi Corominas
- 55 **LOUIS MASSIGNON AND MARY KAHIL: A SPIRITUAL ENCOUNTER**  
Agnes Wilkins
- 68 **SOBRE L'IMAGINARI CRISTIÀ;**  
Pere Lluís
- 74 **EROS, COS I EUCARISTIA**  
Emmanuel Falque
- 89 **IN MEMORIAM: DENIS EDWARDS (1943-2019)**  
Ricard Casadesús
- 92 **Crec recordar. Memòries**  
Maria Forteza
- 94 **La religió de l'ateu**  
Ester Busquets
- 96 **Historia literaria del Antiguo Testamento. Una Introducció**  
Rosa Maria Boixareu
- 98 **La natura exposada**  
Maria Arquer
- 99 **Islam and Muslims in the West**  
Rosa Martínez
- 101 **La naturaleza de la doctrina**  
Roberto Casas
- 103 **Pensar el hombre. La teología ante los nuevos planteamientos antropológicos**  
Marc Mercadé
- 105 **Variedades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana**  
Juan Manuel Cincunegui
- 108 **De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios**  
Andreu Grau

## RECENSIONES

### Horitzó

Quan em diuen «horitzó», com m'inviten a pensar!  
Mentre escric aquest poema, evoco el pare  
del fill pròdig, escrutant des del terrat de casa  
l'horitzó per si hi veu el fill que va marxar.

Ha enviat molts servidors enllà  
perquè en cerquessin arreu el rastre,  
i n'han tornat amb notícies de costums sorprenents,  
de meravelles magnífiques, de terres ignorades,  
de sabers insospitats, de monstres inclements,  
però sense cap notícia del fill que buscaven.

I cada vespre puja i sotja amb àvida atenció  
fins que els caminants es difuminen en ombres esbravades,  
i quan s'adorm somia encara l'horitzó  
–la seva obsessió, la seva íntima pregària.

No és l'horitzó de l'aventura, del viatger, del navegant,  
del savi curiós, de l'explorador anhelant,  
ni de la fantasia de fugir cap a algun lloc remot.  
Del que hi ha més enllà ja ho sap gairebé tot,  
li ho han dit gairebé tot, menys el que ell està buscant.

És l'horitzó d'un amor trencat  
que encara creu, resisteix i persevera,  
que sap que algun dia hi haurà el retrobament,  
i s'il·luminarà el camí i fructificarà l'espera.

I en aquest amor sent tots els altres horitzons  
que eixamplen l'univers i que enriqueixen la vida:  
el del que camina per amor,  
el del que estudia per amor,  
el del que cerca per amor.  
I els horitzons sense amor li semblen  
dispersió, futilitat, distracció, fugida.

*David Jou*



# EDITORIAL

**T**enim el goig de presentar Horitzó. Revista de Ciències de la Religió, publicació anual de caràcter interdisciplinari de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB), que vol oferir articles en el camp de les Ciències de la Religió.

Aquesta publicació neix amb la voluntat de contribuir a l'aprofundiment del fet religiós des d'una perspectiva acadèmica. Volem que la revista pugui ser un lloc de trobada i de diàleg que ajudi a comprendre la diversitat i la complexitat del fet religiós.

Els darrers decennis estem copsant com la religió, expressada a través de les múltiples confessions religioses, lluny de desaparèixer tal i com pronosticaven els defensors de la modernitat a mitjan segle xx, es va reconfigurant i transformant en multitud d'ofertes de sentit, els «nombrosos altars de la modernitat» que esmenta Peter L. Berger en la seva obra recent. A més, el nostre entorn social ja fa temps que acull una gran diversitat de confessions religioses arran dels processos migratoris que vivim en el nostre món globalitzat, la qual cosa posa en evidència la riquesa del fet religiós i de les recerques espirituals de la humanitat. De fet, la dimensió espiritual i religiosa es va manifestant com un dels aspectes que constitueixen l'ésser humà, o, si més no, com a quelcom que pot arribar a configurar la pròpia vida i que té una incidència remarcable en la convivència pacífica de la nostra societat, si és viscuda (fe) i compresa (raó). Així, l'horitzó esdevé un bon símbol per indicar aquesta dinàmica de recerca i transcendència que vivim els humans i que ens empeny sempre més enllà, que ens fa éssers inquietos, cercadors de sentit i perseguidors d'utopies.

D'altra banda, també som conscients que no tots els apropaments al fet religiós contribueixen a comprendre'l. En el nostre entorn sovint es cerca la immediatesa, la resposta fàcilment assequible i sembla que no hi ha espai ni temps per a la reflexió pausada. És per aquest motiu que la revista vol fer una aproximació acadèmica i científica, de la mà de les diverses ciències de la religió: filosofia, fenomenologia, psicologia, sociologia, antropologia, ètica, filologia... La mirada a una realitat tan complexa com és el fet religiós cal que es dugui a terme interdisciplinàriament, acollint i deixant-se interpel·lar per la perspectiva de l'altre, que sovint desvetlla aspectes, intuïcions... que segurament mai no podríem arribar a sospitar.

Volem manifestar el nostre agraïment per tota la tasca del consell de redacció a l'hora de fer possible aquest projecte, i també per la bona acollida que ha tingut per part de tots els membres del comitè científic. Finalment, ens cal expressar també el nostre reconeixement a tots els autors dels articles i les recensions del primer número que teniu a les vostres mans.



Photo by Matteo Rimoldi on Unsplash

# ALGUNOS PROLEGÓMENOS A UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN A LA ALTURA DEL PRESENTE

RESUMEN: La filosofía de la religión a la altura de nuestro tiempo no puede utilizar como su fundamento principal la llamada fenomenología de la religión, sino que debe basarse en la antropología metafísica, la cual, a su vez, se fundamenta en una fenomenología de la existencia donde el concepto de misterio es central.

PALABRAS CLAVE: La maldad en la historia, misterio, libertad, muerte y amor.

ABSTRACT: Up-to-date philosophy of religion cannot any longer using as its main basic tool the so-called phenomenology of religion, but must find its very foundation in metaphysical anthropology, which in its turn lays on a phenomenology of human existence where the capital notion is mystery.

KEYWORDS: Evil in history, mystery, freedom, death and love.

La tesis general de este ensayo es que la filosofía de la religión debe entenderse como filosofía primera, o sea, como otro nombre que recibe la filosofía primera cuando, elaborada simultáneamente en la forma de metafísica práctica y metafísica teórica, se introduce primero en el ámbito de lo teológico y sugiere luego evidentes aplicaciones y ampliaciones en el terreno de la interpretación de los hechos religiosos.

Esta posición mía, que he defendido con anterioridad en diversos modos y diferentes publicaciones, implica que hay un suelo descriptivo previo (la fenomenología de la religión y la historia comparada de las religiones, así como la antropología y la sociología de las religiones) para la propiamente dicha filosofía de la religión, pero que hoy ha de moverse en un terreno desde el que abundantes «hechos religiosos» (en el tratamiento que les dan las ciencias sociales mencionadas) tienen que considerarse definitivamente pertenecientes al pasado: formas embrionarias de lo que únicamente merece el título *religión*.

Naturalmente, esta posición no prejuzga (y mucho menos condena como no religiosas o meramente supersticiosas) las actitudes existenciales de nadie, incluso si se trata de grupos o individuos que explícitamente se reconocen aún miembros de iglesias que implícitamente son alcanzadas por las consecuencias críticas de lo que defienden.

La principal ventaja, en cuanto a lo público, de mi tesis es que impide ver en la *religión* –así, en general, como les gusta usar la palabra a sus debeladores– una potencia salvajemente ambigua,

extraordinariamente peligrosa para el avance de la justicia y la dicha. Lo cual no es despreciable dada la situación cultural de hoy.

## 1

La filosofía actual sobrelleva problemas de orden moral y político de terrible gravedad. Maestros decisivos no evitaron, por decirlo piadosamente, la crueldad apenas creíble que se desató sobre el mundo en el siglo xx y que aún en muchos sentidos no está controlada: esa crueldad que ha merecido en el último siglo, en la pluma de algún ensayista, el título de *cementerio del futuro*<sup>1</sup>.

Al elevar elocuentes lamentos sobre la carencia de espíritu, de profundidad, de anhelo de verdad que devastan nuestro mundo, no hay que perder de vista que, para muchos, aunque quizá no a flor de conciencia, la historia parece haber probado que las fuentes de la cultura europea habían de desembocar en los desastres contemporáneos. Pero es evidente que la crítica radical de esta opinión que flota en el ambiente y hace buscar a tantos en las culturas más ajenas al tronco de Europa restos de salvación, o bien deja a muchos en el nihilismo y la desesperanza, solo puede proceder creativamente de aquellas mismas fuentes y tradiciones a las que se acusa de responsables de todos los males. Únicamente en una atmósfera espiritual de respeto a las constituciones democráticas de los Estados, de búsqueda radical de la verdad y de anhelo eficaz de justicia y dicha se puede vivir una vida humana plena. Esta atmósfera tendrá que ser construida –quizá no debemos emplear aquí la palabra *reconstruida*–, si no queremos que la edad del ser humano quede abolida<sup>2</sup>.

## 2

La definición más sencilla y más completa de la filosofía tiendo yo a pensar que es la exclamación de Plotino: *to timiótaton*, «lo que más importa»<sup>3</sup>.

Ahora bien, es imprescindible distinguir la filosofía primera de las filosofías segundas, en un sentido que aún hoy es próximo al que daba Aristóteles a tales expresiones. Y sería un error de muy graves consecuencias suponer que la filosofía primera, lo que la tradición llama habitualmente metafísica, tiene poca repercusión en la vida humana y en el desarrollo de las sociedades.

Conserva aún hoy –y posiblemente hoy más que nunca– interés extraordinario la distinción peripatética entre una pluralidad de *virtudes intelectuales*, todas ellas separadas además de las *virtudes morales*. Las virtudes intelectuales (la sabiduría –o sea, el hábito metafísico teórico–, la ciencia, la prudencia –que ensancho hasta abarcar el hábito metafísico práctico) suponen las virtudes morales<sup>4</sup>.

¿Qué otra cosa puede ser la filosofía que un saber de fundamentación absoluta?<sup>5</sup> Pero, por otra parte, ¿cómo puede lograrse, en la perspectiva del sujeto, un saber de fundamentación absoluta si no practica un ejercicio moral de máxima radicalidad, es decir, si no decide seria y constantemente prescindir de entrada de cuantas tesis no pueda él salir en primera persona garante, responsable? Fun-

1 Pierre Bouretz, en el comienzo de su *Témoins du futur: philosophie et messianisme*, París, NRF Essais Gallimard, 2003 (trad. Alberto Sucasas: Madrid, Trotta, 2012).

2 Cfr. EMIL FACKENHEIM, *Reparar el mundo* (trad. Tania Checchi). Salamanca, Sígueme, 2008.

3 Cfr. *Enéadas* I, 3, 5.

4 Cfr. el libro VI de la *Ética Nicomaquea* y ya el inicio del libro II.

5 Edmund Husserl, ya así (*Wissenschaft aus absoluter Begründung*) en el § 1 de sus *Meditaciones cartesianas* (*Hua I*, 1950, p. 43) (trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1985).

damentación absoluta en sentido objetivo significa responsabilidad absoluta en sentido subjetivo, y es por este segundo por el que inevitablemente se debe comenzar.

La vida humana se logra o se malogra en la acción; pero la acción, que se refiere siempre de alguna manera a las cosas, a las demás personas y a mí mismo, no se lleva a cabo más que sobre lo que conocemos, o sea, sobre lo que creemos conocer. Hago lo que hago porque sé lo que sé, incluso si en ocasiones tengo la sorprendente impresión de que termino haciendo algo que no se ajusta del todo a lo que había decidido hacer en virtud de lo que suponía que sabía.

Esta situación revela que hay una acción que queda como al fondo de las que normalmente llamo mis acciones: la de creer una determinada verdad; creerla en serio, puesto que la vuelvo acción mía enseguida.

Existe un ideal no sometido a cambios, que piensa en cómo deberíamos haber aclarado hasta el fondo si nuestras creencias son o no verdaderas, antes de usarlas para actuar –y, al hacerlo, quizá malograr nuestra vida y perturbar la de los demás y estropear lo aún limpio del mundo en torno. La filosofía primera sencillamente propone vivir de pura verdad, e inmediatamente nos hace recapacitar en que no lo estamos haciendo todavía: en que permanecer en la actitud que ahora tenemos es injusto, irresponsable y, en definitiva, culpable. Y entendemos que este ideal evidente –evidente no quiere decir infinita y universalmente atractivo– reclama de nosotros una revolución en el acervo de nuestras creencias, y comprendemos que semejante revolución no va sostenida únicamente en un movimiento de curiosidad y ni siquiera en un gesto de científicos, sino que exige algo muy duro –y aún más necesario que duro– en el terreno de lo moral. Se trata de un modo básico de la conciencia del bien, que en este instante no pide obrar según probabilidades, rutinas ni ocurrencias interesantes para casos concretos, sino que demanda una detención completa de nuestra capacidad de seguir viviendo sin crítica de nosotros mismos. Aquí ocurre que *factus sum ipse mihi magna quaestio*<sup>6</sup>: que la realidad incita a la conciencia a que me vuelva yo todo abstención de mi prisa por existir sin crítica y me convierta enteramente en pregunta.

Hay una raíz común para la sabiduría metafísica teórica y para la prudencia entendida como sabiduría metafísica práctica. Debo vivir de verdades, debemos vivir de verdades. Estas verdades no puedo, no podemos, pensar que las tengo ya poseídas y apropiadas, porque jamás las he puesto en tela de juicio y porque ni siquiera sé, normalmente, cuándo y por qué las he adoptado para vivir.

Sin experiencia del error, que suele comportar la experiencia del fracaso y quizá la de la culpa, –y entonces también la del arrepentimiento y el remordimiento–, no es posible entender que hay que cambiar y, por cierto, no es posible llevar a cabo el imprescindible cambio. El mero fracaso introduce la experiencia del despecho y el miedo a que las cosas empeoren y ya no tengan remedio. Equivocarse teórica y prácticamente da miedo, aunque a veces no llegue a dar vergüenza en sentido moral. El miedo, el enojo, el afán de éxito impulsan a variar de estrategia, pero no llevan a la revolución epistémica y moral que exige la filosofía.

Pero, ¿a qué queda abandonada la cultura si desaparece la empresa filosófica? Lo que se pierde es en este caso la misma definición clásica de la naturaleza humana como *animal rationale*. El ser vivo cuya diferencia específica, o sea, cuya forma sustancial es *tener discurso*, renuncia a esta forma y se absorbe en su género, o sea, en la vida animal. Hay en este cuerpo, sangre, tierra, deseos y, sobre todo, particularidad, localismo, fragmentación de la sociedad hasta reducirse a las comunidades de sangre o los meros individuos. La razón ya solo es entonces el arma peculiar de los seres humanos para

conquistar la tierra, dominar al resto de los vivientes y luego hacer triunfar entre ellos a los vitalmente más plenos.

Es, por cierto, sorprendente que esta concepción de la historia, haciendo emerger la razón para luego reabsorberla en la vida de la *bestia rubia*, fue ya pensada a fondo en la sofisticada contemporánea de los socráticos de Atenas, y en sus derivas culturales, que a la larga parecen triunfar sobre la filosofía: en la tragedia reaccionaria de Sófocles y Eurípides, en la historiografía desesperanzada de Tucídides, en gran parte de la lírica y la novela helenísticas. Hay en estas manifestaciones maravillosas del espíritu un vaivén significativo entre el conservadurismo más duro y el escepticismo completo, pero hay casi siempre el desdén por la razón, por la que llaman *fría razón*.

### 3

Ahora bien, un ideal, por más relevancia cultural universal que posea, debe resonar en la persona singular como un deber o un anhelo o, mejor aún, como una tarea gozosa pero urgente y que le incumbe hasta el centro de sí misma, hagan lo que hagan los demás. El ideal debe tener su puerta de entrada en la vida concreta, aunque luego –o incluso antes– haya sido presentado ante esa vida con los prestigios de aquello que es lo único que puede remediar una catástrofe de retorno de la barbarie. He de ser yo mismo quien comprenda que la idea socrática de la filosofía me concierne en el centro del alma. Los motivos culturales de índole general no deciden el giro de nadie hacia un ideal, pero sí lo hace aquello que nos convierte en mera pregunta, en *magna quaestio*.

Hay que reconocer a la posición prefilosófica en la existencia una relevancia muy grande dentro de la misma filosofía, ya que han de nacer en ella los motivos que llevan a la existencia filosófica, y estos motivos pertenecen ya sin duda a esta misma. Hay en la mera vida natural factores de definitiva importancia filosófica, es decir, verdades y realidades, bienes y males que son por completo, absolutamente tales. De aquí que los antiguos no hayan cortado en dos al yo (yo cotidiano e ignorante y yo filosófico y poderosamente autoconsciente) sino que hayan hablado o de su ascenso y autotrascendencia –gracias, sobre todo, a *eros*, el amor– o de su capacidad para vivir en estadios diferentes, a veces paradójicamente simultáneos.

Una persona gira su existencia, su corazón, hacia el ideal de la plena verdad cuando comprende que su vida es breve y, por el momento, imperfecta, como hecha a mitad. Y cuando, además, experimenta que no debe, no quiere, ya no puede seguir viviendo como hasta el instante en que la vida misma lo pone en presencia de un *misterio* o, como decían los antiguos, en una *aporía* o en un *vértigo* del que no se encuentra modo de salir. No es mi voluntad de lucidez lo inicialmente más importante, sino aquello que la suscita desde fuera de mí, desde lo *otro* que yo.

Hay, para decirlo en otras palabras, un *maestro exterior* y *otro* cuya lección despierta a un segundo maestro, *interior* este y hasta *más yo que yo mismo*. Yo mismo, por cierto, soy el discípulo de estos dos maestros ejemplarmente exigentes –y elocuentísimos.

### 4

Siempre se pone en marcha el pensamiento, la razón, cuando se alza ante la vida o un *problema*, o un *enigma* o un *misterio*.

Seguramente no hay seres inmediatos que no sean una al menos de estas cosas, pero la rutina de lo cotidiano tiene siempre rebajados a fenómenos fáciles, sin problematicidad, a muchos de estos

<sup>6</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *Conf IV*, 4, 9.



seres próximos. Otras veces, en cambio, tropezamos con un obstáculo o advertimos una profundidad enigmática en algún ser, o una ajenidad casi absoluta, misteriosa, en cierto otro ser.

Hay que hablar en plural de los *misterios*, pero en verdad cuando uno se revela tiene tal índole que pone en pie o detiene la marcha entera de la vida: la absorbe, parece que ya no hay nada más que él, y, así, todo se ve a su luz o su negrura. El auténtico misterio ejerce de suyo la crítica radical y universal de la propia vida, y yo solo puedo obedecerlo pero no reemplazarlo por ninguna decisión mía. De aquí que solo la experiencia individual de un misterio, pero no las descripciones de él desde la vida de los otros, sea una revolución efectiva de la existencia.

Los problemas, los enigmas y los misterios son *indisponibles*, según el término abarcante de Jean-Yves Lacoste<sup>7</sup>; pero los misterios disponen de nosotros, nos derriban de nuestra vida, son el desastre que obliga a recomponerla. No es posible esperarlos, no es posible acogerlos, no es posible olvidarlos; y se pasa toda la vida interpretándolos, dándoles vueltas, haciendo que su exceso de sentido o de sinsentido baje a los hondones del alma, como decía Unamuno. Nos acompañan ya siempre y no hay procedimiento técnico para deshacerlos. Existen, por cierto, diferencias muy grandes entre unos y otros misterios, e ignoramos cuántos hay y cuántos más se nos revelarán –en vida o en muerte.

Lo aporético de un misterio es precisamente que no puedo de ninguna manera seguir viviendo tras su encuentro como venía viviendo antes, en la ingenuidad y la ignorancia de su no revelación. Queda, desde luego, en mi mano un buen margen para hacer cosas diferentes, diversos movimientos de la existencia a propósito de un solo y mismo misterio. De hecho, ocurre además que es con la manifestación del primero como llego yo (como llegamos todos) a la libertad.

Consideremos el primer misterio –primero en el orden del descubrimiento, se entiende. Ha de ser necesariamente uno muy determinado, aunque pueda suceder que muchas personas digan no guardar un recuerdo claro de él o hasta no haberlo experimentado sino muy tarde o nunca. Pero estas declaraciones sorprendentes tienen más que ver con el ocultamiento o represión que ejercemos sobre nuestras penas y aporías que con la verdad.

En la actitud o posición o estadio ingenuo, natural de la vida no se nos ocurre que toda ella se ponga radicalmente en cuestión y tengamos a la fuerza que pensar –aunque nuestro primer pensamiento quizá sea la huida de todo pensamiento– más que si caemos en la cuenta de que no nos sobra el tiempo, de que es urgente, para ya mismo, intentar solucionar algo que ha aventado, como un vendaval, todo el sentido cotidiano de las cosas. La experiencia del misterio inicial en el orden del conocimiento nos sume de improviso en *el tiempo breve* y en la urgencia de abrirnos una vía a través de algo que nos traspasa y nos supera; o sea, nos vemos introducidos pasivamente en que el tiempo, esta materia esencial de nuestra vida, es *breve e irreversible*.

La ocasión concreta no importa y, sobre todo, no puede decidirla la filosofía. Pero el resultado transcendental es el final del juego, el comienzo de la vida en serio y, sobre todo, un cambio radical en el afecto básico con el que se vive: la existencia humana está soportada e invadida por el *misterio*, y uno de los rasgos de este es que atrae la mirada de la inteligencia como un abismo atrae y repele el desequilibrio del cuerpo asomado a él. No cabe olvidar algo en lo que, sin embargo, no se quiere pensar e incluso se logra no pensar –pero el sabor de la vida ya no es el mismo: ahora el juego se ha convertido en *pasatiempo* y *distracción* que interrumpe la seriedad y las prisas de las horas corrientes, convertidas por eso, de alguna manera, en horas de *labor*.

Todo vivir debe estar sometido a un final para ser soportable. Vivir con muerte es terrible, pero

vivir sin muerte lo es aún más.

¿Qué significa entonces *ser*? Si esta pinza de congoja me duele y me rebelo, y en vez de comprender mi vida como un don la veo de pronto, viniendo yo directamente del juego, como una condena, ¿qué es lo que quiero, ya que rechazo tan desde el fondo de mi corazón vivir en la congoja? Pero si ignoro qué es *ser*, no menos ignoro –y esto es más misterioso todavía– qué es lo que anhelo, qué es la dicha, o sea, qué es el *bien*.

La primera pregunta de la filosofía, cuando nació milagrosamente en la cabeza de Anaximandro en Mileto, fue la referida al ser. Pero aún es más profunda la que se refiere al bien. No sé qué es existir, pero menos aún sé qué es lo que quiero y qué figura tendría la felicidad perfecta. Porque el bien y su sentido importan más que nada, es por lo que también importan el ser y sus modos. Fue en Sócrates donde esta cuestión logró por fin la crítica radical de la actitud que se deja vivir la vida sin pensar.

En el comienzo de la obra que incorporaba su vida entera a las letras, *La estrella de la redención*, Franz Rosenzweig describió la congoja como paso necesario para que un ser humano lo sea integralmente. Rosenzweig parafrasea el *Fausto* y la noche de Walpurgis y menciona, desde luego, la redoma de veneno –que no precisamente de socrática cicuta– de la que se piensa por un momento echar mano; pero enseguida alaba cómo el niño –y el Fausto– decide siempre de hecho vivir. El ser humano, impulsado por la muerte, no rechaza la vida sino que la emprende, y si la muerte lo ilumina además de empujarlo, la emprende apasionadamente. La muerte justifica que Dios pronuncie un exaltado *my bien* sobre la obra suya en el sexto día de la Creación: el ser humano. No explica, sin embargo, Rosenzweig por qué en medio de la congoja es sensato esperar algo de la vida y tener paciencia con ella. No es simplemente porque el misterio del ser y el misterio del bien sean apasionantes para ser explorados ya siempre, hasta la muerte y más allá de ella. De hecho, si el misterio se resolviera y se solucionara, no llegaría ni a la categoría de enigma, y una vida en la que hubiéramos adquirido ciencia y hasta técnica sobre la muerte se volvería un infierno y pura antvida. El misterio nos ha de acompañar ya siempre, pero no siempre de la misma manera ni mostrándonos el mismo rostro.

Rosenzweig se refiere, claro está, a cómo el ser humano escucha al final de la noche demoníaca el canto de la mañana de Pascua. Quizá esté recordando la maravillosa expresión que dio Fichte a la esperanza humana en las páginas finales de *El destino del hombre*: no nos ha de matar la muerte, sino una vida mucho más poderosa y vital que esta de ahora. Moriremos de exceso de vida, y quizá, por qué no, debamos morir así sucesivamente por vidas siempre más vivas, en un ascenso de plenitud inacabable.

Rosenzweig no da otra señal que justifique la maravillosa paciencia que tenemos con la vida desde la soledad de nuestra congoja, pero la hay. Si no cabía en la comprensión ni en el afecto del niño esta primera lección esencial que la realidad le da, queda él en secreto sabiendo que lo inesperable puede ocurrir una segunda vez. Ya pasó lo inconcebible y me transformó –sobre todo, me dejó en condición de trabajar yo mismo libremente mi vida, sobre la situación de raíz, de fondo, que es el misterio de la muerte, del ser y del bien; claro que no veo cómo podrá ocurrir, pero no puedo cerrar la puerta a que suceda una segunda vez algo análogo, o sea, la revelación de un nuevo misterio, la transformación de mi vida. Si ahora he nacido a la vida seria, puedo renacer a lo que no me es posible anticipar, pero que podría llamar, por qué no, una vida más llena de vida y de sentido y en la que la congoja ya no acompañe a la incesante experiencia radical y callada del primer misterio.

Emmanuel Levinas ha tratado de ofrecer una genealogía de la experiencia de la muerte con la que estoy en líneas generales de acuerdo –mi única leve discrepancia es que tiende a constreñir a una sola posibilidad la vía hacia el misterio. Lo hizo sobre todo en el extraordinario texto *El tiempo y lo otro*. La descripción parte de lo que llama *el dolor de la necesidad y del trabajo* –siempre hay en Levinas un

<sup>7</sup> Cfr. *Être en danger*, p. 42 (París: Cerf, 2011).



sesgo de comentario bíblico. El sufrimiento físico, por ejemplo, el del proletario en su fábrica, manifiesta cómo «el contenido del sufrimiento se confunde con la imposibilidad de desprenderse del sufrimiento. Hay en el sufrimiento cierta ausencia de refugio: es el hecho de estar directamente expuesto al ser. En este sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada; pero al mismo tiempo que hay en él la apelación a una nada imposible, hay también la proximidad de la muerte. No se trata solo del sentimiento y el conocimiento de que el sufrimiento puede terminar en la muerte. Es que el dolor comporta en sí como un paroxismo, como si fuera a producirse algo aún más desgarrador que el sufrimiento; como si, pese a la ausencia de toda dimensión de repliegue que es constitutiva del sufrimiento, hubiera todavía espacio libre para que algo más acontezca; como si aún tuviéramos que inquietarnos de algo más; como si estuviéramos en vísperas de un acontecimiento que está más allá de aquel que se revela hasta su fondo en el sufrimiento»<sup>8</sup>.

Estas expresiones van empezando a hacer plausible la más asombrosa definición de la metafísica que conozco, y que se debe al mismo Levinas. Como la muerte no es, desde luego, el ser, ni es tampoco nada, empieza a dibujarse su contorno como *otro, lo otro, una figura primordial de la alteridad*. La metafísica podría ser, si añado al menos otro segundo misterio al primero, *morir por lo invisible* y no mera teoría, ni siquiera mera sabiduría ni mera prudencia o sabiduría práctica. Pero aún no he recurrido a ese segundo misterio, y, por tanto, a lo que hasta cierto punto pueda justificar esta concepción de la metafísica –que tantos considerarían una exageración más de la pluma casi rusa de Levinas<sup>9</sup>.

León Chestov, en su exaltado ensayo sobre las ideas contenidas en el arte de Dostoievski, titulado *Las revelaciones de la muerte*, prefiere dejar en el misterio qué hay en nuestro recorrido por el mundo de la vida natural que nos presta ojos para el envés de las cosas porque nos hace abstenernos de tomar como de veras real su haz abierto y franco. A veces sucede en algunos hombres clarividentes esta revolución, y Chestov no acepta que el casi fusilamiento de Dostoievski ni sus experiencias concretas en la Casa de los Muertos sean lo que motivó la mirada tan penetrante del artista. Pero no hay que creer que la maravilla inquietante de su literatura sea tan excepcional, porque lo que caracteriza la historia es precisamente que *con un arte admirable, casi humano, consciente, borra los rastros de cuanto en el mundo sobreviene de extraño, de extraordinario*<sup>10</sup>, mientras que, en cambio, *Dios no exige más que lo imposible*<sup>11</sup>. En la medida en que hay un rincón en el fondo del espíritu con el que toca Dios, ha de haber en cada ser humano un *impulso interior más allá de los límites de la experiencia posible*, que, para que nadie lo confunda con la subjetividad transcendental de kantianos, idealistas o fenomenólogos de estricta observancia husserliana, Chestov llama *residuo irracional* –al modo en que Rudolf Otto pone por encima de la razón y dándole materiales cierto sentir, o Unamuno califica de *contrarracional* el órgano metafísico que es este anhelo, este impulso interior.

Lo que un Husserl describe con palabras académicas y científicas, Chestov lo ha experimentado en un modo más patético: «Es necesario un esfuerzo verdaderamente sobrenatural para que el hombre tenga la audacia de oponer su yo al universo, a la naturaleza, a la suprema evidencia: el Todo no quiere preocuparse de mí, pero yo no quiero contar con el Todo»<sup>12</sup>. Husserl hubiera preferido decir que la suprema evidencia es justamente la posibilidad de esta audacia, y luego es también todo lo que descubrimos tras haber pasado por este trance de ansia. El hombre del subsuelo, el que ve todo como si la

muerte se lo hubiera ya llevado, «quiere ardientemente, apasionadamente, locamente, pero no sabe lo que quiere ni lo sabrá nunca»<sup>13</sup>.

Estos intentos de penetrar el misterio de las revoluciones de la vida no confirman la demasiado famosa descripción que Martin Heidegger hizo de la *angustia*<sup>14</sup>, porque no es que de repente se vislumbre la insignificancia de todo, sino que se atisba que la experiencia de todo recela, como muy dentro de nosotros, las claves de tanto sentido como hay en el mundo. ¿Cómo va a parecer de repente insignificante la trama del mundo y de nuestra vida, cuando de lo que se trata es más bien de sentir la congoja de su contingencia y, a la vez, el misterio que quizá haya tras ella?

Aun si se debe en la mayor parte el sentido de las cosas al sujeto, hay otra parte nuclear de ellas mismas que desde el principio rige en el conocimiento del sujeto o, por lo menos, lucha contra su probable pretensión omniabarcante. Hay, pues, que reconocer, que existe un cierto *logos* de las cosas que está en correlación con el *logos* de la subjetividad –entendido todo ello esencial y no fácticamente; pero correlación no es coincidencia, sino algo análogo a una armonización maravillosa, mejor dicho, misteriosa. Conocemos tanto las cosas como el funcionamiento del sujeto: creer que solo conozco la cosa es dejar en un anonimato prefilosófico todo aquello en el resultado del conocimiento que es aportación subjetiva (intersubjetiva). He llamado a esto *reísmo*, porque no puedo identificarlo con ningún realismo, y ya se ve que tampoco puedo solaparlo con el idealismo. Y he dejado entrever que mi propio acercamiento a esta raíz del misterio del conocimiento es más platónica que aristotélica o fichteana.

Las pasadas averiguaciones muestran con claridad rotunda que hay que tomar con cautela la tesis de Aristóteles que afirma que no coinciden *lo primero para nosotros* y *lo primero en sí o según la naturaleza*. Más bien hay necesidad de un cierto movimiento de ida y vuelta: tiene una importancia radical, tiene un significado quizá inagotable nuestra instalación original en la realidad; pero enseguida queda cubierta por capas múltiples de interpretación que darán luego a la filosofía arduo trabajo para ir las reduciendo o poniendo entre paréntesis. Nada tan difícil como *desaprender* lo que no necesariamente está bien, según el certero dicho de los antiguos cínicos. Y solo una vez que hayamos podido captar el sentido, la relativa legitimidad y la relativa no-verdad de esta acumulación de interpretaciones, podemos proceder a describir con precisión el terreno de lo originario. En esta segunda tarea filosófica aparecerá seguramente la tercera: la de investigar las fuentes de la posibilidad, de la realidad y del sentido de eso originario en que nacimos y que se nos fue olvidando en el habla y el roce cotidiano con los demás y, en menor medida, con cosas y sucesos.

## 5

Pasemos, finalmente, a considerar algunos aspectos del que debo denominar misterio segundo de la vida humana. Por cierto, si el primero permite vislumbrar una cierta figura de la divinidad como *Señor del ser*, conforme a la expresión de Schelling, este segundo abre a la posibilidad del monoteísmo ético (y otro posterior, que aquí no podré considerar, a la del cristianismo como especie del monoteísmo ético).

No tiene por qué ocurrir que el sufrimiento del otro traicionado enseguida levante la conciencia de culpa, pero, por lo regular, con el paso del tiempo, a la vista de la desgracia evidente que se ha causado, se revelará el mandamiento ético capital: que no hay que dañar a nadie, *pase lo que pase*, o sea, que hay fuera de mí, más como *tú ajeno* que como *alter ego*, una realidad misteriosamente santa, que me manda sin condiciones cuidado, supresión de toda violencia, amor ético. Me enseña así la lección de

<sup>8</sup> *Le temps et l'autre*, pp. 55s. París: PUF, <sup>4</sup>1991 trad. mía.

<sup>9</sup> *Totalité et infini*, p. 23 La Haya: Martinus Nijhoff, <sup>2</sup>1971.

<sup>10</sup> P. 24 Buenos Aires: Carro de Heno, <sup>2</sup>2016.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 35.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 43.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, pp. 60s.

<sup>14</sup> *Ser y tiempo*, § 40.

que la muerte no es el único misterio, sino que superior a ella llega el misterio del amor ético. Y cuando esta revelación –tal es el nombre que los eminentes filósofos de inspiración judía del último siglo han dado a este acontecimiento– surge, una persona comienza a reflexionar con la suficiente profundidad en la calidad y la abundancia de los dones de amor que ha recibido ya antes. La responsabilidad hacia lo futuro se carga con el sentido y el peso del arrepentimiento; y aunque no se haya podido desvelar el entero sentido de la muerte, está uno preparado ya para morir por el otro, para *morir por lo invisible*.

El encuentro interpersonal se halla teñido, pues, de la melancolía de no estar nunca a la altura no ya del enigma presente en el otro, sino incluso del misterio de bien que se manifiesta en su llegada. Sea él como sea moralmente, encarna el mandamiento, es el enviado profético del *bien perfecto*. Y yo, que no soy bueno, concibo ahora la plena idea de la vida en la responsabilidad, y empiezo en serio a ocuparme con la labor infinita de Sócrates.

Caben pocas dudas respecto de que el sentimiento originario de lo real se podría describir con la fórmula con la que Schleiermacher describía en su madurez la base de toda religión: *dependencia absoluta* de este mínimo ser que cada uno somos. La realidad en total nos abarca, nos lleva, nos pone en ella, nos sostiene, nos mata; nosotros somos como la hierba de primavera, como la caña al borde de la rambla. Miramos luego la diferencia abismal entre unas y otras vidas humanas: desdichas insoportables en unas, riquezas de todo orden en otras; brevedad espantosa o no menos espantosa longevidad; el azar del paisaje y la lengua que nos reciben al nacer; el azar aún más enigmático de la época que nos toca en suerte. Lo absoluto nos rodea y nos domina y se manifiesta como capricho o, mejor expresado, como un despliegue de caprichos poderosos, inmortales, universales, que están en pugna entre ellos y de los que somos nosotros como juguetes queridos o desechados. Hay por todas partes divinidades que se hacen patentes en su apoderarse de nosotros: la enfermedad, la pasión; en general, como se dice tan apropiadamente en el griego antiguo, el *entusiasmo*.

Sin embargo, plantear hasta el final la cuestión del mal es la vía necesaria para poder reflexionar sobre la realidad, la razón y la libertad de una manera infinitamente más honda.

Sócrates puede pensar simultáneamente que la verdad está en el fondo del alma y que el trato con los otros seres humanos es imprescindible para que aflore ese fondo tan lejano. En realidad, el mundo social no está organizado conforme a la verdad, aunque todos los que se hallan inmersos en él la lleven en los pliegues más recónditos, en las cavernas oscuras de su existencia. Por esto una persona no es ingenua e inocentemente libre, y también es por esto por lo que la vida humana corriente está llena hasta los bordes de ignorancia e incluso de mentira y, así, de violencia. Dejarse llevar por un mundo perverso y ciego termina por convertir a cualquiera en un cómplice más. Los deseos y los proyectos de todos, mientras no indagan radicalmente qué será en definitiva la verdad más importante, van desviados del objetivo que haría de cada vida y de cada sociedad un paraíso. No es simplemente pensando a solas como se actúa hacia el bien y la verdad, sino que la *praxis*, que normalmente se desenvuelve siempre en situaciones dialógicas, interpersonales, es la única vía hacia lo que el fondo desconocido del alma anhela sin buscarlo. Y así es como la sabiduría filosófica conserva beligerantemente la esperanza de un mundo mejor, que tiene que empezar por la crítica radical de lo que viene ocurriendo, pero no hay crítica radical más que si quien la ejerce vislumbra la luz del bien perfecto, la belleza oculta de la bondad, más bella que la belleza misma.

Levinas vio bien cómo el sentimiento de libertad del ser humano en medio de las realidades es necesariamente posterior al régimen mitológico de la existencia, o sea, al sentimiento de absoluta dependencia. Distinguió luego entre libertad que no reflexiona sobre su condición de responsable y aquella que sí lo hace. La auténtica filosofía nace de la *vergüenza* de habernos lanzado a las aguas de la tradición dentro de la cual nacimos, sin haber antes considerado si era bueno ese paso o si no había que tratar de quedarse al margen. Naturalmente, se replicará que no se nos dio tiempo para decidir y que el niño no es

capaz de ganarse por sus meras fuerzas y antes que todo la posibilidad de tal decisión. Pero es más verdad aún que nadie entra en la tradición del todo a ciegas. Hay siempre un breve instante en que lo que se nos impone pide, sin embargo, ser explícitamente aceptado por nosotros. Este instante, esta *diacronía* entre el asomar la imposición por la punta del presente y aceptarla y enseguida sin resistir o no aceptarla, es una señal elocuentísima de cuál es la auténtica naturaleza del ser humano. Esta mínima distensión del tiempo *ahora mismo*, en un *abrir y cerrar de ojos*, es, en el lenguaje del Levinas tardío, la *ex-cepción*<sup>15</sup>. Un ser humano es vida *racional* precisamente en tanto en cuanto es dentro del mundo esta clase de *ex-cepción* –podría también hablarse de *abs-tención*.

Lo que es de veras esencial es que la meditación libre sobre el bien que no se tiene –se está más bien en una vergonzosa distancia ignorante respecto de él– constituye el auténtico punto de partida de la metafísica. La investigación curiosa de los enigmas de la realidad tiene que dejar paso a este otro género de indagación, que compromete la vida entera incluso si no puede convertirse nunca del todo en hábito o carácter o casa que definitivamente habitemos. Hasta Sócrates tenía que combatir a diario contra la rutina de creer que se ha estabilizado la propia vida en tan alto nivel de amor a la verdad y apego a sus consecuencias.

Miguel García-Baró i López  
Universidad Pontificia de Comillas  
mgbaro@comillas.edu

<sup>15</sup> Aunque este término esté sobre todo presente en *Autrement que être ou au-delà de l'essence* [1974], tiene un papel fundamental desde el comienzo del trabajo en que se ponen las bases del pensamiento desarrollado luego en toda la obra de Levinas: *De l'existence à l'existant* [1947].

# LA SACRALITAT DE LA NATURESA: UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÒGICA

RESUM: Abans de ser objecte de cimeres sobre el clima o de declaracions de drets, la naturalesa va ser un dels àmbits privilegiats de reflexió i meditació sobre la dimensió sagrada de l'existència. En aquest article explorarem, amb l'ajuda del mètode fenomenològic, dos àmbits que estan estretament vinculats. En primer lloc, l'evolució moderna cap a la proposta d'uns postulats ecològics que propugnen la protecció de la naturalesa com a llar de la biodiversitat. En un segon moment, apel·lant a la perspectiva de les ciències de la religió, mostrarem la confluència del simbolisme que veu en les muntanyes el centre del món i la tesi, encara més contundent, que entén que les muntanyes són sagrades. El debat sobre la sacralitat de la naturalesa continua ben viu.

MOTS CLAU: naturalesa; sacralitat; muntanya.

ABSTRACT: Before being the subject of climate summits or declarations of rights, nature was one of the privileged areas of reflection and meditation on the sacred dimension of existence. In this paper, we will explore, with the help of the phenomenological method, two areas that are closely related. First, the modern evolution towards the proposal of ecological postulates that advocates the protection of nature as a home of biodiversity. Second, we appealing to the Religious Sciences view; we will show the confluence of the symbolism that sees the mountains as the centre of the world, and a stronger conviction of which understanding the mountains as sacred spaces. The discussion about the sacrality of nature is still alive.

KEYWORDS: nature; sacred; mountain.

## 1. De l'explotació de la naturalesa a la defensa ecològica

Assistim, en les societats occidentals, a un joc incessant de desencantaments i de reencantaments que troba en la naturalesa un àmbit privilegiat de reflexió<sup>1</sup>. L'interès per l'alimentació biològica, les cures naturals, el creixement sostenible o el lleure ecològic palesen la voluntat de recuperar una

harmonia reparadora amb la naturalesa<sup>2</sup>. Malgrat els crítics que hi denuncien un fetitxisme verd<sup>3</sup>, sembla que el moviment ecologista és imparabile també des de la perspectiva de les religions<sup>4</sup>. Esbrinar com s'ha produït aquest procés ens porta a explorar el canvi de perspectiva sobre les relacions entre els éssers humans i la naturalesa.

La contundent intervenció humana sobre la realitat ha comportat històricament tota mena de disfuncions. Des de la revolució industrial aquests efectes es manifesten d'una manera especial en forma de sobreexplotació dels recursos naturals, degradació dels ecosistemes, reducció dràstica de la biodiversitat, extensió de la contaminació o difícil gestió dels residus. Tot plegat ha fet que alguns considerin que no es exacte dir que l'actuació humana simplement degrada la naturalesa sinó que cal afirmar que assistim a la seva fi<sup>5</sup>. S'ha estès la idea segons la qual l'actual capacitat humana d'intervenir negativament sobre els ecosistemes no troba cap referent històric anterior, en gran part perquè l'arrogant antropocentrisme busca en el recurs a la tècnica una força de transformació dels entorns que no deixa intacte cap àmbit<sup>6</sup>.

Un dels efectes més visibles d'aquest procés és la substitució progressiva del mot *nature* pel concepte de *biodiversitat*<sup>7</sup>. El discurs habitual sobre la biodiversitat assegura que la naturalesa s'em-pobreix per la desaparició d'espècies, de manera que cal intervenir preservativament. Ja no es tracta d'actuar sobre la naturalesa posant-la al nostre servei sinó, d'alguna manera, de posar-nos al servei de la diversitat natural.

Malgrat la polisèmia del concepte, tots els autors que defensen la biodiversitat concorden a denunciar una perspectiva economicista que veu en la naturalesa només una font de recursos per explotar. Més enllà d'aquesta idea compartida imperen els matisos: n'hi ha alguns que posen l'accent en la constatació que el capitalisme lliberal sembla incompatible amb la preservació d'una «nature natural»<sup>8</sup>. N'hi ha d'altres que es queixen que una imatge idealitzada de la naturalesa ens dificulta l'acceptació dels seus efectes perturbadors per a la vida humana<sup>9</sup>. Uns altres, encara, equiparen l'ecologisme amb una mena d'antropologia antihumanista<sup>10</sup>. Els defensors del paradigma mediambientalista defensen, per la seva banda, que el focus ha de posar-se en la defensa de la naturalesa a través de la gestió humana<sup>11</sup>.

2 B. SAJALOLI, E. GRÉSSILLON (dir.), *Le Sacre de la Nature*, París: Presses Universitaires Panthéon Sorbonne, 2016; B. SAJALOLI, E. GRÉSSILLON (dir.), *Par bois, monts et marais. De l'ici-bas à l'au-delà*, París: Presses Universitaires Panthéon Sorbonne, 2017; F. TERRASSON, *La civilisation anti-nature : on ne peut vivre en parenté avec la nature sans comprendre ce que nous sommes*, París: Sang de la Terre, 2008; M. BILIMOFF, *Les plantes, les hommes et les dieux; enquête sur les plantes messagères*, Rennes: Ouest France, 2006; L. IMPELLUSO, *La nature et ses symboles*, París: Hazan, 2004; S. LAVIGNOTTE, *La décroissance est-elle souhaitable?*, París: Textuel, 2010.

3 L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique*, París: Grasset, 1992.

4 N. WIRZBA, *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age*, Nova York: Oxford University Press, 2003; J. BASTAIRE, *Pour un Christ vert*, París: Salvator, 2009; J.R. BERTRAND, C. MULLER, *Religions et territoires*, París: L'Harmattan, 1999; D. BOURG, P. ROCHE (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Ginebra: Labor et Fides, 2010.

5 F. TERRASSON, *En finir avec la nature*, Monaco: Éditions du Rocher, 2002.

6 J. ELLUL, *Le système technicien*, París: Le Cherche Midi, 2004.

7 C. AUBERTIN, *Représenter la nature? ONG et biodiversité*, Montpellier: IRD Éditions, 2005; E.O. WILSON, *The diversity of life*, Cambridge: Harvard University Press, 1992; E.O. WILSON, *In search of nature*, Washington: Island Press, 1996; E.O. WILSON, *The future of life*, Nova York: Knopf, 2002.

8 R. HAINARD, *Expansion et nature. Une morale à la mesure de notre puissance*, París: Le Courrier du Livre, 1972.

9 V. MARIS, *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, París: Seuil, 2018.

10 J.B. CALLICOT, «L'écologie déconstructiviste et la sociobiologie sapent-elles la *land ethic* leopoldienne?», *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n. 10 (2000), pp. 133-163.

11 D. FOREMAN, «Take back the conservation movement», *International Journal of Wilderness*, n. 12, (2006), pp. 4-31.

1 M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París: Gallimard, 1985; S. MOSCOVICI, *Réenchanter la nature*, La Tour d'Aigües: Editions de l'Aube, 2006.



Des del segle XIX s'ha passat d'un model de protecció de la natura basat en la no intervenció humana (reserves naturals) a un altre que proposa l'acció humana per tal de conservar la biodiversitat<sup>12</sup>. La proposta de creació d'espais protegits ha comptat amb no pocs detractors que entenen que evitar la presència humana no resol la qüestió de fons: l'acció pertorbadora dels éssers humans sobre la naturalesa<sup>13</sup>. També es critica que la tesi conservacionista es basa en la hipòtesi segons la qual hi hauria una superioritat en la naturalesa abandonada a la seva pròpia dinàmica. Aquests crítics fan notar que la biodiversitat natural gestionada pels éssers humans és, en realitat, una diversitat artificial<sup>14</sup>. La qüestió sembla gairebé metafísica: és encara natural una naturalesa protegida?, no seria el conservacionisme una forma de l'ànima de domesticar la naturalesa?, no es resol, tot plegat, en afirmar que la naturalesa té necessitat de l'ésser humà?<sup>15</sup>

Per als partidaris de la biodiversitat no es tracta de tenir por de la naturalesa sinó d'abandonar-la a la seva lliure evolució. Cal defensar la «naturalitat» de la naturalesa perquè els éssers humans no som necessaris per al seu bon desenvolupament. Contra l'artificialitat de la intervenció humana es defensa una mena de naturalesa espontània<sup>16</sup>. Es tracta, doncs, de defensar la naturalesa repensant la nostra relació amb ella, una relació que hauria de consistir en el valor de la no-acció<sup>17</sup>. I és que la naturalesa salvatge promou tota una sèrie de qualitats: suscita emocions profundes d'estat de plenitud, vivifica l'esperit, afavoreix la humilitat i proporciona refugi en clar contrast amb el ritme accelerat de la ciutat<sup>18</sup>. La naturalesa salvatge paradoxalment ens posa en contacte amb la humanitat que ens constitueix<sup>19</sup>. Perdent el contacte amb la naturalesa ens girem d'esquena a unes vivències espirituals que ens humanitzen. Entre una naturalesa controlada i una naturalesa menyspreada, per tant, hi ha l'opció d'una naturalesa respectada com a realitat sagrada.

### 1.1. La solidaritat socioecològica

Segurament el canvi vers una naturalesa entesa com un bé i no com un objecte s'inspira en la revolució que inaugura Durkheim. En efecte, el sociòleg francès afirma que la societat neix d'una eferescència col·lectiva consistent a sentir-se part d'una realitat que ens desborda i, alhora, ens aconsegueix. Les societats totèmiques que Durkheim estudia entenen la naturalesa com la dimensió sagrada de la coexistència social susceptible de manifestar-se en un paisatge, un animal o una planta, de manera anàloga a com les societats modernes focalitzen aquesta mateixa sensació en els actes cívics i en les manifestacions públiques. Sigui com sigui, el cas és que Durkheim no analitza la naturalesa des d'una perspectiva teològica (creació de Déu), ni estètica (objecte d'admiració) sinó sociològica: la naturalesa ens remet a una exterioritat necessària per a la constitució de la vida social<sup>20</sup>.

Sembla, doncs, que forma part del corpus inicial de la moderna sociologia la reflexió sobre la

solidaritat entre la societat i l'ecologia, és a dir, la intuïció que rere tot procés social hi ha una relació amb la naturalesa. Com és sabut, per a Durkheim la sociologia consisteix en les regles que regulen les relacions entre els éssers humans. Ara bé, contínuament recorda que els vincles interpersonals i grupals incorporen relacions materials naturals. Així, per exemple, el treball consisteix en una forma de relació amb la naturalesa que s'estén a una forma de relacions socials; i el parentiu consisteix en unes regles socials basades en la dimensió natural de la reproducció. Ara bé, per a Durkheim la religió no és una institució més al costat d'altres sinó la síntesi més completa de la dinàmica social. La lectura dels darrers textos de Durkheim posa en relleu aquesta connexió entre les ciències socials i l'antropologia de la religió a l'hora de constatar no només vincles entre els éssers humans sinó sobretot amb la naturalesa. És la religió entesa com a construcció d'una imatge compartida que permet postular que habitem un món en comú. És a dir, els fenòmens religiosos (que tenen a veure sempre amb la sacralitat) permeten establir un accés a la naturalesa que, perquè culmina en una dinàmica social, no pot ser reduïda a la condició de pur objecte. Sense religió podem relacionar-nos amb la naturalesa des de la perspectiva biològica (adquisició dels recursos necessaris per a la supervivència) o psicològica (admiració, temor...) però mai una relació social.

No perdem de vista que gran part de l'aproximació durkheimiana es basa en el treball de camp de l'etnografia del moment, que es concep com una psicologia comparada entre els pobles que viuen en «estat natural» i els pobles europeus. Criticant l'animisme que proposa Taylor (la tendència a atribuir a la naturalesa consciència i intencionalitat), o el totemisme de McLennan (el culte als animals i a les plantes) i la seva relectura per part de Frazer (l'organització social a partir de exogàmia), Durkheim es nega a percebre aquests fenòmens com a creences, és a dir, com a representacions falses del món. No es tracta de les creences en la naturalesa pròpies de l'animisme i del totemisme sinó de la seva moralització a través del concepte de sacralitat. Només així poden regular-se alhora les relacions socials i el tipus de tracte que hem de mantenir amb la naturalesa.

Hem passat, per tant, d'una antropologia de la religió a una antropologia de la naturalesa. L'anàlisi dels fets socials ens permet fer front a la naturalesa amb uns ulls nous: ja no es parla explícitament de la sacralitat en la naturalesa però es manté la idea segons la qual hi ha en la naturalesa quelcom que determina el nostre destí comú<sup>21</sup>.

En aquest plantejament plana la crítica a l'antropocentrisme modern: la naturalesa continua sent percebuda com a quelcom estrany, no ens hi identifiquem i tenim dificultats per acceptar que és necessària per a la dinàmica social. Aquesta qüestió és més transcendent que aquella que ens permetria establir si va ser el corrent nord-americà de la *wilderness* o la crítica filosòfica a la tecnologia allò que va encetar del debat sobre la naturalesa en tant que sagrada<sup>22</sup>. L'aportació més significativa de Durkheim consisteix a haver establert que la sociologia i l'ecologia posen els fets socials enfront d'una exterioritat constitutiva que és sagrada. No es tracta simplement de reconèixer que mantenim una relació de dependència respecte de la naturalesa sinó de confessar (contra el pressupòsit bàsic de la Modernitat) la pèrdua d'autonomia humana respecte d'una exterioritat. Ja no valen la defensa dràstica de la independència de l'ésser humà que el constitueix com a l'únic sobirà, ni una reivindicació acrítica de la sacralitat que nega la secularització, sinó que cal afirmar que la teoria social no ha d'estar lligada a la metafísica d'una autoritat transcendent però, alhora, que la realitat humana consisteix en l'hetero-

12 J.C. GÉNOT, A. SCHNITZLER, M. WINTZ, «Espaces protégés: de la gestion conservatoire vers la non-intervention», *Le Courrier de la nature*, n. 233 (2007), pp. 31-38.

13 F. TERRASSON, *La peur de la nature. Au plus profond de notre inconscient, les vraies causes de la destruction de la nature*, París: Sang de la Terre, 1988.

14 N. DUDLEY, *Authenticity in nature. Making choices about the naturalness of ecosystems*, Londres: Earthscan, 2011.

15 J.C. GÉNOT, *La nature malade de la gestion*, París: Sang de la Terre, 2008.

16 G.F. PETERKEN, *Natural Woodland. Ecology and conservation in northern temperate regions*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.

17 G. CLÉMENT, *Manifeste du tiers paysage*, París: Sujet/Objet, 2004.

18 C. LARRÈRE i R. LARRÈRE. *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, París: Aubier 1997; B. BOISSON, «Écopsychologie. Une histoire encore récente», *Silence*, n. 254 (2000), pp. 6-11.

19 H. JONAS, *El principio responsabilidad*, Barcelona: Herder, 1995.

20 E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París: PUF, 2013.

21 E. DURKHEIM i M. MAUSS, «De quelques formes primitives de classification», a M. Mauss, *Œuvres*, t. 2, París: Éditions de Minuit, 1968, pp. 13-89.

22 F.X. MARÍN, «Religiositat i ciutat tecnològica. Entre la idolatria i la profanació», a L. DUCH, M. FABRÉ, F.X. MARÍN, J.C. MÈLICH, F. TORRALBA, *Clarobscur de la ciutat tecnològica*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, pp. 87-127.

nomia. No es tracta de reactivar els esquemes tradicionals teològics (la naturalesa com a creació) sinó d'elaborar un model ecològic: més enllà de postular que en l'origen de la societat hi ha un contracte entre els individus o una raó deliberativa que ens permet establir un mínim denominador, l'ecologia ens recorda que les relacions socials depenen d'uns elements heterogenis a la pròpia societat. Cal aprendre a associar-se amb la naturalesa, descobrir-hi un principi de solidaritat socioecològic que constitueixi la base de la dinàmica col·lectiva dels éssers humans.

## 1.2. La naturalesa com a hierofania

Quan l'ecologia decideix no centrar-se en la lògica de la reparació dels efectes de la civilització tecnològica aflora automàticament la qüestió sobre la pertinença originària de l'ésser humà a la naturalesa. L'objectiu és que comprendre's com a éssers vius enmig dels altres éssers vius generi una transformació de l'univers simbòlic a través del qual ens referim a les nostres relacions amb la naturalesa. No es tracta simplement de reconèixer el valor intrínsec de l'entorn del qual formem part sinó de considerar la dimensió sagrada de la naturalesa que ens acull<sup>23</sup>.

La dicotomia sagrat/profà, inherent a les anàlisis de Roger Caillois i Mircea Eliade, entén que la naturalesa pot esdevenir una hierofania, és a dir, una expressió simbòlica de la relació entre allò visible i allò invisible, entre el món humà i la naturalesa<sup>24</sup>. Sense perdre de vista que aquest posicionament ha estat qualificat de panteista<sup>25</sup> i que ha estat denunciat com a una categorització que es troba a l'arrel de l'explotació de la naturalesa<sup>26</sup> o com una barreja de biològisme i teologia<sup>27</sup>, l'interessant és que aquest plantejament ens aboca a una alternativa: o la denúncia de l'ús restringit de la sacralitat habitual en els monoteïsmes, o la defensa d'una sacralitat extensa que ens remet a l'espiritualitat que es troba més enllà de la religió. Sigui com sigui, fins i tot els corrents més radicals de la *deep ecology* acaben apel·lant a la sacralitat: primer va ser la irrupció de la sacralitat còsmica a través de les hierofanies, després va ser l'època apofàtica d'una naturalesa reduïda a la lògica de la matematització, i ara ens trobem en el temps de la reformulació simbòlica de les nostres relacions amb la naturalesa. El moviment ecologista (amb les seves creences, coneixements i praxis) vol trobar el seu espai entre l'antropocentrisme que justificaria l'explotació il·limitada de la naturalesa i el biocentrisme que faria dels éssers humans una espècie més entre les altres.

Hi ha en tot plegat una crítica ètica de la Modernitat com a paradigma que es burla de les conseqüències de les seves accions i, basant-se en la secularització, negant la dimensió sagrada de la naturalesa<sup>28</sup>. Encara més, segons la concepció evolucionista se sobreentén que la defensa de la sacralitat de la naturalesa és característica de societats «primitives», «no evolucionades», «salvatges», «subdesenvolupades» atrapades en el sistema animista o totèmic. Segons aquesta concepció, aquells espais de la naturalesa que han preservat la dimensió sacral són percebuts com a refugis espirituals que planten cara a l'avenç profanador propi de la civilització. Entenem que, des d'una perspectiva genèrica, aquesta perspectiva crítica es fonamenta en dos grans models: el de la naturalesa salvatge per una banda, i el de la Mare Terra per una altra.

Per «naturalesa salvatge» entenem aquell moviment cultural originat a finals del XIX als Estats Units amb el nom de *wilderness*<sup>29</sup>. Tot un seguit d'autors van aconseguir que milions de nord-americans deixessin de percebre uns determinats territoris com a hostils per passar a ser viscuts com a amables a causa de la seva majestuositat. Evidentment trobem aquí, com a rerefons, la dialèctica fenomenològica entre el *mysterium tremendum* i el *mysterium fascinans* que havia popularitzat Rudolf Otto<sup>30</sup>. És a dir, aquells espais que fins llavors eren evitats com a amenaçadors ara, en raó de la seva sacralització, passen a ser inviolables perquè són l'oportunitat de viure-hi experiències espirituals<sup>31</sup>.

En aquesta transformació de la mirada sobre la naturalesa hi intervenen tant l'herència romàntica que considera la naturalesa com l'àmbit per excel·lència de les experiències espirituals<sup>32</sup>, com el mite nord-americà de l'espai de frontera en tant que identitat primigènica<sup>33</sup>. La *wilderness* apareix com a homenatge a la natura que van trobar els pioners que avançaven cap a l'oest. El més paradoxal d'aquest canvi de valor és, potser, que es declara la inviolabilitat de la naturalesa un cop ha estat dominada... Es tracta d'una relació nostàlgica perquè el respecte a la natura sorgeix de la progressiva presa de consciència del fet que està en perill. Un cop s'ha destruït una part de la naturalesa, se sacralitza la part que encara en queda, és a dir, que la profanació i la sacralització no es contraposen sinó que són complementàries. Sigui com sigui, el cas és que aquesta sacralització comporta una nova forma de relacionar-se amb la naturalesa<sup>34</sup>. Tanmateix, la qüestió fonamental continua oberta: atès que és la mateixa lògica del capitalisme allò que acaba establint la sacralitat de la naturalesa salvatge, podem postular que existeix una dimensió sagrada en la naturalesa més enllà del capitalisme<sup>35</sup>.

Pel que fa a la reivindicació de la Mare Terra, és obvi que s'acaba plasmant en un conjunt de pràctiques (coneixement de les plantes medicinals, estudi dels efectes dels cicles lunars, de les estacions i de les energies geodèsiques...), sovint vinculat a una concepció animista del món natural. Entre les comunitats quítxua i aimara es concreta en el culte a Pachamama, considerada el principi vital de tot plegat<sup>36</sup>. Veiem un exemple del que hi ha en joc en el fracàs de la conferència de Copenhaguen sobre el clima (2009) i la rèplica que diversos països del Sud van desplegar en la conferència mundial dels pobles sobre el canvi climàtic i els drets de la Mare Terra. El centenar de països reunits a Bolívia van fer pública la Declaració de Cochabamba (2010)<sup>37</sup>. Aquesta declaració incorpora la dimensió espiritual als enfocaments científics sobre l'emergència climàtica bo i apel·lant als drets de la Mare Terra. Segurament l'aspecte més innovador rau en la defensa del restabliment de l'harmonia amb la naturalesa a partir de l'harmonia entre els éssers humans, ja que l'equilibri natural no és possible sense l'equitat entre els éssers humans. Aquí l'ecologia ja no és simplement una resposta al problema dels éssers humans amb la naturalesa sinó dels humans entre ells a partir de l'acceptació d'una convivència gratuïta<sup>38</sup>.

Potser cap moviment com l'ecopsicologia exemplifica tota aquesta evolució. Robert Greenway impartia des de 1963 una sèrie de conferències al bell mig de la muntanya on s'optava per unir la cura

23 E. HUSSERL, *La Terre ne se meurt pas*, París: Éditions de Minuit, 1989; A. BERQUE, *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoûmène*, París: Gallimard, 1996.

24 M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, París: Payot, 1949.

25 J.J. WUNENBURGER, *Le sacré*, París: PUF, 2009.

26 J.P. DELÉAGE, *Une histoire de l'écologie*, París: Seuil, 1991; L. WHITE, «The Historical Roots of our Ecological Crisis», *Science*, n. 10 (1967), pp. 1203-1207.

27 A. ROGER, F. GUÉRY (dir.), *Maîtres et protecteurs de la nature*, Seyssel: Champ Vallon, 1991.

28 D. BOURG, PH. ROCH (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs?*, Ginebra: Labor et Fides, 2010; J. HART, *Sacramental Commons Christian Ecological Ethics*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2006.

29 R. NASH, *Wilderness and the American Mind*, 5a ed, New Haven: Yale University Press, 2014; W. CRONON (ed.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nova York: W.W. Norton, 1995; R.B. LEAL, *Wilderness in the Bible: Toward a Theology of Wilderness*, Nova York: Peter Lang, 2004.

30 R. OTTO, *Ensayos sobre lo numinoso*, Madrid: Trotta, 2009.

31 R. DE MILLER, *Le besoin de nature sauvage*, Saint Julien-en-Genevois: Jouvence, 2007.

32 M. LÖWY, R. SAYRE, *Révolte et mélancolie : le romantisme à contre-courant de la Modernité*, París: Payot, 1992.

33 F.J. TURNER, *The Frontier in American History*, Mineola/Nova York: Dover, 2010.

34 É. HACHE (dir.), *Cosmos, communautés, milieux*, París: Amsterdam, 2012.

35 I. STENGERS, PH. PIGNARRE, *La sorcellerie capitaliste*, París: La Découverte, 2007.

36 E. GUDYNAS, «Géographie de la critique. La Pacha Mama des Andes: plus qu'une conception de la nature», *La Revue des livres*, n. 4 (2012), pp. 68-73.

37 <[www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/desastres/cochabamba-1.pdf](http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/desastres/cochabamba-1.pdf)>

38 Ph. ARIÈS, *La simplicité volontaire contre le mythe de l'abondance*, París: Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2010.

de la Terra amb la cura de l'ésser humà<sup>39</sup>. Davant la crisi ecològica i humana, l'ecopsicologia es planteja quina ha de ser l'actuació de futur. La naturalesa està afectada profundament per l'acció humana, però allò que és rellevant és esbrinar l'impacte de tanta destrucció sobre l'ésser humà. Hi ha un problema psicològic a la base del comportament destructiu del nostre hàbitat. Vivim com si no hi hagués connexió amb la natura, com si el nostre estat mental no tingués res a veure amb la natura... Tanmateix, el nostre vincle amb la naturalesa és vital per a nosaltres i per a la mateixa naturalesa, ja que es tracta d'una interdependència. La natura és la llar de la psique humana<sup>40</sup>. La nostra psique individual és una manifestació de l'ànima de la naturalesa, de manera que guarir la terra i guarir l'ésser humà són indissociables.

En aquest sentit l'ecopsicologia és germana de la *deep ecology*<sup>41</sup>. Arne Naess convida cadascú a elaborar la pròpia *ecosofia*: la contemplació de la naturalesa ha de suscitar una reflexió sobre com vivim<sup>42</sup>. Naess parla d'un «jo ecològic» i no simplement un jo social. Aquest qüestionament ens ha de dur a un procés de transformació que inclogui una dimensió altruista<sup>43</sup>. No podem ser apàtics davant el sofriment de la natura que reprimim per no ser conscients de la destrucció que generem<sup>44</sup>. Per tant, l'atròfia emocional es troba en el cor de la crisi ecològica, i recuperar la dimensió afectiva és una manera de guarir la nostra relació amb la natura. Cal recuperar la vivència subjectiva d'estar en el món que genera el sentit del misteri, provoca la meravella i el temor, el sentiment d'unitat, la creença en un poder superior, o les experiències de bellesa, pau i goig. Són *peak experiences*, experiències espirituals que poden modificar les nostres actituds en vistes a un camí terapèutic expressat com a no-dualitat: sentiment de fusió o de dissolució en un Tot. Es tracta d'una vivència de la sacralitat<sup>45</sup>.

L'ecopsicologia condueix a experiències espirituals. Però es tracta d'una espiritualitat sense religió, conformada per hierofanies seculares. En tot cas, la sacralitat no és la intenció primària de l'ecopsicologia per bé que no l'exclou: es tracta bàsicament de l'experiència de l'ésser humà en lligam amb la naturalesa. No ofereix una creença, unes tradicions, uns rituals específics... sinó un accés a la pròpia intimitat<sup>46</sup>.

Hi ha uns clars antecedents d'aquesta mentalitat. Per a Ralph Waldo Emerson la naturalesa és una encarnació divina<sup>47</sup>; segons H.D. Thoreau la comunió amb la natura ens descobrirà la nostra autèntica realitat<sup>48</sup>; Albert Schweitzer, al seu torn, elabora una ètica basada en el respecte a totes les formes de vida que trobem en la naturalesa<sup>49</sup>. Tots tres proposen una vida d'admiració envers la naturalesa que es manifesta en l'admiració de saber-se part de quelcom que, alhora, ens transcendeix. La sacralitat de la naturalesa consisteix, per damunt de tot, en la seva dimensió relacional: la sacralitat de la transcendència de la naturalesa batega en la nostra immanència. Som davant una sacralitat participativa.

### 1.3. El reencantament de la naturalesa

Una idea força estesa considera que la ciència ha desencantat el món, ha expulsat la sacralitat de la naturalesa. També abunda la idea segons la qual l'ecologisme pretén reencantar el món. Recordem que, amb motiu de la cimera de la terra que va tenir lloc a Rio el 1992, es van reunir a Heidelberg un grup de premis Nobel que van denunciar «l'emergència d'una ideologia irracional que s'oposa al progrés científic i industrial tot dificultant el desenvolupament econòmic i social»<sup>50</sup>. Aquí s'explicita la crítica fonamental a la proposta de la sacralitat en la naturalesa: és una teoria irracional que s'oposa a intervenir en la natura. Se'n deriven unes qüestions de fons com són la idea que els monoteismes van expulsar la sacralitat de la naturalesa per tal de reafirmar la centralitat de la religió, o que l'ecologia es fonamenti en una sacralitat pagana com seria la proposta de Lovelock i Margulis quan van decidir anomenar Gaia (deessa de la terra) el seu model d'un planeta que s'autoregula<sup>51</sup>. Al capdavall, va ser una publicació sobre les deesses oblidades de la mitologia grega el que va suggerir el nom de Gaia per a la Terra<sup>52</sup> i no són pocs els científics que han reflexionat sobre les complexes relacions entre ciència i religió<sup>53</sup>. Ara bé, ens interessa, més aviat, la conseqüència ètica de la concepció que no veu oposició entre un enfocament que prové de la filosofia i la perspectiva de les ciències de la religió<sup>54</sup>. O, per concretar més, la dialèctica entre un model que pretén intervenir en la naturalesa a través de la tècnica i el punt de vista que veu en la naturalesa un misteri que l'ésser humà iniciat pot aspirar a aclarir<sup>55</sup>.

Observem que una confluència entre l'ecologisme i el feminisme es troba a l'origen de moviments com l'apel·lació a la Mare Terra en la primera Cimera sobre el medi ambient del Pobles de Color que va tenir lloc a Washington el 1991<sup>56</sup> o la *Prakriti* com a principi còsmic femení<sup>57</sup>... Tots comparteixen la substitució d'un paradigma mecanicista de la naturalesa per una visió orgànica de la qual se'n deriven imperatius ètics<sup>58</sup>. Aquests enfocaments holístics no es defineixen per un conjunt de creences sinó per unes actituds i uns comportaments envers allò que ens engloba<sup>59</sup> per bé que, en la majoria de les propostes, l'objectiu és restaurar l'ordre natural com si féssim el camí de retorn al jardí de l'Edèn<sup>60</sup>.

Es tracta de prendre consciència que la naturalesa és la nostra fixació material al món<sup>61</sup>. Els processos de desmitologització de la naturalesa ens han d'ajudar a repensar la nostra pertinença més enllà de la interpretació habitual del mandat diví de dominar la naturalesa (Gn 1,28)<sup>62</sup>. Hi ha una dimensió normativa: cal transformar la nostra relació a partir de la consciència de la nostra violació de l'harmonia

39 T. ROSZAK, *The Voice of the Earth*, Nova York: Simon & Schuster, 1992; T. ROSZAK, M. GOMES, A. KANNER (ed.), *Ecopsychology. Restoring the Earth, Healing the Mind*, San Francisco: Sierra Club Books, 1995.

40 R. GREENWAY, «The Ecopsychology Interview», *Ecopsychology* 1 (2009), pp. 47-52.

41 A. NAESS, *Vers l'écologie profonde. Entretiens avec David Rothenberg*, Marseille: Wildproject, 2009.

42 A. DRENGSON, B. DEVALI i M.A. SCHROLL, «The Deep Ecology Movement: Origins, Development, and Future Prospects», *International Journal of Transpersonal Studies*, n. 30 (2011), pp. 101-117.

43 A. NAESS, *Écologie, communauté et style de vie*, París: MF (Dehors), 2008.

44 J. MACY i M. YOUNG-BROWN, *Coming Back to Life: Practices to Re-Connect our Lives, our World*, Gabriola Island: New Society Publishers, 1998.

45 J.L. SWANSON, *Communing with Nature. A Guidebook for Enhancing your Relationship with the Living Earth*, Corvallis: Illahee Press, 2001.

46 M.J. RUST i N. TOTTON, *Vital Signs. Psychological Responses to Ecological Crisis*, Londres: Karnac Books 2012, pp. 149-161.

47 R.W. EMERSON, *La nature*, París: Allia, 2004.

48 H.D. THOREAU, *Walden*, Sant Cugat: Símbol editors, 2019.

49 A. SCHWEITZER, *Vivre. Paroles pour une éthique du temps présent*, París: Albin Michel, 1995; A. SCHWEITZER, *Une pure volonté de vie*. París: Van Dieren, 2002.

50 D. LECOURT, *Contre la peur, suivi de Critique de l'appel de Heidelberg*, París: Hachette, 1993, pp. 171-172.

51 J. LOVELOCK, *La Terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, París: Flammarion, 1993; J. LOVELOCK, *La Revanche de Gaïa*, París: J'ai Lu, 2008.

52 C. SPRETNAK, *Lost Goddesses of Early Greece*, Berkeley: Moon Books, 1978.

53 I.G. BARBOUR, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: Harper Collins Publishers Inc., 1997.

54 H.S. AFEISSA (dir.), *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, París, MF, 2009, pp. 55-79; M. MIDGLEY, *Gaïa: The New Big Idea*, Londres: Demos, 2001; M. MIDGLEY, «Gaian Thinking: Putting it all Together», a D. MIDGLEY (ed.), *The Essential Mary Midgley*, Londres/Nova York: Routledge, 2005, pp. 347-378.

55 P. HADOT, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, París: Gallimard, 2004.

56 Principles of Environmental Justice, <[www.ejnet.org/ej/principles.html](http://www.ejnet.org/ej/principles.html)>.

57 V. SHIVA, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Londres: Zed Books, 1988.

58 C. MERCHANT, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper and Row, 1980.

59 M. MIDGLEY, *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*, Londres/Nova York: Routledge, 2002.

60 C. MERCHANT, *Reinventing Eden. The Fate of Nature in Western Culture*, Londres/Nova York, Routledge, 2004; E. GRESILLON, T. ARRIF, «Du jardin d'Eden à la continuité naturelle: chemin d'un imaginaire de désenchantement?» *Cahiers d'ADES*, 8, 2012, pp. 133-145; D. WORSTER, *The Wealth of Nature. Environmental History and the Ecological Imagination*, Nova York: Oxford University Press, 1993, pp. 171-183.

61 P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, París: Aubier-Montaigne, 1960, pp. 324-325.

62 J.B. CALLICOTT, *Genèse*, Marseille: Wildproject, 2009; J.Ph. PIERRON, M.H. PARIZEAU (dir.), *Repenser la nature. Dialogue philosophique, Europem Asie, Amériques*, Laval: Presses Universitaires de Laval, 2012.



natural. Continuem parlant de la constitució hierofànica de la naturalesa, però ara des de la constatació de la seva fragilitat que ens convida a comprendre'ns ecofenomenològicament: traient a la llum la nostra condició com a part de la naturalesa redescobrirem la nostra humanitat. Preguntar-nos si existeix una sacralitat en la naturalesa equival, doncs, a intuir la dimensió espiritual present en l'ecologia. No es busca tant una sacralització de la naturalesa com espiritualitzar el nostre ser naturals de manera que, com sant Francesc, ens mostrem agermanats amb tot el cosmos o, com apunta l'evangeli, intuïm una lliçó espiritual en els lliris del camp i els ocells del cel (Mt 6, 26-31).

## 2. La muntanya com a naturalesa sacralitzada

Per a la mentalitat tradicional la naturalesa simbolitza les coordenades còsmiques. Així, seguint els camins naturals, intuïm la lògica de l'arquitectura universal. No ens podem orientar sense conèixer la *constitutio mundi*. Ara bé, potser en cap altre fenomen de la naturalesa com en la muntanya trobem reflectida la dialèctica constitutiva de la sacralitat: alhora espai de tancament o d'obertura, lloc de pas o límit que ens atura, frontera que separa/uneix la immanència i la transcendència a mig camí del cel i de la terra<sup>63</sup>. L'harmonia de la naturalesa com a creació s'emmiralla en la saviesa de Déu, el gran Arquitecte. La potència de l'univers es concentra en el centre que encarnen, per exemple, les muntanyes sagrades.

En continuïtat amb el plantejament que hem fet en la primera part del text, ara voldríem mostrar que el que hi ha en joc en parlar de la sacralitat de la naturalesa exemplificada en les muntanyes és una evolució altament significativa: si en un primer moment les muntanyes representen unes barreres naturals que per la seva elevació simbolitzen el contacte amb les divinitats, en un segon moment les mateixes muntanyes són divinitzades. Hem passat de parlar de la sacralitat de la naturalesa a fer-ho de la seva condició divina. Mostrarem aquest pas a partir de dues etapes: en primer lloc apel·lem a la fenomenologia de la religió per exemplificar alguns dels debats sobre la dimensió còsmica de les muntanyes sagrades; a continuació, presentarem el procés de divinització de les muntanyes a partir del cas concret de la tradició sobre les muntanyes alades.

### 2.1. La muntanya còsmica com a centre del món

Forma part constitutiva de la fenomenologia de la religió la idea segons la qual l'espai i el temps no són realitats homogènies, sinó que poden ser investides de potència en la mesura que esdevenen hierofànics. En aquest sentit, tot allò que és declarat sagrat s'identifica amb la realitat per excel·lència i s'entén, per tant, el desig humà de viure en contacte amb la realitat sagrada de la qual la naturalesa n'és un sacrament. Passar d'allò profà a allò sagrat és, doncs, l'expressió de la creença en dues possibilitats existencials, el cas més excel·lent del pas del caos al cosmos. Consagrar un espai equival a la repetició simbòlica de la cosmogonia, a l'erecció del centre del món que ens ha de possibilitar l'orientació<sup>64</sup>.

La muntanya còsmica, entesa com a *axis mundi*, no és sinó el símbol d'un llindar que ens permet accedir a les regions elevades on habiten els déus. Siguin l'Olimp o el Parnàs, l'Ararat i el Qâf, el Tabor, Garizim, el Carmel o el Gòlgota, el Kunlun, el Fuji, Athos o Montserrat, la lògica d'aquesta geografia mítica és la mateixa: disposem de la possibilitat, a través de l'accés a la naturalesa, d'entrar en comunió amb la sacralitat. El registre «natural» pot dur-nos a l'ordre «sobrenatural» simplement passant de la di-

mensió fàctica a la simbòlica. Volem exemplificar aquesta dinàmica a través de dos casos paradigmàtics de la tradició oriental com són el Meru i el Kailash. La seva verticalitat aclaparadora, els cims coberts de boira i neu han suggerit durant segles una aura numinosa: són el pilar, l'eix, l'escala, el pont que relliga els diferents nivells de la realitat còsmica.

#### 2.1.1. El mont Meru

Els himnes vèdics permeten fer-se una idea força precisa de la cosmogonia hindú i budista. En essència, les dades bàsiques apunten que el món constituïa una unitat indiferenciada submergida en les tenebres. Unes aigües de profunditat insondable, portadores del germen de vida, ho envoltaven tot. En un moment donat, del fons d'aquestes aigües originals en va ascendir una porció de terra i va anar creixent fins a esdevenir una muntanya que surava a la deriva. Llavors Indra, el cap dels déus, va intervenir en ordre a immobilitzar la muntanya. Per aconseguir-ho, va haver de matar el dimoni Vrta, símbol de la resistència al fet que el món fos habitable. En efecte, Vrta, descrit com a una serp, s'havia instal·lat a l'interior de la muntanya primitiva i en bloquejava els rius que hi estaven continguts. Esbotzant el cap de Vrta amb la seva arma de forma de llamp, Indra va fixar sòlidament la terra. Immediatament, les aigües que estaven contingudes a l'interior de la muntanya va brollar del cim i es van vessar en les quatre direccions còsmiques.

Un cop fixada, la muntanya va continuar creixent bo i elevant-se. D'aquesta manera, la muntanya va esdevenir l'eix primordial. El món humà, per tant, neix d'aquesta separació entre el cel (habitable dels déus) i la terra (casa humana). Tots els elements que des de l'origen estaven indiferenciats ara queden clarament diferenciats. S'havia passat del caos al cosmos. A la distinció entre el Cel i la Terra s'hi va afegir l'establiment del dia i de la nit. L'ordenació del món passa, doncs, per una divisió alhora espacial i temporal. L'element nuclear és, tanmateix, l'aparició de la muntanya que esdevé el centre estructurador del món, l'*omphalos* que facilita la vida humana.

Els Purana ens ofereixen indicacions suplementàries sobre aquesta cosmogènesi. La muntanya primitiva s'anomena Meru, Mehameru o Sumeru<sup>65</sup>. Té un color daurat i brilla resplendent. Al capdamunt de la muntanya creix l'arbre jambu de fruits grossos com elefants i també plantes de flaire penetrant. El déu Brahma hi té una llar flanquejada per les ciutats dels vuit guardians de l'espai. Les ànimes dels difunts hi esperen futures reencarnacions. Cal destacar que el Meru té una grandària enorme: fa 84 000 yojana d'altura i s'enfonsa 16 000 yojana sota terra. Té més amplada al cim que a la base, de manera que no sorprèn que els Purana comparin la terra amb un lotus del qual el Meru en seria la flor central.

En analogia amb el relat vèdic dels quatre rius que brollen del cim de la muntanya, el Vixnu Purana assegura que el riu Ganga, nascut del peu de Vixnu, envolta la ciutat de Brahma al cim del Meru, i després es divideix en quatre rius que s'obren camí en les quatre direccions còsmiques: el Sita (est), l'Alakananda (sud), el Chaksu (oest) i el Bhadra (nord). El Vixnu Purana menciona també quatre muntanyes sagrades al voltant del Meru (Mandara, Grandhamadana, Vipula i Suparsva) al cim de les quals hi creixen quatre arbres gegantins.

Segons el Mahabharata, hi ha quatre continents al voltant de la muntanya còsmica seguint els punts cardinals: al sud hi ha Jambudvipa, territori on habiten els éssers humans; al nord del Meru s'estén el país fantàstic d'Uttarakuru; a l'est i a l'oest s'ubiquen altres dues terres de les quals se'n sap ben poc. Aquesta distribució discrepa de la que ens proporcionen els Purana: el Meru està envoltat de set continents concèntrics separats els uns dels altres per oceans que proporcionen abundància perquè

63 S. BRUNET, D. JULIA, N. LEMAÎTRE (ed.), *Montagnes sacrées d'Europe*. París: Publications de la Sorbonne, 2005.

64 M. ELIADE, *El sagrat i el profà*, Barcelona: Fragmenta, 2012.

65 I.W. MABBETT, «The symbolism of Mount Meru», *History of Religions*, n. 23/1 (1983), pp. 64-83.

són d'aigua salada, suc de canya de sucre, vi, mantega fosa, llet quallada, llet i aigua dolça. El Meru s'alça al bell mig de Jambudvipa i està envoltat de sis massissos muntanyosos, de manera que queden clarament delimitats set territoris en total. Constatem, doncs, que no tot s'escapa en l'imaginari vertical (la muntanya còsmica com a eix que relliga el món inferior i el superior) sinó també n'hi ha un d'horitzontal basada en l'orientació que proporcionen els quatre punts cardinals.

És significatiu que el Meru tingui una representació imaginària en el mont Mandara. Segons la mitologia hindú, l'oceà de llet va adoptar un moviment giratori a causa del moviment del Mandara provocat per les lluites entre els dimonis i els déus, i el resultat en va ser un diluvi que va inundar tota la terra. Durant aquest diluvi es va perdre l'ambrosia com a beguda dels déus, de manera que Vixnu va comissionar un dels seus avatars, la tortuga Kurma, per localitzar-la i retornar-la al seu lloc originari.

Alguns d'aquests elements els trobem igualment en la cosmogonia budista que es basa també en la idea d'una muntanya central, Ri-rab, eix de l'univers i mitjà de comunicació entre la Terra i el Cel. Aquesta muntanya està envoltada de set cadenes orogràfiques concèntriques separades per oceans on es disposen, seguint els punts cardinals, quatre continents. Cadascun d'aquests continents té una base en forma de tortuga. Jambudvipa, únic continent habitat, se situa al sud, com en l'imaginari hindú, i els altres tres continents són «mítics». Al centre del cim del Ri-Rab hi ha el tron d'Indra i la residència dels quatre regents dels punts cardinals. Es diu que el Ri-rab està cobert de joies: la cara est és de cristall o plata, la cara sud de safir o lapislàtzuli, la de l'oest de robí i la del nord és d'or.

Aquest resum ens permet fer-nos una idea força complexa de tot el que és present al Meru com a muntanya còsmica: és el primer ésser creat, constituït com a eix central de l'univers que cohesiona els diferents nivells de la realitat i permet la comunicació entre Cel i Terra, per bé que al seu interior hi ha una força obscura que cal contenir per mantenir l'ordre. És un simbolisme que impregna les creences i els rituals de l'hinduisme i del budisme: les estupes com a temple-muntanya, els mandala com a diagrama del cosmos amb la muntanya central, o el lingam com a representació fàl·lica de l'eix còsmic no són sinó manifestacions de la correspondència entre el macrocosmos i el microcosmos. En forma de cosmograma gravat en roques o dibuixat vol ajudar la meditació del creient per tal d'afavorir la seva dissolució en l'univers i retrobar la unitat originària. La muntanya sagrada, per tant, com a representació de la totalitat de la naturalesa no té més funció que generar la transformació del creient aprofundint en la seva autèntica condició.

### 2.1.2. El mont Kailash

A l'Himàlaia la muntanya còsmica de les mitologies hindú i budista és el Kailash. El nom significa 'cristallí'. Els tibetans l'anomenen Kang Rinpoche ('joia de les neus') o simplement Ti-sé ('el Pic'). Per als hindús és la llar de Xiva, Parvati i el seu fill Kubera. Destaca en solitari a la vall amb els seus 6714 metres, fet que explica que simbolitzi el lingam de Xiva fixat en un yoni (l'òrgan sexual femení). Els textos sagrats informen que el Kailash es dreça al centre de l'univers com la mà d'un morter que imprimeix un ritme giratori al món. Però, des del punt de vista esotèric, el Kailash representa la llum divina i la veritat última. Sigui com sigui, el Kailash té forma piramidal amb quatre parets ben definides: la vessant est és de cristall, la sud de safir, l'oest de robins i la nord d'or. A la cara sud, a més, s'hi veuen unes estries negroses en què la gent intueix una esvàstica o els ulls de Xiva.

També per als tibetans el Kailash està relacionat amb diverses divinitats o herois. És la llar de la divinitat protectora Demchok i de la seva muller Dorje-Phagmo, envoltats de 500 bodhisattva. A la vall del Kailash hi ha el lloc on Padmasamhava es va enfrontar als defensors de l'antiga religió Bon i representa, per tant, l'inici de la presència del budisme al Tibet. Al peu del Kailash es poden veure

petjades del Buda que mantenen la muntanya fixada i impedeixen que els esperits nefastos la tornin a submergir en l'oceà primordial. Se l'associa també al iogui Milarepa que, després d'haver passat la major part de la seva vida al Tibet occidental, va morir a tocar del Kailash. El Mahabharata, per la seva banda, narra les peripècies dels cinc germans Pandava quan van visitar el Kailash durant el seu exili.

Per tot plegat, tant per als hindús com per als budistes, el Kailash és un dels llocs de pelegrinatge més importants de l'Himàlaia<sup>66</sup>. Els pelegrins circumval·len els cinquanta quilòmetres de la muntanya bo i visitant els cinc monestirs del lloc. Alguns hi esmercen quinze dies perquè a cada passa s'estiren a terra. A mitja alçada hi creix l'arbre kalpa-vrksa on els pelegrins hi pengen teles on hi ha escrits els seus vots. Els tibetans seguidors del Bon fan la circumval·lació en el sentit contrari que els budistes, és a dir, d'esquerra a dreta. Es diu que practicar aquest ritual comporta una bona colla de mèrits: una volta esborra els pecats d'una vida, deu voltes esborren els pecats d'una era còsmica, i 108 voltes procuren el nirvana en aquesta vida<sup>67</sup>.

El Kailash està directament vinculat amb el llac Manasarovar. Es diu que al bell mig del llac hi ha un arbre invisible als humans d'on pengen uns fruits que, quan cauen a l'aigua, es converteixen en or. Aquest arbre fa pensar en el lotus que va brollar de l'oceà primordial i del qual en va néixer el Buda. Per això el llac és anomenat també Anavatapta ('llac plàcid') ja que representa que és un reflex del paradís originari. Del cim del Kailash neix un riu que davalla fins al Manasarovar i després divideix en quatre afluents que segueixen els punts cardinals: el Langchen Khambab (riu que surt de la boca d'un elefant) va cap a l'oest; el Mapcha Khambab (riu que surt del bec d'un paó) va cap el sud; el Tambchok Khambab (riu que surt de la boca d'un cavall) es dirigeix cap a l'est; i el Senge Khambab (riu que surt de la gola d'un lleó) s'encamina cap al nord. Aquests rius representen el Sutlej (aigües fredes que contenen pols d'or), el Karnali (aigües calentes riques en argent), el Brahmapoutre (aigües fredes que vomiten maragdes) i l'Indus (aigües calentes que contenen diamants). Es diu que qui begui aigua del primer riu serà fort com un elefant; qui ho faci del segon serà bell com un paó; qui ho faci del tercer serà vigorós com un cavall; i qui ho faci del quart serà heroic com un lleó. També el llac Manasarovar és un dels més sagrats de l'Himàlaia: qui s'hi banya guanya el paradís i, a qui en begui l'aigua, se li esborren els pecats comesos en les cent darreres vides.

### 2.2. La dimensió divina de les muntanyes alades

Des de temps immemorials les muntanyes han estimulat els habitants del subcontinent indi. En trobem un clar ressò en tota mena de textos, des dels textos sagrats fins als himnes religiosos passant per la literatura. Ens interessa aquí centrar-nos en uns apunts sobre la temàtica de les muntanyes alades perquè ens permetrà passar del model que les considera símbol del centre del món i llar dels déus al paradigma que les divinitza.

Potser el text més antic que s'hi refereix sigui el relat del rei Prthu, fill de Vena. La història narra com, al principi, la terra no comptava amb mitjans per alimentar els éssers humans. Prthu continua les pràctiques depredadores del seu pare Vena i la terra, tipa dels abusos que pateix, fuig adoptant la forma d'una vaca. Llavors Prthu, disparant amb el seu arc, aconsegueix arrencar tot de roques i n'erigeix mun-

66 R. PANIKKAR, M. CARRARA, *Peregrinación al Kailasa y al centro de si*. Barcelona: Luciérnaga, 2018; Ch. JAFFRELOT, «Pèlerinage et nationalisme hindou: les limites de l'interprétation instrumentaliste», *Politix*, n. 20/77 (2007), pp. 79-104; A. URBANSKA-SZYMSZYN, «Political Determinations of the indian pilgrimages to Mount Kailas and Manasarovar Lake», *Ethnologia Polona*, n. 33-34 (2012-2013), pp. 143-153.

67 SWAMI PRANAVANANDA, *Kailas Manasarovar*, Nova Delhi: Surya Print Process, 1983.

tanyes. Aquest serà el començament de l'estructuració del territori ja que, al voltant de les muntanyes, s'hi edificaran ciutats i camins que hi menen bo i afavorint el comerç. La civilització neix al voltant de les muntanyes.

Cal recordar que la cosmogonia hindú representa la terra com un vaixell que sura en les aigües primigènies i que, per no ser arrossegada per les onades, es fixa amb les muntanyes que fan la funció d'àncores. El Mahabharata compara un camp de batalla ple de cadàvers d'elefants a muntanyes disperses (MBh 8,19,30). Aquest fet és significatiu perquè el Matangalila de Nilakantha i el Gajasastram de Palakapya Muni parlen dels temps inicials en què els elefants podien volar lliurement pel cel. Les muntanyes, doncs, s'ubiquen en el simbolisme del caos i el cosmos representats per les imatges de la mobilitat i l'estabilitat.

Els capítols del Rigveda dedicats a lloar les accions d'Indra ens proporcionen una clau de lectura quan asseguren que va consolidar la terra vacil·lant aturant les muntanyes que es movien. És a dir, va separar la terra del cel i va crear entre ells un espai viable a partir de les muntanyes que queden fixades. Com ja hem vist, l'aigua que brolla del cim de la muntanya que ocupa el centre el món permet la vida perquè assegura la fecunditat de la terra. La idea clau, tanmateix, és que tot aquest procés creatiu passa per aturar les muntanyes, per impedir que continuïn sent mòbils.

Per entendre per què calia immobilitzar les muntanyes hem d'abandonar els himnes litúrgics i accedir als textos que regulen els rituals. El ritual que celebra l'arribada del temps de les collites (Varunapraghasa-parvan) estableix que s'oferiran ofrenes en uns plats on s'hi posen fruits de karira sobre una base de iogurt. Per justificar-ho es fa referència a les muntanyes primordials. Es diu que la terra era inestable perquè les muntanyes volaven. Per tal de facilitar la vida a la terra, Indra va tallar-ne les ales i les muntanyes van romandre immòbils. Les ales, al seu torn, van esdevenir núvols que, enyoradissos del seu estat anterior, busquen contínuament la proximitat de les muntanyes. Quan els núvols van deixar caure la primera pluja, aquesta va fer brollar la karira de la terra. És per això que s'ofereix en el ritual per agrair les collites. D'aquesta manera, els núvols i la karira van convertir en fèrtil una terra abans estèril mentre que les muntanyes, abans voladores, ara esdevenen els pilars de la terra.

Significativament, els relats èpics s'entreenen en la descripció dels atributs de les muntanyes: són enormes, altes indestructibles, resplendents. Ara bé, quan un temps còsmic (kalpa) arriba a la seva fi i Indra llença el seu llamp per renovar la terra, el nou món comença per les muntanyes que recuperen les seves ales per anar a la recerca d'un nou emplaçament per a la terra. D'aquesta manera, la conservació o la pèrdua de les ales de les muntanyes (vinculades a la mobilitat o la immobilitat de la terra) és l'analogia d'un món que arriba a la seva consumació i es destrueix per donar lloc a una nova era.

Troblem una variant d'aquesta temàtica al cinquè capítol del Ramayana. En el seu viatge per alliberar Sita, Hanuman arriba als peus del mont Mahendra. Hanuman augmenta el seu cos fins a adquirir proporcions gegantines per poder saltar fins a Lanka, però la seva desmesura provoca l'esfondrament del Mahendra. Llavors Amudra, el déu de l'oceà, demana al mont Mainaka que sorgeixi de les aigües per ajudar Hanuman. Cal recordar que Mainaka havia estat emplaçat al fons del mar per aturar les forces negatives del món subterrani. Content per ajudar en el rescat de la dona de Rama, Mainaka explica que al començament totes les muntanyes tenien ales però que, quan es desplaçaven, perillaven de fer caure els qui habitaven al seu cim; per això Indra va tallar-ne les ales amb el seu llamp i només el Mainaka es va salvar d'aquesta amputació. El relat continua explicant diversos reptes als quals Hanuman ha de fer front fins a destacar que el rei-mono va adoptar transitòriament la forma de muntanya alada per traslladar-se fins a Lanka i, finalment, alliberar Sita.

Si ara prescindim del fet que el viatge de Hanuman reproduceix literàriament el periple de Vixnu fins a esdevenir un ésser còsmic, paga la pena destacar un parell de simbolismes. El primer consisteix en el fet que el mont Mainaka conservi les seves ales per tal de contenir el poder destructor de les forces subterrànies representades per la serp Sesa. El segon element important rau en la capacitat transformadora del cos de Hanuman fins a engrandir-lo com una muntanya. Hanuman no pot alliberar Sita sense adoptar transitòriament la forma d'una muntanya.

Aprofundint en la història del Ramayana recordem la cosmogonia vixuita: Vixnu va adoptar la forma d'un senglar per aixecar la primera terra del fons de les aigües. En forma d'ou, aquesta terra primigènia resultava inhabitable a causa de les quantitat enorme de muntanyes alades que la conformaven i que no deixaven de bellugar-se. Encara més, el pes desmesurat de les muntanyes perillava de tornar a submergir la terra en el més pregon de l'oceà. Vixnu consolidarà la terra amputant les ales de les muntanyes i col·locant el mont Meru com a centre que permet establir els punts cardinals. La complexa història de la cosmogonia recorre sovint al simbolisme de les muntanyes per donar raó del procés de consolidació de la terra. Així, per exemple, quan Hiranyaksa i Hiranyakasipu es revoltin contra els déus fent que les muntanyes es llencin a un llac, Vixnu es defensarà adoptant la forma del mont Varaha. Un cop guanyada la batalla, Indra castigarà la desobediència de les muntanyes amb la pèrdua de les seves ales. Només el mont Mainaka les conservarà per tal de protegir la terra de les forces nefastes del món inferior.

Troblem en aquest relat elements molt coneguts de les cosmogonies: la superioritat dels déus és el resultat inequívoc del seu poder de posar ordre al caos originari; la desobediència de les muntanyes aliant-se amb els adversaris dels déus provoca un desequilibri en la totalitat del món; finalment, per tal de restablir l'ordre primigeni, els déus imposen el seu poder superior tallant les ales de les muntanyes per afavorir que la terra sigui habitable. Tornem, doncs, a l'esperit originari de la cosmogonia índia que ja havíem vist en la història inicial del rei Prthu ordenant el món bo i fixant les muntanyes.

Aquest cercle que es completa permet fer el pas decisiu que estarà simbolitzat per la figura de Krixna. El Harivamsa explica com l'acció d'Indra fent caure la pluja li havia proporcionat l'agraïment dels ramaders i dels pagesos i que Krixna, sorprès, proposa als humans que venerin les vaques i els boscos en comptes dels déus ja que, al capdavant, viuen gràcies a la naturalesa. El text explica com Krixna adopta la forma d'una muntanya i els ramaders i els pagesos li reten homenatge oferint-li arròs, llet i iogurt. Quan Indra constata que els éssers humans han abandonat el culte als déus, reuneix tots els núvols i els ordena que cobreixen la terra envoltant-la d'una foscor que recorda l'obscuritat originària. Veient en perill la supervivència de les vaques, Krixna va intervenir adoptant la forma d'una muntanya alada i, alçant-se fins el cel, va sacsejar els núvols fins a escampar-los. Evidentment aquesta doble conversió de Krixna en muntanya simbolitza alhora la funció protectora/destructora dels cicles vitals.

Si Vixnu, Hanuman i Krixna poden adoptar la forma d'una muntanya és perquè hi ha entre les dues realitats una relació estructural: al final descobrim que les muntanyes no són sinó avatars dels déus, és a dir, una forma que els déus adopten per fer-se presents al nostre món. Les cosmogonies d'arreu del món parlen d'un món en conflicte, sempre necessitat d'una nova consolidació que permeti assegurar la vida humana. Com els éssers humans que discuteixen i necessiten reconciliar-se, i com els regnes que es barallen i necessiten fer les paus, també el cosmos com a totalitat necessita ser regularment purificat a través de la dialèctica de la destrucció-reconstrucció. Les muntanyes alades originàries que a causa de la seva mobilitat provoquen desordre han de perdre les ales per tal d'afavorir la vida humana en una terra fixa. És a través de les muntanyes, doncs, que se simbolitza el pas del caos al cosmos: la muntanya que simbolitza el centre del món permet l'orientació existencial, i els déus que adopten la forma d'una muntanya representen la seva presència potent enmig nostre.



### 3. Conclusió

Segons l'aproximació fenomenològica la naturalesa no és mai «simple naturalesa» sinó que hi batega la dimensió còsmica, un ordre que prové de la seva sacralitat. És contemplant la naturalesa que descobrim com a inseparables els elements *tremendum et fascinans* de la realitat. Així podem intuir en la naturalesa l'experiència espiritual de la Vida: en la seva dimensió més immediata la naturalesa simbolitza la fertilitat, però en la seva profunditat se'ns revela com a hierofania. La naturalesa no és només digna de respecte sinó sagrada. Els qui tenen sensibilitat no hi veuen només l'empremta de la intervenció divina sinó la mateixa presència dels déus.

Aquest pas d'una naturalesa purament ecològica a una altra de sagrada troba en les muntanyes un dels seus símbols més potents. I, en el món actual, potser cap altre cas ho representi millor que la figura espectacular de Ramana Maharshi (1879-1950)<sup>68</sup>. Ramana, que havia rebut la il·luminació als setze anys, es va desplaçar al peu de la muntanya Arunachala per a ser-hi asceta. Durant onze anys va fer meditació en silenci als peus de la muntanya. Durant 54 anys la seva vida espiritual estarà estretament vinculada a l'Arunachala<sup>69</sup>.

El Skanda Purana diu que la divinitat pot ser detectada al Kailash i al Meru, però que és contemplant l'Arunachala que els ulls del coneixement assoleixen la Saviesa. I es que quan Brahma el Creador i Vixnu el Preservador es van discutir per determinar quin dels dos era superior, Xiva va posar-hi pau adoptant la forma de l'Arunachala. Des de llavors es diu que els devots miren aquesta muntanya ja que no podrien resistir el fulgor excessiu de la contemplació directa dels déus. Es va establir llavors que qui circumval·lés aquest muntanya gaudiria dels favors del cel.

La història és tan impressionant que el 1938 trobem Ramana declarant davant una comissió judicial en nom de l'Arunachala. Quatre anys abans, el govern indi havia declarat l'Arunachala reserva forestal, però els monjos del temple Arunachaleswara reclamaven que Xiva els havia concedit el dret d'explotar els boscos del vessant oriental de la muntanya. Ramana va proclamar que era de domini públic que l'Arunachala era el lingam de Xiva i com a tal, representava el déu en forma visible. La muntanya és la forma de déu, va dir Ramana als jutges. La compassió de Xiva va fer que adoptés la forma de la muntanya per fer de mestre a aquells que la circumval·lessin.

Sri Aurobindo deia que Ramana pretenia ser un asceta sense mestre. Ramana reconeixia que només un mestre ens pot ensenyar a abandonar les percepcions errònies i assolir la Saviesa, però que enlloc estava escrit que el mestre ha de ser un ésser humà. El mestre de Ramana era la muntanya Arunachala perquè ella és el déu Xiva i no simplement un aplec de roques. Ramana és potser l'únic ésser humà que reconeix haver rebut el mestratge espiritual d'una muntanya. Per això cada dia, des de 1900 fins a 1926, recorria els 13 km del perímetre de l'Arunachala per tal d'escoltar-ne el mestratge. Va deixar de fer-ho perquè la quantitat de pelegrins que se li van afegir li dificultava l'escolta de la muntanya.

Francesc-Xavier Marín i Torné  
Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona  
marin@iscreb.org

68 RAMANA MAHARSHI, *¿Quién soy yo?*, Palma de Mallorca: Olañeta, 2012; A.R. NATARAJAN, *Lo eterno en el tiempo. Sri Ramana Maharshi*, Palma de Mallorca: Olañeta, 2009; E. BALLESTEROS, *Las enseñanzas de Ramana Maharshi*, Barcelona: RBA, 2007.  
69 <www.sriramanamaharshi.org/arunachala-hill/>

# LA RELIGIÓ LÍQUIDA

RESUM: Avui, contra les aspiracions secularitzadores de la modernitat vivim temps més religiosos que mai. I una mena de religiositat líquida feta amb un bricolatge d'elements gnòstics, tècniques psico-corporals, i una concepció individualista i ahistòrica de la persona, s'estén pel món. Hi ha algun criteri que ens permeti mantenir una certa clarividència en l'orbe de les creences que pretenen donar sentit a les nostres vides?

MOTS CLAU: Religió, gnosticisme, secularització, filosofia de la religió, sociologia de la religió, psicologia de la religió, medicina alternativa.

ABSTRACT: Today, against the secularizing modernity aspirations, we live in a more religious world than ever. A kind of liquid religiosity which mix gnostic elements, psychocorporal therapies, and an individualist and ahistorical conception of the person, is spreading throughout the world. Is there any criterion that allows us to maintain a certain clairvoyance in the orb of beliefs that seek to give meaning to our lives?

KEYWORDS: Religion, Gnosticism, secularization, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, alternative medicine.

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 generalitzada<sup>1</sup>.

De fet, Peter Berger (1929-1917), sociòleg de les religions i un dels grans teòrics de la secularització de les societats, en una tremenda honestedat intel·lectual, va rectificar en les seves últimes publicacions la tesi que havia defensat durant la seva vida acadèmica. Així, en l'últim treball col·lectiu que va dirigir deia: «La idea según la cual vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo de hoy, con algunas excepciones que mostraré mas adelante, es tan furiosamente religioso como siempre lo ha sido; incluso lo es en mayor medida en determinados lugares. Esto significa que todo un conjunto de trabajos estampillados por los historiadores y los sociólogos como "teoría de la secularización" son, en lo esencial, erróneos. Yo he contribuido a esta literatura en mis anteriores investigaciones. Estaba en buena compañía pues la mayor parte de los sociólogos de la religión profesaban estas ideas y había buenas razones para ello. Un cierto número de nuestros trabajos todavía son leídos. [...]. Aunque el concepto de "secularización" reenvía a trabajos de los años 1950 y 1960, el corazón de la teoría remonta, de hecho, a la Ilustración. La idea es simple: la modernización conduce de forma ineluctable al ocaso de la religión, tanto en la sociedad como en la conciencia de los individuos. Pues bien, es esta idea clave la que se ha revelado errónea»<sup>2</sup>.

1 J. HABERMAS, Ch. TAYLOR, J. BUTLER, C. WEST, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta, 2011; L. DUCH, *L'exili de Déu*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2017.

2 P. BERGER, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: William B Eermans Company, 1999, p. 22.

Encara en un altre llibre de 2003, traduït a l'espanyol el 2016<sup>3</sup>, explica amb sorna, referint-se a Nietzsche i a la seva proclamació de la mort de Déu, que un dia sortint de Harvard va veure un adhesiu que deia: «Querido señor Nietzsche: Usted está muerto. Sinceramente suyo, Dios». I afirma: «esto se acerca bastante a la realidad empírica de nuestro tiempo»<sup>4</sup>.

És veritat que algunes investigacions recents sobre la pràctica religiosa al món indiquen que la tendència que més creix, sobretot a Europa, és la dels que no pertanyen a cap religió<sup>5</sup>. El problema és que alguns teòrics entenen que els que es defineixen com a no pertanyents a cap religió són atees o agnòstics, quan en realitat una bona part són «creients» i «religiosos». Això sí, sense pertinència institucional a cap religió o església particular o, més ben dit, amb pertinences a grups i institucions molt flexibles i obertes. Més que d'indiferència religiosa hauríem de parlar d'indiferència respecte de les religions històriques dominants i d'un creixement espectacular del que anomeno *religió líquida*. Això no vol dir que no hi hagi persones coherentment agnòstiques, atees o indiferents a tota religió, però em sembla que són molt més minoritàries del que ens pensem.

En la societat occidental, «no religió» sovint vol dir 'no pertanyent a tradicions espirituals històriques amb institucions fortes com poden ser el cristianisme, el judaisme o l'islam'. Sovint qui es defineix com a «no religió» no té consciència que viu o comença a entrar en un altra «religió». Una mica, si se'm permet la *boutade*, succeeix el que diu la dita que se sol atribuir a Chesterton: «des que l'home ha deixat de creure en Déu, el problema no és que no cregui en res, sinó que s'ho creu tot».

Més que en una progressiva marginació de la religió ens trobem, sobretot en el món occidental, en una reconfiguració del fet religiós que ara té manifestacions múltiples, desinstitucionalitzades i molt canviants. M'atreuria 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, tractaments 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, i les possibilitats que cadascú faci el seu bricolatge trobem indefectiblement tres ingredients bàsics: el ressorgiment del mite gnòstic, l'imperatiu de «sentir-se bé» (i per a això es compta amb tot un arsenal de pràctiques psicocorporals, dietes i teràpies), 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 la liquiditat per tipificar la postmodernitat en la qual vivim. «Els sòlids conserven la forma i persisteixen en el temps: duren, mentre que els líquids són in-formes i es transformen constantment: flueixen. Com la desregulació, la flexibilització o la liberalització dels mercats»<sup>6</sup>. 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 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 pertot arreu.

Intentar descriure aquesta religió líquida és la pretensió d'aquest article. I això ens obliga abans a acotar què entenem per religió.

## 1. Què anomenem religió?

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 de la realitat al qual s'adreça la raó. La religió té a veure amb el misteri<sup>7</sup> i consisteix en una experiència positiva del misteri. Es tracta de configurar la pròpia vida a partir del que s'albira en aquesta alteritat insondable a la qual sempre estem abocats<sup>8</sup>.

L'enigma o el problema és el que tenim al davant, mentre que el misteri ens envolta i ens implica, som en el misteri. La vida que vivim els humans, 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?, 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:

«Otras veces oigo pasar el viento  
y creo que solo para oír pasar el viento vale la pena haber nacido.»<sup>9</sup>

«Ben ajagut a terra, com me plau  
el veure davant meu en costa suau  
un prat ben verd sota d'un cel ben blau!»<sup>10</sup>

«Allò senzill», descriu Heidegger, «conserva l'enigma del que és immens i perenne sense mitjancers. Soltadament penetra en l'home i requereix, però, una llarga maduració»<sup>11</sup>. El que és senzill és el que és proper: els til·lers, el turó, el desert, la veu amiga, la ràbia de qui no ens estima, 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 profund<sup>12</sup>. 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 hi penetra intentant construir estructures de sentit o simplement balbucejant.

En aquesta mateixa direcció, Peter L. Berger conclou el seu últim llibre amb aquestes paraules: «Pascal describió la condición humana como aquella que está en algún punto entre *la nada y el infinito*. Esta condición se halla envuelta en el misterio. Los seres humanos se han interrogado sobre este

3 P. BERGER, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Sígueme, 2016.

4 P. BERGER, *Ibid.* pp. 50-51.

5 The Future of World Religions, <www.globalreligiousfutures.org/>

6 Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Mèxic: F.C.E., 2003, p. 7.

7 *Atlas W. Benjamín*, Círculo de Bellas artes: Misterio, Enigma.

8 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 religión a la desligación», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 40 (2013), pp. 579-594.

9 Poema de X. Fernando Pessoa, *Poemas inconjuntos*, 2015, citat per J. M. ESQUIROL, *Assaig sobre la vida humana*, Quaderns Crema, Barcelona, 2018, p.15

10 J. MARAGALL, *Pirinenques*, 1876.

11 M. HEIDEGGER, *El camino del campo*, Herder, Barcelona, 2015. Traducció al català de Florentino Pino.

12 «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 desconnexió del senzill». Cf. J. M. ESQUIROL, *op. cit.*, p. 16.

misterio a lo largo de la historia. Y la religión ha sido el principal vehículo para manifestar este asombro [...] Esta libertad pone un límite al poder del Estado; es un derecho fundamental que precede y prevalece sobre la democracia o sobre cualquier otra forma de gobierno. No precisa de una justificación instrumental»<sup>13</sup>.

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-res<sup>14</sup>. 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 en el qual nosaltres intentem 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 tota manera, quan l'ateisme defensa una espiritualitat sense Déu, crec que raó filosòfica i raó religiosa s'encavalquen o almenys es toquen. És el cas, entre d'altres, d'André Comte-Sponville, 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. Comte-Sponville considera que aquesta experiència és profundament positiva i fins i tot reparadora<sup>15</sup>. I és exactament en aquesta *positivitat* en la qual per a mi es troba la frontissa de la filosofia i la religió.

La religió és una via racional<sup>16</sup>, entre moltes d'altres, cap al fons últim de les coses. És diferent de la via filosòfica, encara que en molts casos puguin encavalcar-se, perquè el que es busca, 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 en canvi, com a filòsof, estrictament, només pot com a màxim assenyalar la remissió de l'alteritat de les coses d'aquest món cap a quelcom totalment altre, cap al misteri, l'abisme, l'infinit, l'ésser, el caos, o com es vulgui anomenar, però qualsevol intent de determinar quins són els caràcters d'aquest totalment altre es mou en l'orbe de la religió<sup>17</sup>.

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 vida<sup>18</sup>. Es postulen, a grans trets, esbos-

sos 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 més enllà de l'ésser, un Déu totalment altre més enllà del fons mateix de la realitat al qual apuntaria l'obertura de la raó.

En tot cas la raó religiosa, a diferència de la raó filosòfica o la científica, utilitza fonamentalment el llenguatge del mite, del símbol o de la poesia per referir-se al misteri, a l'estranyesa. Com expressa molt bé Paul Ricoeur «el símbol da que pensar»<sup>19</sup>. El símbol està referit a un món que el llenguatge ens deixa entreveure, sense que mai ens deslliuri totalment del misteri. Lluís Duch ha posat molt èmfasi en la necessitat de jugar els mites, les imatges, les narracions, els símbols, que se solen moure en l'orbe del sentit, amb el logos, el concepte, la matemàtica i els llenguatges lògics<sup>20</sup>. Tant la raó poètica, com la religiosa, la filosòfica o la científica, amb les seves mentalitats respectives, són maneres d'accedir al fons ignot de la realitat d'allò que està més enllà dels nostres esquemes mentals actuals, i privilegiar una de les formes o camins de la raó, o encara pitjor negar les altres, equival a capar dimensions humanes fonamentals i a reduir a la misèria les possibilitats i la interna riquesa dels camins racionals<sup>21</sup>.

La consciència que hem adquirit en aquests inicis del segle XXI sobre la permanència de la religió, tot i els grans esforços malbaratats per aconseguir una societat laica i secular en la qual la religió fos tolerada com un residu irracional i privat, ha portat diversos intel·lectuals<sup>22</sup> a plantejar l'ideal d'una societat postsecular que, més enllà de tolerar les religions, accepti que poden ser racionals, que tenen un potencial de veritat i que en podem aprendre coses bones<sup>23</sup>. 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 a la inversa.

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 caldria traduir els arguments religiosos a una raó secular a 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 Kant? I a més, com es distingeix el llenguatge secular del religiós? La regla d'or està clarament en un o en un altre?»<sup>24</sup>. 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 adquirir sensibilitat pel llenguatge religiós per comprendre'l mínimament.

13 P. BERGER, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Sígueme, Salamanca, 2016, pp. 175-176.

14 Cf. S. BACHELOR, «El budista agnóstico», *Perifèria*, n. 2 (2015), p. 20-29.

15 Comte-Sponville descriu un passeig nocturn pel bosc: «Y de pronto...¿qué? Nada. ¡Todo! Ningún discurso. Ningún sentido. Ninguna pregunta. Solo 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. COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 183.

16 E. SOLARI, «La razón religiosa según Zubiri», *Teología y Vida*, vol. LI (2010), Chile, pp. 105-159

17 A. GONZÁLEZ situa molt bé la paritat en què ens trobem creients i no creients davant el misteri: «El no creyente solo 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*, Santander: Sal Terrae, 1999, p. 443.

18 «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*, Madrid: Alianza, 2012, p. 96.

19 P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, 1982, p. 482 ss.

20 «No se puede dar humanamente respuesta a la pregunta por el sentido de la existencia acudiendo solo al mito o solo al logos, porque es la tensión entre ambas la que deja siempre abiertas las preguntas fundacionales». L. DUCH, «Un maestro heterodoxo», *Cultura*, La Vanguardia, 22 desembre 2010, p. 3. En aquest sentit és perillosament reductor i inhumà que alguna de les dues formes expressives exclougui l'altra.

21 Cf. J. COROMINAS, «Postveritat i religió líquida». *Perifèria*, n. 5 (2018), pp. 152-181. En aquest article desenvolupo la idea de raó en Zubiri que ajuda a comprendre les seves diferents i mai excloents direccions cap al fons ignot de la realitat.

22 J. HABERMAS, Ch. TAYLOR, J. BUTLER, C. WEST, *El poder de la religión...*

23 J. CONILL, «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en Habermas», *Pensamiento*, vol. 63, n. 238 (2007), p. 579.

24 J. HABERMAS, Ch. TAYLOR, J. BUTLER, C. WEST, *El poder de la religión...*, p. 55.



## 2. Una nova religió o el retorn d'una de molt vella?

A partir d'aquesta definició de religió crec que podem afirmar que a Europa creix el nombre de persones que no se senten vinculades a cap religió tradicional i institucional forta (esglésies catòliques o protestants, obediències musulmanes, budisme estricte...), però que experimenten la necessitat de profundes recerques espirituals i religioses, en la majoria vehiculades a través del que anomeno «religió líquida», una nebulosa misticoesotèrica en la qual viuen submergits com en quelcom natural i quotidià i, sense gaire consciència, per no dir cap, d'estar actuant religiosament. Només cal entrar en una llibreria i fixar-se com ha desaparegut qualsevol apartat dedicat a la teologia i com no paren de créixer els prestatges dedicats a l'espiritualitat, el *coaching*<sup>25</sup>, l'autoajuda i l'esoterisme<sup>26</sup>.

Les religions tradicionals s'estan transmutant en una gran estructura sincretista, amb una pertinència 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 pertot arreu impregnant grans capes de la població de totes les classes socials i de totes les pertinences religioses, fins i tot dels qui es confessen ateu, agnòstics o indiferents<sup>27</sup>.

Es parla d'una «nova gnosi»<sup>28</sup>, de «Nova era»<sup>29</sup>, de «nebulosa misticoesotèrica»<sup>30</sup>, de «religió fluctuant»<sup>31</sup>, de «moviment holístic»<sup>32</sup>, de «pseudoreligions» o de «religions difuses», per agrupar fe-

nòmens molt dispars, que tot i això 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 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 Bauman (vida, amors, pors, etc.) i que a més, ens refereix immediatament a tres característiques bàsiques de la religiositat actual: el seu caràcter canviàble i voluble, la seva expansivitat (es fica pertot 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 «sòlides»? 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 manca de necessitat de llargues formacions<sup>33</sup> i un tipus de ritus molt canviants i no fixats 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 se'n noti la cura».

Com he indicat al principi, tot i la gran varietat de formes, combinacions i intensitats que pot adquirir la religió líquida<sup>34</sup>, 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.

## 3. Visió gnòstica i esotèrica del món<sup>35</sup>

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 a l'«holístic» de la moderna física atòmica i subatòmica, basat en la concepció de la matèria com a ones o quàntums d'energia en comptes 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 als segles I i II dC, per bé que alguns autors com Quispel i Duch consideren que és avui, al segle XXI, quan s'imposa com a gran religió mundial<sup>36</sup>. Hi ha una llarga discussió sobre què s'ha d'entendre per religiositat gnòstica i si pot

25 El *coaching* i els *coach* pretenen canviar 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.

26 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.

27 «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.

28 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. L. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona: Herder, 2006; *L'exili de Déu*.

29 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 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*, Leiden: Brill, 2006, pp. 855-861.

30 W. HANEGRAAF, *New age religion and western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, Nova York: State University of New York Press, 1998.

31 F. CHAMPION, «La nébuleuse New Age», *Études*, n. 14 (1995), pp. 233-242; «Religieux flottant, éclecticisme et syncrétismes», a *Le fait religieux*, París: Fayard, 1993.

32 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*, Maryland: Rowman & Littlefield, 1995.

33 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, *coachs*, endevins, guies, etc., de la religió líquida, no solen tenir una altra formació en aquest camp que la d'alguns breus cursos privats.

34 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 a *Implicit Religion* vol. 11 (2008), pp. 277-296. Però utilitza la noció no per qualificar una nova religió, sinó per assenyalar la transformació i difuminació de les que en altres temps van ser «sòlides» identitats i institucions cristianes.

35 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*, 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.

36 L. Duch, *L'exili de Déu*. 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.

ser útil per comprendre les noves formes de religiositat contemporània<sup>37</sup>. Segons Bergeron, «la gnosi és una via d'experiència interior en la qual l'home es retroba en la pròpia veritat última, reviu en la memòria els propis orígens i pren consciència de la pròpia natura divina. La nota específica de la gnosi és el coneixement del Jo transcendental i diví empresonat en el món de les aparences. Les seves característiques secundàries (dualisme, esoterisme, antinomisme, reencarnació, entitats superiors, etc., ) s'acaben articulant totes en aquesta nota específica»<sup>38</sup>.

Sens dubte, des de la definició essencialista de Bergeron podem entendre la religió líquida com una nova gnosi. D'una manera o d'una altra, en la religió líquida sempre es ve a dir que per la naturalesa divina de l'ànima cadascun de nosaltres tenim un potencial espiritual que convé descobrir, despertar i salvar d'entre tot allò que és simplement material. Però és que, a més, en la religió líquida trobem moltes de les característiques gnòstiques que Bergeron qualifica de secundàries: el dualisme ànima-cos, la caiguda en un món de tenebres, la importància del coneixement «espiritual» (intuïtiu, supraracional), la reencarnació 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.

Amb tot, crec que la religió líquida desborda la gnosi, ja que s'adopten una sèrie de doctrines provinents de les religions orientals com són l'hinduisme, el budisme i el taoisme i es barregen amb la gnosi en un envàs occidental. Sense anar més lluny, la idea de reencarnació apropiada per la religió líquida té ben poc a veure amb la concepció hinduista<sup>39</sup>. 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 nasquéssim i que continuarà després que morim.

Alhora, quan traiem aquestes doctrines del seu sistema original, prenen una significació molt diferent. Es considera que són més atractives pel seu èmfasi en la interioritat, la dimensió experiencial i el misteri. I, sobretot, se'n valora la flexibilitat i absència de burocràcia i consideracions legals. De fet, ni tan sols es presenten com a religions, sinó com a camins cap al benestar personal, como si els seus continguts religiosos no fossin religió.

## 4. 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»<sup>40</sup>, 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 «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.

37 KAREN L. KING, *What is Gnosticism?*, Cambridge (EUA): Harvard University Press, 2003.

38 R. BERGERON, «Interpretación teológica de las nuevas religiones». *Concilium*, n. 181 (1983) p. 138.

39 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 legitimación 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*, Santander: Sal Terrae, 1999, p. 148.

40 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 se solen acompanyar amb objectes diversos: pedres, talismans, polseres, cactus, pèndols, etc.

### 4.1. Espiritualitat

Les persones que van a la recerca d'una espiritualitat nova sovint estan unides per un conjunt de preocupacions compartides: frustració amb metges i psicòlegs arrogants, dolor emocional, manca de sentit de la vida... La crisi es catalitza per la tragèdia (un diagnòstic mèdic devastador en un mateix o en un ésser estimat, la depressió) o el drama d'una relació poc reeixida (el divorci, la soledat, la crisi de mitjana edat...). Com a conseqüència, els afectats se submergeixen, fora de la medicina general i de les religions tradicionals, en una experiència de transformació psicoespiritual a través de cursets, narracions personals de redempció, recessos i psicoteràpies diverses com són les constel·lacions familiars<sup>41</sup>, els cursos de miracles<sup>42</sup>, o els enneagrames de personalitat<sup>43</sup>. Es tracta de descobrir l'espurna de llum que es troba confosa en les profunditats del nostre ésser per connectar amb la força, l'energia universal o la ment còsmica divina; per assolir una consciència còsmica, un sentiment d'harmonia amb el tot i un equilibri interior; i per apropar-nos al nostre lloc original, anterior a la caiguda, al qual pertany el nostre esperit. Per fer-ho, 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.

En aquestes «espiritualitats» la persona sol trobar una narració que li dona la sensació de reprendre el control de la seva vida i en lloc de sentir-se com una víctima indefensa se sent «empoderada». Aquest canvi és il·lusionant i s'expressa en el mateix llenguatge de la conversió religiosa: «la meua vida ha canviat a millor», «l'àmbit dels meus amics s'ha fet més gran», «he trobat persones que volen créixer espiritualment», «em sento purificat, nou».

### 4.2. Dietes

Aquestes pràctiques psicoespirituals solen anar de la mà de diversos tipus de dietes que recorden «els ritus de purificació» propis de moltes religions (dietes alcalines per protegir-se del càncer, die-

41 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, i ens ocasionen 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 suscidades 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.

42 A l'octubre de 1965, la psicòloga americana Helen Schucman va sentir una veu interior, la de Jesús, que li deia: «Aquest és un curs de miracles. Pren notes, si us plau». 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 hi ha a 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.

43 L'enneagrama 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 d'enneagrames s'han promociat i venut en el *business management* per grans companyies americanes i europees, per estructurar l'empresa, seleccionar personal i millorar el treball en equip.

tes crudiveganes, dietes macrobiòtiques, dietes sense gluten, dietes paleolítiques<sup>44</sup>, dietes detox<sup>45</sup>...)»<sup>46</sup>. Només cal recordar que les diferents religions històriques han mantingut determinades prescripcions dietètiques en les quals se seleccionen i es prohibeixen aliments, es diu quan es poden menjar i quan no, i es promouen dejunis.

En la religió líquida, l'augment de les prescripcions dietètiques és espectacular. Estem envoltats d'històries miraculoses de salvació dietètica i hi han milers de solucions dietètiques per als nostres problemes de salut i existencials: píndoles miraculoses que desfan el greix, batuts depurats que eliminen toxines, baies de goji que ens fan més potents<sup>47</sup>, sal de l'Himàlaia<sup>48</sup>, gelea reial i ginseng per mantenir-se joves, col·lagen per a les articulacions... gairebé es podria parodiar el versicle evangèlic: «qui no hagi estat entabanat amb algun producte, que tiri la primera pedra». És impressionant veure com creixen exponencialment els prestatges de productes alimentaris «complementaris» i «superaliments»<sup>49</sup>.

Juntament amb una aproximació sociològica, psicològica, mercantil o econòmica al món de les dietes, crec que és interessant fer-hi una aproximació religiosa com la d'Alan Levinovitz, un professor de filosofia de la religió de la universitat americana de Cleveland<sup>50</sup>. Levinovitz considera que, més enllà d'un determinat efecte orgànic, el que es busca en les dietes és un confort existencial, una seguretat, en un món complex, perillós i angoixant. L'important no és si aquestes dietes són beneficioses o no, sinó la sensació de control que donen. Els adeptes hi troben una narració que els dona poder i, si aconseguen mantenir la dieta, van deixant de sentir-se víctimes indefenses, van agafant confiança en ells mateixos i es van sentint protagonistes de la seva vida. Ja no els calen metges, ni psicòlegs, ni assistents socials.

Com en moltes religions, les persones que segueixen una dieta s'apleguen i testimonien el poder dels seus rituals i talismans (ja siguin l'oli de coco, productes detox o cristalls d'energia<sup>51</sup>), confien, per vèncer el mal, en les persones que fan la mateixa dieta i indefectiblement exorcitzen algun dimoni: ignorant la complexitat, sempre hi ha un cap de turc (clau en les religions i no cal dir en la política), un

producte o substància que hem de deixar de menjar (llet de vaca, cereals, gluten...) per no patir càncer, mal de cap o Alzheimer<sup>52</sup>.

De fet, les dietes contemporànies (vegetarianes, apivegeterianes, veganes, crudiveganes, frugivoristes<sup>53</sup>, etc.) es converteixen fàcilment en una opció existencial, una forma de vida com en les religions tradicionals. Recordem que menjar *kosher* (judaisme), *halal* (islam), o vegetarià (budisme), mostra una manera de fer determinada per unes creences religioses. I, de la mateixa manera, no es poden comprendre plenament els discursos dietètics actuals sense una aproximació i una certa formació religiosa<sup>54</sup>. I no només perquè hi abunda un llenguatge religiós (aliments naturals o antinaturals, pecaminosos o purificadors), sinó pels mites «arquetípics» que solen evocar. Per exemple, la narració mítica de la modernitat «antinatural» i del passat «natural». paradisíac. La natura es converteix gairebé en una característica secular de Déu i la paraula «natural» en sinònim de «sant». Comprar productes naturals es transforma així en un consum consagrat i passa a ser la solució a una munió de problemes: l'escalfament global, la manca d'esperit comunitari, el càncer, etc. Com dirà Alan Levinovitz «comprar "natural" és l'equivalent modern de comprar indulgències. L'amor a la natura, és una religió. Podeu demostrar que els pesticides naturals són més perillosos que els artificials, però no importa. Ningú us creurà»<sup>55</sup>.

Si Freud qualificava el segle passat les religions, especialment la cristiana, com a neurosi de la humanitat, sembla que en el nostre segle la gran neurosi de la humanitat als països occidentals és l'ortorexia, l'obsessió per la puresa, la qualitat i la quantitat del què es menja. Segons l'Organització Mundial de la Salut més d'un 28 % de la població occidental pateix aquest trastorn neuròtic i aquest percentatge augmentarà<sup>56</sup>.

En definitiva, l'èxit i l'atractiu de les dietes, malgrat que se les intenti adornar amb una capa de retòrica científica, és en última instància religiosa: la devoció al dogma, la sensació de control sobre la vida, la promesa de redempció i l'esperança que ens donen els seus gurus i els seus pretesos miracles de viure una vida sense mal.

### 4.3. Medicines alternatives

Les pràctiques psicoespirituals i dietètiques es combinen també amb un ampli espectre de *medicines alternatives*<sup>57</sup> que solen seguir la fluctuació de la moda. Avui són d'actualitat tota una sèrie de teràpies (biodescodificació, neuroemoció) més o menys relacionades amb la nova medicina germànica.

44 La dieta paleolítica consisteix bàsicament en carn magra, peix, verdura i fruita, i exclou cereals, llegums, productes làctics, sal, sucre refinat, i olis processats.

45 Especialment lucrativa és la indústria del *detox*, de productes de desintoxicació. Qualsevol cosa: insomni, mal de cap, digestió pesada, pot indicar-nos la necessitat que tenim d'eliminar toxines. I aquests productes desintoxicadors poden ser el que el venedor de la por vulgui: tes, batuts, pastilles, dietes... Un tractament per eliminar les «toxines», per purgar-nos, no deixa de ser una expiació dels pecats de tot el que gaudim menjant. En realitat no hi ha cap producte alimentari que elimini toxines del nostre cos, llevat de l'administració d'algun medicament a l'hospital que obliga el cos a expulsar una substància perillosa. No obstant, el mite de les toxines de la sang i el cos és un dels que ven més.

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

47 Earl Mindell va publicar l'any 2003 *Goji: the himalayan health secret*. Per promoure aquest «superaliment» explica que Li Qing Yuenque només menjava baies de goji i que va viure 252 anys. Earl Mindell va ser un autèntic defraudador, però el mite de les baies de goji continua viu. És freqüent en l'alimentació de la religió líquida evocar llocs mítics com l'Himàlaia, el Tibet o el Machu Pichu (quinoa, patata morada, aliments dels inques...).

48 La sal de l'Himàlaia no prové de l'Himàlaia sinó d'una mina del Pakistan a 1000 km de distància. És clar que potser no vendria tant si es digués que és sal del Pakistan. El que n'ha disparat el preu i l'interès és que es diu que protegeix de l'osteoporosi, l'insomni, l'aritmia etc. No cal dir que sense cap base científica. L'única diferència amb la sal d'aquí és que és de color rosat.

49 El qualificatiu de «superaliments» és una operació de màrqueting que sol treure profit de l'interès romàntic per les religions exòtiques: el què prenien els maies, els tibetans, la gent de l'Himàlaia. No es consideren «superaliments» el tomàquet, la ceba o les llenties sinó l'açaí, la moringa, la quinoa, les baies de goji, la xia, el te matxa, el baobab, l'espíulina...Aquí sí que sembla que el nom fa la cosa.

50 Cf. ALAN LEVINOVITZ, *La mentira del gluten y otros mitos acerca de la alimentación*, Barcelona: Planeta, 2016.

51 Algú es podria preguntar què hi pinten uns cristalls entre els productes dietètics, però se solen recomanar per perdre pes, disminuir l'ansietat, cremar calories, o fer «neteja» del cos. La bibliografia és massiva. A tall d'exemple: YULIA VAN DOREN, *Cristalles, guía moderna de la sanación mediante cristales*, Barcelona: Lucièrna, 2018.

52 David Perlmutter en el seu best-seller *Grain brain* argumenta que els grans o cereals provoquen Alzheimer.

53 Els frugivoristes mengen exclusivament fruites crues. No verdures ni hortalisses. Com es diu en un fòrum vegetarià «es la alimentació que no exige destruir. El arbre o la planta nos brinda sus frutos, verdaderos acumuladores de la energía solar, sin que para ello tengamos que cortar su vida que también nos da sombra, frescura y deleite. Mas el hombre no solo debe comer frutos, sino que los debe comer crudos para aprovechar íntegramente su valor nutritivo y sus factores de vitalización que, como hemos de ver, sufren importante merma bajo la acción del fuego. El frugivorismo es la más alta expresión del vegetarianismo, es el único sistema de alimentación que no ofrece contradicciones desde los diferentes puntos de vista, que en general se tienen en cuenta al abordar una alimentación más sana, por ejemplo: ético, moral, religioso, ecológico, medicinal, o nutricional». <[www.forovegetariano.org/foro/showthread.php?465-Frugivorismo](http://www.forovegetariano.org/foro/showthread.php?465-Frugivorismo)>

54 «Demandar a algú que qüestionari la seva relació amb un aliment que ja ha eliminat és com demanar-li que canviï de religió». Cf. ALAN LEVINOVITZ, *La mentira del gluten...*, p. 89.

55 Ibid, p. 114.

56 R. MUÑOZ y A. MARTÍNEZ, «Ortorexia y vigorexia, ¿nuevos trastornos de la conducta alimentaria?», *Trastornos de la conducta alimentaria*, n. 5 (2007) pp. 457-482.

57 Per només mencionar-ne algunes: acupuntura, aigua de mar, aromateràpia, biomagnetisme, constel·lacions familiars, cristal·loteràpia (sanació mitjançant vidres), cromoteràpia (sanació mitjançant colors), *feng shui* (per netejar la casa d'energies



Un dels seus promotors més coneguts és l'oncòleg francès Claude Sabbah<sup>58</sup> (defensa que els conflictes emocionals que experimenten les persones estarien codificats en les cèl·lules i aquesta codificació seria la causa de totes les malalties) i al nostre país Enric Corbera<sup>59</sup>. El seu comú denominador és l'afirmació que les nostres malalties tenen l'origen en conflictes interns no resolts, en *shocks* emocionals no verbalitzats.

El que és curiós, però, és que sovint es combinen *medicines alternatives* amb explicacions contradictòries entre elles sense que compti gaire la coherència interna. A tall d'exemple, és fàcil trobar persones que practiquin la biodescodificació i alhora la medicina xinesa. Si la primera posa tot el pes en el poder de la ment, aquesta última emfasitza més el cos. La medicina xinesa creu que l'energia vital, el *txi* o *qi*, corre a través d'uns meridians invisibles i que la malaltia es produeix quan hi ha un bloqueig en aquest flux. La curació implica desbloquejar aquest corrent amb unes agulles (acupuntura), o amb fulles seques i triturades d'artemisa que es passen a prop del cos (moxibustió). Aquestes «contradiccions» explicatives entre diferents medicines quan hi ha fe importen ben poc. Tampoc ho fa que sapiguem que la medicina xinesa va ser promoguda per Mao Tse Tung, encara que ell no hi creia<sup>60</sup>. Ben al contrari, el més probable és que surtin llibres que es converteixin en autèntics *best-sellers* on es parli de la combinació d'ambdues medicines.

Tanmateix, la codificació de les nostres cèl·lules pels conflictes dels nostres ancestres, l'existència de *qi* i els meridians d'acupuntura, no és més plausible que la dels dimonis, la curació a través de l'aigua de Lourdes o d'un exorcisme, però gaudeixen de tan bon predicament la biodescodificació i la medicina xinesa que és difícil fer-ne veure l'equivalència<sup>61</sup>.

Allà on la medicina general se sent impotent, la medicina alternativa obre un gran mercat de falses esperances. Qualsevol malaltia incurable (autisme, Alzheimer, càncer terminal, esquizofrènia) es diu que es pot tractar mitjançant enfocaments que els metges occidentals convencionals «de mentalitat tancada» no consideren. Sovint es contraposa «la mentalitat estreta» de la medicina tradicional amb

la mentalitat oberta de la medicina alternativa, i per «mentalitat oberta» s'entén pensament màgic, possibilitats de miracles fora de tota plausibilitat.

El problema no és només la quantitat d'hores i de diners que es perden en aquestes falses esperances, sinó la manipulació de la por. És obvi que molta gent, quan s'enfronta a la possibilitat d'un diagnòstic preocupant, prefereix evitar veritats dures i escoltar notícies redemptores de l'estil: «la medicina convencional i de mentalitat estreta l'han diagnosticat erròniament. Amb suplementos holístics i naturals, sessions de reiki i acupuntura es podrà curar». La falsa esperança és com una droga. Sovint, quan els incauts que han caigut en el parany de la medicina alternativa obren els ulls, tenen molt menys temps per preparar-se per a la realitat de la seva malaltia i menar la millor qualitat de vida possible.

D'altra banda, en la religió líquida 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 fet de «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 patiment provenen 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 reconnectar-la amb la divinitat.

En aquest teixit d'afirmacions sobre falses causes i falses cures, no n'hi ha cap de més cruel i més religiosa que la que proclama que la malaltia és culpa del malalt, producte dels seus problemes emocionals no resolts i de la seva «actitud negativa». S'exigeix al pacient que tingui una «actitud positiva», que «lluiti» contra la malaltia com si la malaltia depengués del seu estat d'ànim. Això és devastador per a persones vulnerables, moltes vegades diagnosticades amb malalties greus, i amaga al darrere tot un sistema de premis i càstigs molt propi de determinades religions<sup>62</sup>.

#### 4.4. Efecte placebo

En la religió líquida, com que es fa un gran èmfasi en la sanació del cos, l'ànima i la ment, juga un paper decisiu l'anomenat efecte placebo<sup>63</sup>. 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 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 que es constata 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 unipolar<sup>64</sup>.

negatives i trobar l'harmonia i «les vibracions altes»); flors de Bach, homeopatia, ho'oponopono, irrigació del colon, medicina aiurvèdica, mètode Tomatis, nova medicina germànica, orinoteràpia, reiki, *tapping* o tècnica d'alliberament emocional que implica donar copets als punts d'acupuntura (el 1970, les infermeres Dolors Krieger i Dora Kun, seguidora, per cert, de la teosofia de Blavatsky, van desenvolupar aquesta tècnica afirmant que podien sentir les «energies» dels seus pacients i, al seu torn, transmetre'ls la seva pròpia energia curativa); teràpia amb pèndol, teràpia de xacres.

58 Claude Sabahh és el fundador del mètode anomenat «biologia total dels essers vius».

59 El periodista Gaspar Hernández, que el va seguir durant dos anys i va escriure *No soy de este mundo. El fenómeno Enric Corbera*, Barcelona: BSA, 2015. Hi explica escenes com aquesta: «La mujer de la primera fila sufre un tumor cerebral. ¿Por qué? Es demasiado controladora, y aunque ella sabe lo que tendría que hacer con su vida, no lo hace. "Cuando lo hagas, te curarás", le dice, señalándola con dos brazos perentorios». Segons *Economía digital* (10 de desembre de 2017) el 2016 Enric Corbera «reportó 4,4 millones de euros en la cuenta de resultados de su centro de operaciones, el Enric Corbera Institute. El resultado supone una mejora del 47,7 % respecto a 2015 (2,97 millones de euros). Así, la firma se embolsó 964 000 euros de beneficio, el 32 % más que en el ejercicio precedente, cuando registró 794 000 euros. Corbera, que ahora reparte la participación de su negocio a partes iguales (33%) entre su mujer Remei y su hijo David, imparte formación a través de cursos que cuestan más de 1000 euros y sesiones que llegan a 90 euros por una hora, además de libros en los que se explica los fundamentos de su método, que vincula el origen de las enfermedades con las emociones. Gran parte de sus ingresos provienen de fuera de España. Es profesor de las universidades de Torreón (México) y la de Rosario (Argentina), donde su doctrina está reconocida y tiene tal acogida que le ha llevado, en parte, a tener más de 15.000 alumnos y 55 docentes».

60 ALAN LEVINOVITZ, «El Presidente Mao inventó la medicina tradicional China», *Pizarra*, març 2014. La medicina xinesa va servir per millorar les relacions internacionals de la Xina. Però l'exportació de la medicina xinesa va representar pel règim una tasca formidable, sobretot perquè no existia la «medicina xinesa». Durant milers d'anys, les pràctiques curatives a la Xina havien estat altament idiosincràtiques. Els intents d'institucionalització de l'educació mèdica no van tenir gran èxit i la majoria dels professionals es van posar a disposició de la barreja de demonologia, astrologia, teoria de cinc fases del yin-yang, textos clàssics, saviesa popular i experiència personal.

61 M. J. SCHWARTZ, *La izquierda feng-shui: Cuando la ciencia y la razón dejaron de ser progres*, Barcelona: Ariel, 2017

62 «A la ejecución de acciones justas le corresponden determinados premios, mientras que a la ejecución de acciones injustas le corresponden ciertos castigos. Los poderes religiosos son precisamente los encargados de garantizar esta correspondencia». Cf. A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, Santander: Sal Terrae, 1999, p. 140

63 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 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* (2015), p. 27.

64 Els pacients que pateixen de crisi d'ansietat, per exemple, solen portar a la butxaca un ansiolític «per si de cas». Si resulta

Virtualment, totes les malalties tenen components psicossomàtics (factors psicològics que en poden condicionar l'aparició, el curs i la resposta al tractament) i components somatopsíquics (la presència de malalties pot condicionar l'estat mental del pacient). En algunes malalties, com és el cas de les gastrointestinals o l'obesitat, és molt evident la presència dels dos aspectes. Si bé els placebos poden proporcionar alleujament, l'evidència fins avui 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.

Les investigacions existents sobre l'efecte placebo solen destacar que abasta 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, més gran serà la possibilitat de l'efecte placebo (o nocebo<sup>65</sup>). 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 màrqueting<sup>66</sup> 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 que el producte ofereixi realment el que ell està buscant. En la nostra cultura, acostumada a prendre pastilles per a les malalties, sembla que l'efecte placebo té molt a veure amb la presentació d'aquestes pastilles, amb el màrqueting: una pastilla de placebo d'algun color 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 placebo<sup>67</sup>, 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 dona 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 terapeuta<sup>68</sup>. 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 mateix individu<sup>69</sup>.

D'altra banda, 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 a causa de l'epidèmia de còlera a l'hospital homeopàtic de Londres van ser tres vegades més baixes que a l'hospital de Middlesex. La raó és que els tractaments mèdics que es feien contra el còlera, com ara les sagnies, eren activament nocius, mentre que els tractaments homeopàtics no provocaven cap dany. Avui dia, de manera similar, sovint hi ha situacions en què les persones volen un tractament, però la medicina hi 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 soles amb el temps<sup>70</sup>. 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 notará 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 administrar-los va associat 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, el que li importa al pacient 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 pacient<sup>71</sup> 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 qual ha costat molt de desempallegar-se i amenaçar la confiança i l'honestat 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 psicossocial que envolta el pacient en milloren la salut, li redueixen l'estrès i li donen 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 manera consistent amb la confiança i la transparència sense necessitat de seguir el joc a les religions líquides.

que comencen a tenir símptomes se'l prenen i l'ansietat disminueix quan ni tan sols ha donat temps que el fàrmac s'assimili i es metabolitzi, al marge que l'efecte ansiolític no és mai immediat.

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

66 Les investigacions de Wright, da Costa, Sundar, Dinsmore i 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, n. 2 (2013), pp. 197-198, troben aquest efecte en begudes energètiques, mostrant en els participants canvis en la seva experiència amb aquests productes, tant en el terreny 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.

67 P.H. KELLER, «Placebo et transfert: l'hypothèse de l'inconscient à l'épreuve de la recherche clinique», *PPS* (2014).

68 J. FRANK, B. JULIA, *Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy*, Baltimore: JHU Press, 1993.

69 ENCK i KLOSTERHALFEN, «The story of O. Is oxytocin the mediator of the placebo response?» *Neurogastroenterol motil*, n. 21 (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.

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

71 Aquí estem parlant de la millora de les possibilitats. La majoria de les postveritats perjudiquen clarament els 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 que són eficaços.

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 *religió líquida*, solen reivindicar que són «científics» i utilitzen un cert argot científic per donar un aire de rigor a les seves teories. Ara bé, per poc que ens fixem en les seves afirmacions, veurem que no compleixen amb el criteri de falsació<sup>72</sup>, 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. Amés, persisteixen en les seves afirmacions encara que hagin estat refutades experimentalment<sup>73</sup> i solen caure en la fal·làcia *post hoc ergo propter hoc* (si és després d'això llavors és a conseqüència d'això)<sup>74</sup>.

I finalment, tota assignació de valor sobrepassa necessàriament el mer coneixement científic de la realitat i, per tant, suposa una presa de posició respecte d'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 científica 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 poètiques, mítiques, artístiques, espirituals o religioses.

## 5. Individualitat

En la religió líquida, el canvi és sempre individual. El pes del testimoni emocional, la vivència i la interioritat és omnipresent. 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 social. Com bé ho expressa Duch, la seva màxima podria ser: «baixa al teu interior, davalla fins a les profunditats més recòndites de tu mateix i no et preocupis de res més»<sup>75</sup>. La seva visió de l'individu és precrítica, 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 anar-nos desprenent del karma (energia generada per les nostres accions) en 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 patiment i les malalties. D'aquí que no puguem condemnar ningú, i que ningú tingui tampoc necessitat de perdó. Si hi ha alguna cosa estranya en 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*).

72 Utilitzen 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» sí que ho és.

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

74 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 una causa, això és una condició necessària per 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 empitjora, i si es mor es pot argumentar que no va començar el tractament a temps.

75 «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*, p. 36. Ja es veu amb aquest tipus de creences que hi ha implicacions polítiques molt interessants per als qui tenen el poder.

## 6. Com mantenir una certa clarividència en el camp religiós

La crítica total a la raó executada per la postmodernitat s'ha introduït entre grans capes de la població i aquesta absència de raó ens ha deixat en una situació en la qual no és que la veritat no importi, és que no existeix. Per això pot dir-se, sense rubor, que és el mateix el monstre dels espaguetis<sup>76</sup> que una saberuda reflexió budista sobre l'essència del ioga; que el tractament amb aigua de mar és millor que un tractament oncològic<sup>77</sup> o que les tècniques de transformació personal i la medicina alternativa són més reeixides que la psicologia i la medicina experimental.

El relativisme cultural ha aconseguit que en els mitjans de comunicació sembli més respectable i savi un astròleg que un teòleg, un curandero que un metge, un vident que un filòsof o un xaman que un psiquiatre. 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 continua creant la confusió de la raó amb la racionalitat científicotècnica. Però el remei –l'absència de qualsevol indici 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.

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 una sagnia, milloraven. Tothom coneixia algun amic o familiar que havia estat a les portes de la mort fins que la sagnia el va guarir. Els metges en comptaven 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 ho havien fet malgrat la sagnia, no a causa de la sagnia.

Però en el cas de les creences religioses no podem aplicar el criteri de falsació perquè es mouen indefectiblement en un àmbit en el qual no hi caben experiments científics. ¿Podem apel·lar a algun altre criteri que ens permeti distingir entre espiritualitat profundes i serioses i bestieses pròpies de xarlatans? Entre, per exemple, les reflexions teològiques de Pascal o Ricoeur i les especulacions d'Emoto<sup>78</sup>? 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 entre 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 hi ha dosis enormes de credulitat. La cultura de la postveritat la conrea i la necessita. S'accepta sense la menor crítica el que diuen els nous gurus, conse-

76 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 (EUA), 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.

77 Els beneficis de l'aigua de mar per tractar el càncer i moltes altres malalties de difícil curació són defensats per diversos autors. Cf. «Beber agua de mar» (<[www.martin13.com/index.html](http://www.martin13.com/index.html)>).

78 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 la Wikipedia.



llers, *coachs* i terapeutes de la religió líquida. L'analfabetisme religiós és cada cop més esgarrifós. No es tracta només del desconeixement de determinades pràctiques o dogmes religiosos, sinó de la cada vegada més difícil comprensió de l'experiència religiosa i de l'enorme varietat de creences, pràctiques i motivacions que s'hi troben. També cal remarcar la manca d'una formació filosòfica que ens ajudi a defensar-nos de tot tipus de xarlatanisme. Naveguem per internet dins d'una bombolla, propiciada pels algoritmes, 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, replantejar-lo i fins i tot, si cal, substituir-lo per un altre. Dubte i fe van de la mà. Exercir la raó és obrir-se a possibilitats diferents, la raó és constitutiva obertura. Per això el pluralisme religiós és inherent a l'exercici de la raó. Mai no 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 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 al centre i justament mai havíem tingut tan poc temps per centrar-nos-hi. Com deia el fundador d'Ikea: «Ho sento molt, però no tinc temps per morir»<sup>79</sup>. Cada vegada anem més accelerats per fugir de nosaltres mateixos, per fer transcórrer la vida sobre la superfície de nosaltres mateixos<sup>80</sup>. Què s'amaga darrere d'aquest frenesí absurd? 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 qual treballen, perden, sense sentit, la seva vida; els falta l'activitat superior, la individual, pensen com funcionaris, com comerciants, però són inactius com a éssers humans únics»<sup>81</sup>. Exercir 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 què vivim<sup>82</sup>.

La raó religiosa reconeix que, per més que confiïem 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 que insinua la mirada patològica que sovint les medicines alternatives i la religió líquida estenen sobre ella, ni, darrerament, alguna cosa que una 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»<sup>83</sup>.

Aquest criteri de raonabilitat és el que ens permet no donar per bona qualsevol forma de religió, ni donar-les totes com a 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 d'altres religions, i, al revés, hi pot haver 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 qui practiquen alguna teràpia alternativa o segueixen alguna religiositat líquida els va bé o si a mi em va bé, per què preocupar-se'n?». Podríem contestar que també a un fonamentalista islàmic o a algú que defensi una dictadura li pot anar 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'n?». Per descomptat, ja és un gran pas acceptar l'exercici de la raó ètica<sup>84</sup>, ja que moltes vegades les pseudociències i les pseudoreligions tenen conseqüències funestes per als altres. Però, fins i tot en el cas que efectivament no facin mal a ningú, queda la qüestió de la veritat.

El fet de dir «a mi em va bé» no satisfà el criteri de raonabilitat. Al contrari, tant aquest «a mi em va bé» com l'apel·lació a l'autoritat solen ser el principal escut del creient crèdul per evitar l'exercici de la raó religiosa amb el que implica de marxa, tempteig, dubte, «sobirania temporal» i intempèrie. I sense exercir 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 les creences atees i qüestiona la divisió entre creients i no creients, entre religiosos i ateus. Un cristià, per citar-ne un cas, pot trobar-se més a prop dels ateus que lluiten tenaçment contra tota idolatria (déus que esclavitzen l'ésser humà) que dels religiosos, i a l'inrevés<sup>85</sup>. 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 apuntat: «No heu sentit parlar d'aquell boig que un matí lluminós va encendre un fanal, va córrer al mercat i es va posar a cridar incessantment: "Estic buscant Déu! Estic buscant Déu!"? Just allà s'havien ajuntat molts dels qui no creien en Déu, per la qual cosa va provocar grans riallades [...]. Diuen encara que aquest mateix dia el boig es va ficar en diferents esglésies i que hi va entonar el seu *requiem 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?"»<sup>86</sup>.

El boig és en realitat molt lúcid, un «yurodivi», un d'aquests sants bojós comuns a 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 el mateix tsar<sup>87</sup>. El boig de Nietzsche es dirigeix fonamentalment als qui 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 els creients assenyalant que no s'han adonat que les seves esglésies ja no són més que tombes. Per què Nietzsche els sacseja tots dos, creients i no creients? D'alguna manera, perquè tant els uns com els altres no pensen, no exerciten la raó. Els no creients són creients crèduls còmodament instal·lats en el seu ateisme 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 s'adona ni tan sols del 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

79 INGVAR KAMPRAD, «I'm too busy to die», *The Telegraph* (7 octubre 2012)

80 X. ZUBIRI, «Nuestra situación intelectual», *Naturaleza. Historia. Dios*. Madrid: Alianza, 1987, p. 31.

81 F. NIETZSCHE, *Aforismos*, Barcelona: Edhasa, 1994, p. 44.

82 X. ZUBIRI, «Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza», *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid: Alianza, 1992, pp. 403-404.

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

84 J. COROMINAS, *Ética primera*. Aportación de Zubiri al diálogo ético contemporáneo. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

85 «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*, p. 45.

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

87 A. GRÜN, T. HALÍK, *¿Deshacerse de Dios?* Santander: Sal Terrae, 2017, p. 19 ss.

força creadora del pensar. És per això que penso que un ateu que es prengui el seu ateisme seriosament és més a prop del creient que exerceix la raó religiosa que de tot ateisme crèdul i, a la inversa, qualsevol forma de creença crèdula, de respostes simples i somriures superficials a les complicades preguntes de la vida és molt a prop de l'ateisme crèdul i autocomplaent del qual se'n 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 a l'inrevés), sinó entre els que Charles Taylor i altres sociòlegs contemporanis denominen cercadors i sedentaris<sup>88</sup>. Entre els sedentaris tant hi pot haver creients instal·lats 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 hi pot haver ateus com creients que, exercint la raó filosòfica i religiosa, guarden un gran parentiu en la pregunta i en el tempteig de la realitat. Si de cas hi ha Déu, 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.

La raó que sent no és autosuficient, no arriba mai a veritats eternes i és una raó corporal llastada per una gran quantitat de condicionants. Però això no vol dir que mitjançant aquesta raó pobra, provisional i gandula no puguem anar elaborant sabers, que no puguem anar creant i provant sentits que continguin alguna esclatxa de veritat i que no aconseguim anar tirant tots els panys que pretenen amagar l'obertura gegantina 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.

Jordi Corominas i Escudé  
Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona  
corominasescude@gmail.com

# LOUIS MASSIGNON AND MARY KAHIL: A SPIRITUAL ENCOUNTER

RESUM: Aquest article descriu la relació entre Louis Massignon, savi catòlic de l'islam i pioner en l'entesa entre catòlics i musulmans, i Mary Kahil, cristiana oriental. La seva va ser una amistat espiritual notable que va durar molts anys, i que ha estat exemple de com dues persones que no s'assemblen poden compartir un profund compromís amb l'islam i els musulmans.

MOTS CLAU: espiritualitat, amistat, relacions entre cristians i musulmans, Louis Massignon, Mary Kahil.

ABSTRACT: This paper describes the relationship between Louis Massignon, a Catholic scholar of Islam and a pioneer of Catholic-Muslim mutual understanding, and Mary Kahil, an Eastern Christian. It was a remarkable spiritual friendship which lasted many years. An example of how two very different people, could share a deep commitment to Muslims and Islam.

KEYWORDS: spirituality, friendship, Islam-Christian relations, Louis Massignon, Mary Kahil.

The main source of information for the relationship between Louis Massignon and Mary Kahil is the book by Jacques Keryell, *L'Hospitalité Sacrée*, published in 1987. Keryell, who was 50 years Massignon's junior, first met him in Damascus in 1954 where he was a student of Arabic. Writing 32 years later he records his first reactions to the man he had admired from afar, and for whom, he says, he was full of "reverential fear and admiration"<sup>1</sup>. He had heard of him only four years earlier and was reading his works on Islam. But it was Mary Kahil, whom he met on one of her visits to the south of France in 1950, who opened his eyes to see another dimension to his character. He knew him by reputation as an eminent scholar who was also engaged in politics and religious activism, but after conversations with Mary he saw him also as a friend and spiritual master. Keryell went on to meet Mary on several occasions in Jerusalem, Lebanon and Cairo. But it was in August 1972 when she was staying at the Greek Melkite patriarchate in Lebanon that he had the chance to visit her regularly and speak in depth about her life. It was here that he heard about her first meetings with Massignon and the events surrounding the foundation of the Badaliya, and fortunately for posterity he had the foresight to record all she said on tape. Later in the same year he visited her in her own home in Cairo, where she allowed him to read all the letters she had received from Massignon. These comprised a huge collection of 1488 manuscripts pages. It was Mary's intention to make the correspondence public, because, after much prayer and reflection, she had concluded that they were not meant for her alone<sup>2</sup>. Most of these letters are now in the Vatican Archives, but Keryell believes that he has been faithful in what he has written to the overall

88 PHILIP J. ROSSI (ed.), *Seekers and Dwellers: Plurality and Wholeness in a Time of Secularity*, Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2016, pp. 17-46.

1 KERYELL 11.

2 Cfr. *ibid.* 13.

message. A copy of *L'Hospitalité Sacrée* in my possession is inscribed by Keryell himself, who refers to the relationship between Massignon and Mary Kahil as strange and wonderful. That is a very apt description of an unusual relationship, whose importance in Massignon's life cannot be overestimated.

The intention in this study is to give brief biographical accounts of both their lives, concentrating on the elements which will be significant in their friendship, before describing and trying to understand the complexities and significance of their relationship. Certain strands will run through these narratives, which will be gathered together in some concluding remarks at the end. These will include Massignon's spirituality and asceticism, Abraham as a link between Christianity and Islam –and Judaism also– friendship in its various manifestations, including as model of the Church in her relations with the world and other religions, and Muslim/Christian relations in general. All of these can be subsumed under the heading of *Sacred Hospitality*, a term frequently flowed from the pen of Louis Massignon, and was an all-encompassing reality that was fundamental to his life and thought<sup>3</sup>. He experienced it in a very powerful, life changing way during his conversion experience, but in a broader sense he saw it as underlying all spiritual reality.

Before I describe the relationship between Massignon and Mary, there follows a brief account of Mary's life before she met Massignon.

#### Mary Kahil: a biographical outline

When she met Massignon for the first time, Mary was "a wealthy young Egyptian woman of twenty five, descended from a Catholic family which had come to Egypt in 1775. She had a Syrian father and a German mother, and reflected the polyglot nature of Cairo's upper class society at the beginning of the century. Fluent in Arabic and educated in European schools, she was an accomplished young woman at home with the Egyptian royal family and the European diplomatic corps"<sup>4</sup>.

However she could hardly be called a scholar, certainly nowhere approaching Massignon's level. She was also far removed from him in lifestyle; at the time of their first meeting Massignon was a recent convert, seriously contemplating joining Charles de Foucauld in a life of austerity and contemplation (combined with some study) in the Algerian desert.

Before this time, Mary's childhood had been happy and secure. She was born in 1889 in Damietta, the coastal town on the Nile made famous by the visit of St. Francis to the Sultan Malik al-Kamil, during the Crusades, in order to try and to convert him to Christianity. There was a small Franciscan church there where she and Massignon took the Badaliya vow. As a young child still playing with her dolls, Mary remembers being in the close proximity of a mosque from which she would hear the frequent calls to prayer, and she recalls that they brought her great joy and a sense of peace<sup>5</sup>. She had a Muslim nurse, and a Muslim gardener tended the grounds of the family house.

The Egypt in which Mary grew up was very different from the Egypt of today. Mohammed Ali, the ruler (*khédive*) of Egypt between 1806 and 1864, was desirous of opening up his country to European ways. With this in mind, he saw the Christian minority of the country as an enterprising élite who would help him further this end, and so abolished all discriminating policies against them. The Kahil family benefitted from this approach, and served on Mohammed Ali's Council, where they were given some responsibility for the financial and legal affairs of the country to them. Mary's father made his fortune in the wholesale lumber business, which operated internationally on behalf of the government. He bought

several properties in and around Cairo, and the Greek Melkite Cathedral was built on his land. With his German wife he had two sons and three daughters, Mary being the youngest<sup>6</sup>. Mary's education began in Cairo with French nuns, Religieuses de la Mère de Dieu, and continued in Beirut, again with nuns, the Soeurs de Nazareth. In 1905 when she would be 16, her father died and she had to return at home, where she seems to have stayed for some time because of the acute distress of her mother. Eventually she returned to a boarding school (she does not say where), but when she was nineteen she returned to Cairo without having completed her studies; she does not say why<sup>7</sup>. Perhaps a hint can be obtained from the fact that she mentions that Arabic was considered a very important subject in her former school (in Beirut), but the daily lessons in the middle of the afternoon used to send her to sleep<sup>8</sup>.

Brief mention must be made of her activities between the age of nineteen and twenty five, when she first met Massignon. Her family wished her to marry, and unsurprisingly, because of her attractiveness and wealth, she received numerous proposals. However, rather than going down that route she chose to throw herself into the Egyptian feminist movement, which closely paralleled the suffragette movement in England, and was a co-founder in 1923 of the Feminist Union of Egypt<sup>9</sup>. This group fought for women's rights, and was in contact with other feminist movements throughout the world, but they were also involved in charitable works such as providing dispensaries, workrooms for women, and help for illiterate women etc.

Some remarks of Jacques Keryell are relevant here. He writes:

This great lady... who lived her life in the limelight and loved it, did not seem at all prepared to be associated with the strange vocation and mysterious destiny of the austere professor Louis Massignon when they met for the first time in 1912, and again in 1934, the year which sealed their union. She seems to have been drawn, despite herself, into this spiritual adventure...<sup>10</sup>

Keryell goes on to recall a remark that she made at their first meeting in 1950. She said: "I am afraid of suffering... and I have never sought it. Those which the Good God sends me are enough. What is more I have never taken any vow except to love, to love to the end. I know well that I did not know what I was letting myself in for in 1934, at Louis Massignon's side"<sup>10</sup>.

Before describing this unlikely relationship, there follows a brief description of some relevant aspects of Massignon's spirituality.

#### Louis Massignon: His Asceticism and Spirituality

Massignon's life story is well known. Here the intention is just to outline certain features of his spirituality that have relevance for his relationship with Mary, and for the wider cause of Muslim/Christian relations.

There can be little doubt that the most formative event in Massignon's life was his conversion from agnosticism (even atheism?) back to the Catholic Christianity of his childhood in May 1908, when he was 25 years old. Any conversion experience is typically preceded by some form of crisis, and in Massignon's case it was a very serious one. The only European on board a small Turkish steamer on a river in Iraq, suspected of espionage and other crimes, knew that his life was in imminent danger and attempted to kill himself with a sharp dagger that he was carrying. In this desperate situation he

3 Cfr. *ibid.* 25.

4 *ibid.* 78.

5 Cfr. *ibid.* 86.

6 Cfr. *ibid.* 78.

7 Cfr. *ibid.* 90.

8 Cfr. *ibid.* 89.

9 Cfr. *ibid.* 105.

10 *ibid.* 124.



speaks of the visitation of a presence he calls the *Stranger*, “who visited me [he said] one evening in May, in the cabin of my prison, when all the doors were closed, and the cords about me had been tied doubly tight because of my two attempts at escape. There he lit a fire in my heart, which the knife had failed to reach, thus cauterising my despair”<sup>11</sup>. He then forgot about the threat of imminent death, so overwhelmed was he, in the light of this *visitation*, by a sense of his own sinfulness. He later records that he was “haunted by impure desires... and it caused me great suffering. Look how far I have sunk”<sup>12</sup>, he exclaimed, “after four and a half years of immorality...”<sup>13</sup>

This experience took place in the desert places of Iraq, which highlights another important feature of his spirituality. The birth place of an austere form of monasticism and still one of its living symbols, the desert had attracted Massignon from a very young age. Sent to the Algerian desert by his agnostic father at the age of seventeen, and by this time agnostic himself, it filled him with a primitive religious awe. He was struck by its beauty and later exclaimed in a letter to his friend, the poet Paul Claudel: “Do you think there is before God on the earth beauty more remarkable, more persuasive, and more rhythmical than the desert?”<sup>14</sup>, and in another letter said: “It was there that I was truly born”<sup>15</sup>.

The desert was also very important in his life because it brought him into close contact with Charles de Foucauld, who influenced him to such an extent that he was torn for years between the desire to join him in his solitary life in the desert or pursue a serious academic career. De Foucauld’s story is also well known, and his sanctity now has been publicly recognised by the Church, but when Massignon encountered him, he was an ex-Trappist, an ex-soldier, converted like himself from a life of dissipation to his native Catholicism in a Muslim environment. Here two strands of Massignon’s spirituality meet, the desert combined with his strong belief in *mystical substitution* by which he means the efficacy of one person’s prayer for others. Charles, he believed, through the offering of his life and prayers, specifically for Massignon, was instrumental in bringing him back to the faith of his childhood. This *mystical substitution* on behalf of others became the foundational idea of the Badaliya. Massignon sought out Charles in the desert because he was engaged, before his conversion, on a thesis about Leo Africanus, a sixteenth century geographer of Morocco, with which he believed Charles, who had explored the area, could help him. It was one of those providential encounters destined to affect him profoundly all his life. De Foucauld mistakenly thought that he had found in Massignon the person who was destined to succeed him in the desert and kept encouraging him to join him there. Massignon was indeed strongly attracted to Charles’ way of life but could not make up his mind. This struggle, we may note here, was still going on when he met Mary for the first time in 1912. It was only in hindsight that he saw Charles as instrumental in his own conversion. It came about as follows: having completed his thesis, he sent a copy to de Foucauld, who responded politely praising his work, but then added at the end “I offer to God for you my poor and unworthy prayers, begging him to bless you, to bless your work and your whole life”<sup>16</sup>. He remembered this at the time of his conversion; Charles, he believed, was one of the people who, by his prayers and *presence* at the time was instrumental in bringing it about. It was an enduring sorrow to Massignon that he did not join Charles in the desert, and he parted from him with a strong sense of having let him down. A woman who knew him well wrote after his death: “It seems that Massignon always bore a wound in his heart because of the disappointment he caused de Foucauld by not joining him”<sup>17</sup>. Charles was left alone in the desert without followers or converts,

and the order he wished to found as remote as ever. He was murdered senselessly by a panicky 15 year old boy on December 1<sup>st</sup> 1916. But after his death his spiritual heritage began with the founding of The Little Brothers and Sisters of Jesus, now spread throughout the world. These grew out of a Third Order, The Union of the Brothers and Sisters of the Sacred Heart, of which Massignon was one of its first members. All his life he thought of himself as entrusted with a mission by de Foucauld, which was “the sanctification of Islam by uninterrupted intercession before God”<sup>18</sup>; “although Massignon never fulfilled de Foucauld’s deepest wish for him, their friendship influenced him profoundly until the end of his life”<sup>19</sup>.

Another very important aspect of Massignon’s spirituality is his devotion to the patriarch Abraham. He took the Arabic form of this name when he became a Franciscan tertiary in 1932, and Mary Kahil normally called him Ibrahim rather than Louis. It is commonplace today to refer to Judaism, Christianity and Islam as *Abrahamic religions*, but it was not so at the time of Massignon’s conversion or for some considerable time after it. We are now familiar with the fact that in *Nostra Aetate* it says of Muslims: “they strive to submit themselves without reserve to the hidden decrees of God, just as Abraham submitted himself to God’s plan”<sup>20</sup>. The council fathers stopped short of declaring outright that in their judgement Muslims do in fact profess the faith of Abraham, but they “nevertheless clearly recognised the importance of Abraham in the self-understanding of Muslims, and thereby they provided Catholics with a theological and biblical point of reference in view of which to esteem Muslims”<sup>21</sup>. It would seem that we owe it to Massignon that this particular point of reference was written into this document<sup>22</sup>.

Massignon had a long-time personal devotion to St. Abraham, and formally dedicated his life to him when he took the habit as a Third Order Franciscan in November 1931<sup>23</sup>, and it became a key referenced point for him as he tried to understand Islam from within. However, for the first two decades of his life after his conversion his views were very conservative and in accord with current Catholic doctrine, which was very negative towards Islam. For instance, in an article in *The Moslem World* in 1915 (p.130), he states specifically the official Church position that Christians are the true heirs of Abraham, to the exclusion of Moslems and Jews. This is based on Paul’s letter to the Galatians (Gal. 4:21-31), and God’s promise to Abraham in the Torah, (Gn 21:12) that Isaac was the true heir to the promise, but nevertheless Ishmael, the son of Hagar the slave girl, would also become a *great nation*. So how did the figure of Abraham become the very symbol of the age of dialogue between the *Abrahamic* faiths? Massignon’s mature view of Islam took time to evolve, as can be traced through his articles, published and unpublished, but a key feature is his belief that the Arab race is descended directly from Abraham through Ishmael. This gives Muhammad himself a connection with the patriarch Abraham and “potentially a natural, if not a scriptural legitimacy in the eyes of Christians”<sup>24</sup>. This would involve Massignon in considerable controversy as “practitioners of the historical-critical methods of scholarship would systematically rule out any plausible historical connection between Muhammad and the Arabs on the one hand, and Ishmael and Abraham on the other”<sup>24</sup>. Neither was any such connection recognised at Vatican II, but it remained valid on a spiritual level, for after all, the same criterion applies to Christians – it is the faith of Abraham that we seek to emulate; physical descent is of no importance.

Another key to Massignon’s evolution of thought in this area is his “almost patristic style of

11 BORRMANS 17.

12 KERYELL 150.

13 BORRMANS 18.

14 SIX 27.

15 GUDE 9. Letter 46, 26<sup>th</sup> Dec. 2010. Claudel/Massignon correspondence.

16 SIX 27, quoted by GUDE 19.

17 GUDE 82.

18 FITZGERALD 77, quoting HARPIGNY.

19 GUDE 84.

20 VATICAN COUNCIL II, *Nostra Aetate*, n. 3.

21 GRIFFITH 193.

22 Cfr. KROKUS, *Louis Massignon’s Influence*; ROBINSON 191.

23 Cfr. GRIFFITH 198.

24 *Ibid.* 196.

typological thinking<sup>25</sup> which is in accord with his mystical inclinations, and in practice not unlike monastic *lectio divina*, which is almost the antithesis of the historical-critical approach. He says of the Qur'an, for instance, that it "combines and condenses fragments of the Pentateuch, of the Psalter, and of the Gospel, under a singularly elliptical form. This book, which a superior restraint seems to seal, imprisons under several literal and earthly equivocations, the sources of grace springing up in the sacred texts, as if the Qur'an was to the Bible what Ishmael, the one expelled, was to Isaac"<sup>26</sup>. This approach is perhaps a direct result of the fact that "Massignon was a devout Catholic with a mystical inclination and a lively sense of faith which brought him to engage religiously with the Muslims he met, and ultimately to attempt to explore Islam *from within*... an effort which to this day sometimes puts the more academically inclined orientalist off his writings"<sup>27</sup>.

One more trait of Louis Massignon needs to be mentioned before I proceed to discuss his relationship with Mary Kahil, as it will have some bearing on the later stages of their friendship. This is his propensity for fasting, which is of course associated strongly with the desert spirituality to which he was greatly attracted as an admirer of Charles de Foucauld. It was also his desire to be like the first Christians and like those Muslims whose strict Ramadan fast he admired. He said: "The Church is not worthy of its Head... unless she returns to her primitive discipline... fasting, penitence... the desire for martyrdom"<sup>28</sup>. However, in practice it would seem he was not generally so severe, at least not all the time, and not for others. As he wrote to Mary Kahil in 1960: "...Rather than a material fast [from food], the fast that you should practice ought to be gentle, that is to say, a spiritual fast"<sup>29</sup>. As we shall see, when the time came for her to *fast* in the way Massignon asked of her, it was not at all *gentle*. Massignon practiced fasting from dawn to dusk, as Muslims would during Ramadan, and encouraged his followers in the Badaliya to do the same every first Friday of the month, for the intention of obtaining a "serene peace between Muslims and Christians"<sup>30</sup>.

### Louis Massignon and Mary Kahil: the first encounter

At the first encounter of these two young people (Massignon was then 29, Mary 25), they were certainly not fasting. Massignon happened to be in Cairo where he had been asked to give a series of lectures on Muslim philosophy at the new modern University of Cairo. This was a very important assignment for him, coming at a time in his life when he could not decide whether to join Charles de Foucauld in the desert or give himself over definitively to his academic pursuits; it helped steer him definitively towards the latter. Whilst in Cairo he was a frequent visitor in the evenings at the residence of the Countess of Howenwaert. Mary Kahil also used to socialise there, and on this evening of their first meeting the Countess introduced them thinking they would like to speak Arabic together. Mary has described Massignon's appearance at this first introduction. He was, she said, "tall, slim and distinguished looking, dressed all in black"<sup>31</sup>. As an Egyptian feminist, and rather anti-French, she expressed her disapproval on discovering he had just been to Syria promoting French interests and opening a school dedicated to Joan of Arc. Massignon, of course, was a passionate Frenchman and so they did not exactly

take to each other at this first encounter! There was a friend of both Massignon and Mary, a Spanish nobleman, Luis de Cuadra, who also attended these social evenings, and it happened that around this time he became very ill with typhus fever and was hospitalised. A convert to Islam, Luis had caused his mother much distress on this account, and she begged prayers on his behalf. Mary as his friend was naturally concerned, and Massignon suggested they pray together for him. However, it would seem the request involved probably a little more than Mary was prepared for at that time. He said: "You are unhappy because he [Luis] is going to die, but you must make a sacrifice for him, the sacrifice of your life. You must offer your life for the conversion of Luis"<sup>32</sup>. Mary rebelled at first but eventually agreed, and so they both made a vow together, though not of the serious nature of the later Badaliya vow. Mary was more concerned with Luis' recovery from sickness than his conversion and, in fact, he did not reconvert to Christianity, and in the end sadly committed suicide. This offering, on Massignon's part, "could be discounted as the isolated, emotional response of a recent convert wishing to share his new found faith"<sup>33</sup>, but, according to Mary Louise Gude, "the offering of substitution for Luis de Cuadra ran like a thread through Massignon's entire life and was manifested in different ways through the years"<sup>33</sup>.

Before going on to describe the next stage of their relationship, it seems appropriate here to say something about the rather significant relationship that Massignon had with Luis de Cuadra, over a number of years. It began in 1906, before his conversion. He had just obtained the diploma in Arabic at the School of Oriental Languages, and was on his way to Cairo where he had just been made a member of the Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Luis de Cuadra, a young Spanish aristocrat, age 29, was also on his way to Cairo where he had previously converted to Islam. They met on the boat sailing from Marseilles. Gude says: "The homosexual nature of this involvement is well known because Massignon, whose fierce reticence on some subjects was matched only by his compelling need to discuss others, was always explicit about its nature... and it was a relationship that marked him forever"<sup>33</sup>. The friendship continued after Massignon's conversion, weekly letters only ceasing after de Cuadra's suicide in 1921. Massignon "ultimately rejected its homosexual expression, but [w]hile one cannot assess the degree to which Massignon's homosexual experiences as a young man influenced him, by his own admission their impact was profound, and must be considered in any attempt to understand his adult life"<sup>34</sup>. Luis was also significant in his life for being the first to introduce him to Hallaj—he pointed out the verse which meant so much to Massignon, and set him off on his scholarly work on the Sufi mystic.

All this background was unknown to Mary, of course, when they met in the evenings at the house of the Countess of Howenwaert. However, it was shortly after their shared prayer for Luis that Massignon, fearing that Mary was becoming too attached to him, returned quite suddenly to France. He confessed to being surprised by this feminine onslaught on his *sinful misogyny* and the *Manichean* asceticism he had imposed on himself since his conversion, including a vow of chastity. The Countess had tried to dissuade him, but to no avail, and moreover he wrote to her sometime later that he had married his cousin who had apparently been in love with him for a long time. This happened in 1914. The question arises here: did Massignon in fact overestimate Mary's *attachment* at the time of his flight? Mary simply ends her account of this time with the words, "and so, I never saw him again until 1934"<sup>34</sup>. Here one might ask: was Mary really as detached as that final remark might suggest, and were other factors involved in Massignon's sudden departure and marriage? I would suggest that he was correct in assessing Mary's growing attachment. As time passed, especially in the later stages of their relationship, this *emotional attachment* becomes something very painful, which however is taken up onto a spiritual

25 *ibid.* 197.

26 MASSIGNON, *La conversion*, quoted by GRIFFITH 197.

27 GRIFFITH 194.

28 MASSIGNON, *Écrits*, 268, quoted by BORRMANS 52.

29 KERYELL 314.

30 BORRMANS 52.

31 KERYELL 92.

32 GUDE 65.

33 *ibid.* 23.

34 KERYELL 94.

level. She says in her diary in the year he died:

Is his death real, is it possible? He who sowed life everywhere... he died at 11.30 on the eve of All Saints. He will never be invoked among all those other saints. He is a saint all alone. He will be a saint. And I navigate through bitter waters, buried in mud right up to my neck... sadness and even despair enveloped me in their dark shadow. But then [she continues], I returned to the little Franciscan chapel that he loved so much. There before the crib, I suffered greatly, and prayed, O Jesus, I have told you how much I loved him, and my heart burns like a furnace... And you, Jesus, allowed me to love him, you who have placed this love in my heart, like a cross... it is my own cross, this burning love for Massignon. He also said that Jesus commanded this love for me, although it is incomprehensible. It is a divine secret, a command from God, that we should love each other, completely, every instant, because God is love... And so I understood that my cross is Ibrahim, and I carry this luminous cross lovingly on my shoulders<sup>35</sup>.

On Massignon's side, at the time of his departure from Cairo not long after meeting Mary, it needs to be born in mind that he was still struggling with indecision about his future –whether to join de Foucauld in the desert, or pursue his academic career. Also it may be remarked that he was most likely still very emotionally attached to Luis de Cuadra.

### The second meeting of Massignon and Mary Kahil: the Badaliya vow, the priesthood

Mary passed the following few years after Massignon's return to France in Europe with her mother's family, far from the combat zone of the Great War of 1914-1918. On her return to Egypt, she threw herself once more into the work of the Feminist union and her various charitable works. Then one day she received a postcard from Massignon, which simply said: With respectful memories. Shortly afterwards she was taking tea with in a friend's house when her neighbour suddenly turned to her and asked if she was aware that Louis Massignon was in Cairo at the Institute of Archaeology. She did not respond but a little later slipped away secretly and went straight to the Institute where she found him in the library. There was instant recognition, although he was now 51 years old, and she 46. She describes the man that she encountered on entering the library as "a rather quaint figure, a little stooped with his head bent over his work, a slight ageing evident in the *very tall, upright man* she remembered"<sup>36</sup>. However, their relationship resumed the next morning as if no time had passed, when Mary arrived at the Institute with her car and they went to mass together.

They continued to associate with each other fairly regularly and discovered they were both very involved in Muslim affairs. Massignon suggested to Mary that he thought this involvement of hers with Muslims was her vocation. She reacted with surprise, asserting that she had no religious vocation. He responded that her vocation was just to occupy herself with Muslims and their affairs. Reflecting on this in her personal account of this time, Mary says: "It seemed to me that he had confirmed me in what I was already doing, when he said I had a vocation to live among Muslims and devote myself totally to them. And thus, I became attached to Massignon, not as a man, but as my spiritual master. It was a silent call in the depths of my being, quite unexpected"<sup>37</sup>. However, she also had a profound spiritual influence on him, as exemplified particularly in her part in his decision to become a priest. It happened as follows:

She asked him one day, knowing that it was something he very much wanted, why he had not become a priest. He replied that he had married instead, in obedience to his confessor. Mary expressed her amazement that a man of his age should obey his confessor to that extent. She relates: "And thus he confided to me... that [despite his marriage] he had always wanted to be a priest in order to be closer to the Lord Jesus"<sup>37</sup>. She suggested to him that it was still possible, and he promised to think about it. The outcome was that Massignon eventually received permission from Rome to transfer his allegiance to the Melkite Church to which Mary belonged, and which allowed married priests. He was ordained on 20<sup>th</sup> January 1950, in Cairo.

Some comment is in order here as to why Massignon did actually marry. It is not only Mary who might be surprised at his willingness to obey his confessor in this vital matter. The reasons may have been complex, and he did not do it without much thought and prayer, after many years of often agonised indecision about his future. He felt it deeply that he had disappointed Charles de Foucauld by not joining him in the desert, where he could have been secretly ordained, according to Charles.

Paul Claudel, another friend and correspondent, lamented the *mediocre state* he was committing himself to by comparison. However, in the end, de Foucauld supported him in his decision, saying "If God wishes marriage for you, do not accept it as expiation, but as the state where he has reserved for you the greatest grace, the state where you are best able to glorify him, and to sanctify yourself"<sup>38</sup>. Of this complex area in Massignon's life, Mary Louise Gude concludes: "From the evidence available, it would appear that Massignon married in order to anchor his life and give it a stability which would then free him to pursue his work as teacher and scholar. Misgivings and ambivalence remained until the end of his days"<sup>39</sup>.

After the 1934 meeting with Mary, that took place after a gap of 21 years, Massignon wrote to her to say how much it meant to him: "[It] pierced my heart right through to the burning wound of my conversion... and revived in me in a wrenching manner my promises to belong to God alone, in all holiness, forever"<sup>40</sup>; and a little later: "How silent it is, the wonderful perfume of incense, the mute prayer of my Arab sister, of Maryam, which rises toward God and reaches me here by a supernatural delicacy of grace... This grace I had never known in such a direct way, constituted by the spiritual presence of a soul-friend who understands and who shares"<sup>41</sup>. According to Mary Louise Gude, "no parallel existed for the depth of understanding he found in her"<sup>42</sup>. By this time of their second meeting, Massignon, of course, was married, and "the relationship was always articulated at the level of their mutual interest in Islam and the search for God. However, evidence suggests a bond far transcending that of spiritual director and directee; they occupied a unique place in each other's lives....[t]heir devotion to each other was reciprocal, expressed in regular and voluminous correspondence between them; it extended from 1934 to 1962"<sup>43</sup>, with the exception of a break in the 1950's.

The spiritual closeness of Massignon and Mary grew quickly in the period following their second meeting in 1934, so that their mutual understanding was such that they were able to take the Badaliya

35 *ibid.* 333.

36 *ibid.* 97.

37 *ibid.* 98.

38 GUDE 81.

39 *ibid.* 82.

40 KERYELL 175. Letter 4, 10<sup>th</sup> Feb. 1934.

41 *ibid.* 183. Letter 15, 20<sup>th</sup> March 1934.

42 GUDE 134.

43 *ibid.* 133-134.



vow together. To all appearances this vow seemed to be taken spontaneously and without due preparation, but in fact there was such an unspoken affinity between them that it is not so difficult to understand how it occurred. To take a vow is a serious, life-changing event, not normally done without some preparation, for instance as for marriage, or the religious life. This vow did, in fact, in Mary's words, "change her life forever"<sup>44</sup>. She describes the day, 9<sup>th</sup> February 1934, when she and Massignon paid a visit to Damietta with its famous Franciscan church. Mary was praying there with great intensity, when suddenly she turned to him and said how sad she was that this town to which so many Syrian Christians had come, including her ancestors, and of whom none now remained –the town having become totally islamized. Massignon responded: "You must make a vow to give your life for them"<sup>45</sup>. She describes how she was then taken up into a state difficult to describe, but she made her vow "to live for them, to give myself for them, to be in their place before the throne of Jesus, and that for all her life and her eternity she would pray that they be enlightened"<sup>45</sup>. Massignon took her hand and made the same vow. She said: "We made this vow with great fervour... a state of illumination that I have never known since. On coming out of the church I felt completely transformed, no longer my former self... We offered ourselves for Muslims. Not that they should be converted, but that God's will be done for them and through them"<sup>45</sup>. As Keryell comments: "Nothing up till this time seemed to have predestined this great woman of upper class Egyptian society to such a mysterious vocation. It is only progressively that Mary seemed to pass from a simple, natural friendship with Muslims, to a real love, the love of substitution"<sup>46</sup>.

On 18<sup>th</sup> July 1934, Massignon received official Church approval for the path he was taking when Pius XI blessed his vow of *substitution*. Massignon returned yearly to Damietta to renew this vow with Mary, but it was she who gave it flesh among the Egyptian people. She was a very active, energetic person with many contacts, all of which was brought to bear as she gave concrete expression to Massignon's ideals in Egypt. It was she who founded the Badaliya group in Cairo and the adjoining Dar-es-Salam (House of Peace) centre, which she established in a deconsecrated Anglican church and presbytery. The church was adapted for the performance of the Byzantine rite in 1941, and the presbytery for the Dar-es-Salam centre. The church was called Our Lady of Peace and it was here that Massignon was ordained a priest in 1950. In collaboration with him and their many friends, Mary organised conferences on a variety of topics, both sacred and secular. The speakers she invited included Roger Arnaldez, Louis Gardet, and René Voillaume, and Massignon himself wrote regular letters to inspire the Badaliya that met in the former presbytery. This was the pattern of their life for almost twenty years after the vow she and Massignon took together, until one day Mary received a letter from him in 1951 which completely baffled her, and caused much suffering.

## The fast of silence

This letter initiated what is the most difficult part of their relationship to describe. Keryell, who knew both Mary and Massignon, approached it with a sacred respect, knowing that what he wrote hid as much as it revealed<sup>47</sup>. The same approach is taken here, for it is in this episode above all that it becomes clear that Mary was "in no way prepared to be associated with the strange vocation and mysterious destiny of the austere professor Louis Massignon"<sup>48</sup>. Here we are far from describing a platonic love, as certain people have thought and seen, says Keryell<sup>49</sup>. It is not surprising that problems arose in their relationship. It would seem

that Mary did attract some criticism on account of her closeness to Massignon, for after all she was attractive, single and wealthy, and he was a married man. With this in mind he once wrote to her: "What does this incomprehension matter... the more we are friends the less we will be understood, but He [God] will be our enclosure..."<sup>50</sup>

However, in the final few years it mattered greatly, for in a sense they were bound together by a vow which transcended marriage, but equally could clash with it. He wrote to his godson, the convert Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, a young Moroccan student who became a Franciscan friar in Paris: "The Pope... has blessed the offering of my life and my death for my Muslim brothers and sisters, as I offered it on 9 February at Damietta, where I explicitly included this other soul who made it with me"<sup>51</sup>. And as he wrote to Mary: "Pray that I succeed in giving to my own all that God desires I should give for their good. But of course my gift to Islam precedes it, and is before all else"<sup>52</sup>.

Mary was important to Massignon; Jacques Keryell has described her as "the extension of Massignon in Cairo; she gave flesh to his ideas, lived his faith"<sup>53</sup>. But on the other hand Mary was very dependent on Massignon in her spiritual life, especially through the exchange of letters. As she wrote to him soon after his ordination to the priesthood in 1950: "A new life is opening up for me, if I respond with fidelity to the interior call of solitude, and the presence of the interior Guest... And as I do not know how to meditate alone, it is in writing to you, and in my journal, that I put myself in his presence..."<sup>54</sup> Thus when Massignon sent her a letter in August 1951 saying he was about to make a *fast of silence* which he wished her to share with him, it came as a shock for which she was not prepared. It meant in practice that they would not see each other for several years and would exchange letters only very infrequently. This sudden silence from Massignon after such a long, intimate correspondence caused her great anguish. Nevertheless she responded, as she knew would be expected of her, with generosity and trust. By her own admission, she had been too long involved with exterior things and contact with people. She had known success in all her projects and had not entered sufficiently deeply into herself. She recognised now that she must have the courage to enter the *inner tent*, the dwelling place of God, which formerly, she admitted, she had sought only in a mechanical way. In her journal she writes: "My heart's sadness is that I do not know how to love, or to listen, listen to that interior voice... the call of Him whom I do not hear"<sup>55</sup>.

Is there anything from Massignon's perspective that might shed light on why he caused Mary this seemingly unnecessary suffering? Ultimately, it remains a mystery, but in fact Massignon used to confide in his godson Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, who was very friendly with his wife, Mme. Massignon, and fortunately the correspondence between Massignon and his godson has been collated and published by Françoise Jacquin in 2007. In July of 1951 Massignon wrote a lengthy letter to Abd-el-Jalil in which it was clear he was not entirely at peace<sup>56</sup>. It seems that his wife was not happy with his ordination to the priesthood. She worried that her husband was no longer so devoted to his family. Massignon expressed some anguish about his inner solitude, which although he thanked God for it every morning, he felt it to be more severe than if he had become a priest in the desert with de Foucauld<sup>57</sup>. Jacquin comments in a footnote that "the

44 KERYELL 86.

45 Íbid. 100-101.

46 Íbid. 102.

47 Cfr. íbid. 123-124.

48 Íbid. 124.

49 Cfr. íbid. 125.

50 Íbid. 134-135. Letter not dated.

51 BORRMANS 39-40.

52 Íbid. 39.

53 KERYELL 80.

54 Íbid. 326. Letter dated 31<sup>st</sup> Jan. 1950.

55 Íbid. 130.

56 Cfr. JACQUIN 217-218. Letter dated 27 July, 1951.

57 Cfr. íbid. 218.

spiritual intimacy between LM and MK could hardly be anything but painful to Mme. Massignon. (...) [And in fact a] temporary rupture was strongly recommended by Massignon's spiritual director, Father Zundel O.P.<sup>58</sup>. A mutual friend of Massignon and Mary, Louis Gardet, who became Frère André of the Little Brothers of Jesus, tried to help Mary through this difficult time. He had managed to speak to Massignon privately on her behalf, and he had assured Gardet that "he did not deny anything of their relationship"<sup>59</sup>. In fact, he had *spoken much* about her, and "wished her to know that the sacrifice he asked of her was for the greater love of God... and for their common vocation which took concrete form in the Badaliya and Dar-es-Salam"<sup>59</sup>. Massignon had said: "It was... to foster the spirit of self-forgetfulness he had observed in Charles de Foucauld. If the grain does not die, I am not yet dead... [continued Gardet:] He knows it is a great sacrifice he is asking of you; but he knows also that you will refuse Jesus nothing. (...) He did worry that what he was asking of you might be too much. But now he is confident. He is sure of your total gift of yourself"<sup>59</sup>.

## The final years

After a few years the *fast* was broken, but by this time Massignon did not have long to live. Mary wrote to him in late 1959: "You know about my long waiting in ardent serenity, confident that the God of Love, who has given us so much, will give us the happiness of seeing each other again, one more time, according to his will, for we are approaching the end of our lives. How much longer do we have? What will the end be like?"<sup>60</sup> In fact, for Massignon the end was not far off. He died on the Eve of All Saints, Oct 31<sup>st</sup> 1962. Speaking of the day of his death Mary writes in her journal: "...I did not know he had died... And on the evening of his death, of his passing, I saw him, in black, reassuring me, passing by like a shadow, or a passing star, and sadly I contemplated this vision"<sup>61</sup>. She could not sleep all night, and the next day instinctively went back to Damietta, "to receive his soul, there, where he had always wished to die"<sup>61</sup>. However every year in August she could not help remembering the year that she had received the letter requesting the *fast of silence*. Two years after Massignon's death she recalls in her journal being in a Franciscan church in Innsbruck, in August, where she said that she *saw* Abd-el-Jalil (who was still alive). She said: "He assures me that Louis did not abandon me, ever. He wished to suffer, and asked to be without me. It was harder for him than for me"<sup>62</sup>.

Thus ended, on earth at least, that strange and wonderful friendship. Mary was to outlive Massignon by seventeen years, not dying until she was ninety, in 1979. It would seem that after Massignon's death she continued with her charitable work and the work of the Dar-es-Salam Centre. In the final two years of her life, she prepared consciously for death by keeping silence, praying much, and listening tirelessly to recordings of the Byzantine liturgy in Arabic. On her ninetieth birthday, a mass was celebrated in her house by Fr. Georges Anawati O.P., a lifelong friend. She died later that year, on 28<sup>th</sup> June 1979<sup>63</sup>.

## Conclusion

This remarkable friendship between two very different people has left us a model in the Badaliya, of how to be in communion with Muslims in a spiritual union that does not seek to convert. Thanks to Mary's influence Massignon fulfilled his heart's desire of becoming a priest, so as better to practice in his own life, on behalf of Muslims, the *substitution* accomplished by Jesus on the cross for the human race as a whole.

Finally, we have in Massignon and Mary a wonderful example of friendship, deep, spiritual and enduring, between two people who were not at all alike, but shared a deep commitment to Muslims and Islam. Christian Krokus has referred to the work of John Dadosky on the Church as friend, which recalls and develops Avery Dulles' well-known book, *Models of the Church*<sup>64</sup>, in which he discusses the Church as institution, sacrament, herald, and servant, all very rich themes, but they "do not envisage that the Church can become more herself by receiving from the Other"<sup>65</sup>. Dadosky continues: "The differences between friends complement and enrich each other, but friends can also challenge each other to continued growth"<sup>66</sup>. In the Church since Vatican II there has been a dramatic shift in the Christian attitude to Islam which in large part is due to the influence of Massignon's ideas. His friendship with Mary which reached out to include all Muslims, is a sign of this reality, which in turn is part of that greater, all-embracing reality, which Massignon loved to call *Sacred Hospitality*.

Agnes Wilkins, OSB  
University of York  
wilkins.agnes@stanbrookabbey.org.uk

## Bibliography

- BORRMANS M., *Prier 15 Jours avec Louis Massignon, islamologue*, Paris: Nouvelle Cité 2016.
- DADOSKY J., «The Church and the Other: Mediation and Friendship in Post Vatican II, Roman Catholic Ecclesiology», *Pacifica* 18 (2005) 302-322.
- DULLES A., *Models of the Church*, Nova York: Doubleday 1974.
- FITZGERALD M. L., «Les prophètes du dialogue», en M.-T. URVOY (coord.), *En Hommage au Père Jacques Jomier, O.P.*, Paris: Éditions du Cerf 2002, pp.19-30.
- GRIFFITH S., «Sharing the Faith of Abraham: the *Credo* of Louis Massignon», *Islam and Christian-Muslim Relations* 8 (1997) 193-210.
- GUDE M. L., *The Crucible of Compassion*, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press 1996.
- HARPIGNY G., *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain 1981.
- JACQUIN F., *Massignon/Abd-el-Jalil correspondance 1926-1962*, Paris: Éditions du Cerf 2007.
- KERYELL J., *Louis Massignon: L'Hospitalité Sacrée*, Paris: Nouvelle Cité 1987.
- KROKUS C. S., «Louis Massignon's Influence on the Teaching of Vatican II on Muslims and Islam», *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23 (2012) 329-345.
- , «Louis Massignon: Vatican II and Beyond», *A Journal of Eastern Christian Studies* 55 (2014) 433-450.
- MASSIGNON L., «La Conversion du Monde Musulman», *Messenger du Cœur de Jésus* XCVIII (1923) 578-585.
- , *Écrits mémorables*, vol.2, Paris: Robert Laffont 2009.
- ROBINSON N., «Massignon, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion», *Islam and Christian Relations* 2 (1991) 182-205.
- SIX J. F., *L'aventure de l'amour de Dieu: 80 unpublished letters by Charles de Foucauld to Louis Massignon*, Paris: Éditions du Seuil 1993.
- VATICAN COUNCIL II, *Nostra aetate*, Ciutat del Vaticà: Editrice Vaticana 1966.

58 GUDE 219.

59 KERYELL 126-127. Letter of 9 November 1951.

60 Ibid. 131.

61 Ibid. 334.

62 Ibid. 336.

63 Cfr. ibid. 80.

64 Cfr. DULLES.

65 DADOSKY 307.

66 Ibid., 316; KROKUS, *Louis Massignon: Vatican II and Beyond*, 440-441.

# SOBRE L'IMAGINARI CRISTIÀ

RESUM: Aquest article (a) suposa que no hi ha pensament sense imatge i, per tant, que la inculturació moderna del cristianisme comporta no solament la renovació del pensament i del llenguatge, sinó també la de l'imaginari, entenent per imaginari el sistema de representacions que tenim a la imaginació relatives a l'objecte de la fe cristiana; (b) sosté que l'imaginari cristià tradicional es basava en una lectura premoderna de la Bíblia i en una concepció precientífica del món, i que la seva renovació comporta l'acceptació dels mètodes moderns de l'exegesi bíblica i la compatibilitat entre la visió científica del món i la fe cristiana; i (c) il·lustra la necessitat de la renovació de l'imaginari cristià amb exemples relatius a "l'altre món" i a l'origen i la fi d'aquest món.

MOTS CLAU: inculturació, imaginari, exegesi, ciència, altre món, cel, origen del món, fi del món.

ABSTRACT: This article (a) assumes that there is no thought without image and, therefore, that the modern inculturation of Christianity entails not only the renewal of thought and language, but also that of the imaginary, understanding by imaginary the system of representations that we have in our imagination related to the purpose of the Christian faith; (b) argues that the traditional Christian imaginary was based on a pre-modern reading of the Bible and a pre-scientific conception of the world, and that its renewal involves the acceptance of the modern methods of biblical exegesis and the compatibility between the scientific vision of the world and the Christian faith; and (c) illustrates the need of the renewal of the Christian imaginary with examples related to "the other world" and to the origin and the end of this world.

KEYWORDS: Inculturation, imaginary, exegesis, science, the other world, heaven, origin of the world, end of the world.

Aquest article es proposa continuar la reflexió encetada fa molts anys i verbalitzada en una sèrie de textos, aplegats en bona part en un llibre<sup>1</sup>, sobre la inculturació moderna del cristianisme com a condició de possibilitat de la seva supervivència en el món occidental, especialment a l'Europa occidental (l'Occident de l'Occident), on sembla que la seva regressió encara no ha tocat fons, però on l'aparició d'elements significatius d'un nou paradigma cristià pot alimentar l'esperança.

Una de les causes de la regressió del cristianisme en aquesta àrea geocultural ha estat, sens dubte, la incapacitat secular de relacionar-se dialècticament amb la cultura moderna (la que s'ha anat creant a Europa a partir del Renaixement); una incapacitat que ha donat lloc a la reclusió tradicional en una subcultura eclesiàstica al marge de la gran cultura. Si això és així, l'al·ludida condició de possibilitat (condició necessària, encara que per descomptat no suficient) es podria resumir en certa manera en el concepte d'inculturació, és a dir, d'aclimatació, feta amb discerniment, al gruix transversal de la cultura

moderna. Aquesta em sembla que és encara en bona mesura la gran assignatura pendent del cristianisme en el nostre temps i en el nostre país (com en els països del nostre entorn).

Ara bé, la inculturació moderna del cristianisme suposa no solament, com es dona a entendre sovint, un *aggiornamento* del llenguatge, com si no hi hagués problemes doctrinals, sinó també una renovació del pensament, ja que hi ha fonamentalment una qüestió de comprensió. Ens cal repensar des de les evidències culturals del nostre temps els continguts de la fe cristiana, que ens han arribat expressats en esquemes culturals que en bona part ja no són els nostres. És a dir, cal començar per aclarir-nos a nosaltres mateixos, i no simplement per dir-ho als altres, què creiem, què no creiem (encara que en altres èpoques hagi anat en el mateix paquet que la fe) i què no sabem ben bé si creiem o no creiem o en quin sentit creiem, perquè hi ha coses que encara potser no estan prou decantades i, per tant, no sabem ben bé si formen part de la fe cristiana o de la seva forma d'expressió en un estadi cultural anterior.

Però la renovació del pensament, de la comprensió, comporta conjuntament una renovació de l'imaginari cristià, entenent per *imaginari* no pas aquells tòpics que ens venen espontàniament a l'esperit a propòsit del cristianisme (allò que els antropòlegs anomenen *imaginari social*), sinó el sistema de representacions que tenim a la imaginació relatives a l'objecte de la fe cristiana. Dos aspectes, doncs, el pensament i l'imaginari, que van estretament lligats i que són indissociables d'una renovació del llenguatge (perquè pensem amb imatges i amb paraules). El pensament i l'imaginari, per tant, no podran considerar-se efectivament renovats fins que s'hagin formulat lingüísticament en el nostre context cultural. *Aggiornamento* del llenguatge, doncs, sí; però alhora com a instrument i com a resultat d'una renovació del pensament i de l'imaginari, si no volem començar la casa per la teulada.

Acabo de dir que el pensament i l'imaginari van estretament lligats. En efecte, podem considerar un pressupòsit antropològic (i, més precisament, gnoseològic) difícilment contestable el fet que no hi ha pensament sense imatge, sense alguna forma de representació imaginativa. Hi estan d'acord filòsofs tan rellevants i tan diferents com Aristòtil i Kant (o, seguint Aristòtil, sant Tomàs)<sup>2</sup>. És aquest pressupòsit filosòfic àmpliament compartit el que ens mostra la importància de l'imaginari religiós, i particularment de l'imaginari cristià. Qüestió delicada, d'altra banda, perquè les representacions que acompanyen el pensament cristià són alhora inevitables i inadequades, ja que ens trobem en la necessitat de representar l'irrepresentable, de visualitzar l'invisible, d'imaginar l'inimaginable, i d'afigurar-nos l'ultramundà amb models intramundans (els únics de què disposem), aplicables només per analogia, culturalment condicionats i sotmesos, per tant, als canvis culturals.

L'imaginari cristià tradicional, arrelat en una lectura literalista de la Bíblia i en una concepció precientífica del món, queda tan allunyat de la cultura actual que no és arriscat de pensar que hagi esdevingut un factor important d'ateisme. Perquè l'imaginari cristià pugui conviure amb naturalitat amb les evidències culturals del nostre temps, cal almenys admetre dos supòsits bàsics: d'una banda, la legitimitat i la validesa dels mètodes moderns de lectura de la Bíblia i, de l'altra, la legitimitat de la visió científica del món i la seva compatibilitat amb la fe cristiana.<sup>3</sup>

2 Cf. STh I, q. 84, a. 7, objecte del magistral estudi de Karl Rahner, *Geist in Welt* (trad. cast.: *Espiritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Barcelona: Herder, 1963).

3 Sobre la compatibilitat de la fe cristiana amb la ciència moderna, em permeto remetre al capítol "Ciència i fe" del meu llibre *Filosofia de la religió* (Barcelona, Fragmenta, 2017).

1 Cf. *Cristianisme i modernitat. Per una inculturació moderna del cristianisme*, Barcelona: Cruïlla/Fundació Joan Maragall, 2016.



Quant a aquest segon supòsit, he llegit recentment amb estupor el que segueix en un molt conegut pensador català que es considera cristià: «En els últims segles de la tradició occidental hi ha hagut tal temor a l'aparició d'obscurantistes davant dels èxits de la ciència moderna que no s'ha gosat proclamar en veu alta la incompatibilitat radical entre una visió científica de l'univers i la de la tradició cristiana. ¿On es troba el cel en l'espai newtonià? ¿Quin sentit té l'assumpció de Maria en cos i ànima? ¿Quin, la presència en l'Eucaristia? (...) La mateixa resurrecció de Crist és una simple absurditat si s'accepta la concepció científica del cos humà».<sup>4</sup> La conclusió que es desprèn d'aquest text sembla òbvia: cal triar entre la fe cristiana i la ciència moderna. És com si em preguntessin qui m'estimo més, si el pare o la mare: jo només puc respondre que tots dos igual. Però aquesta resposta deu suposar una concepció del que és la fe cristiana, i potser també del que és la ciència moderna, diferent de la que s'endevina en el text transcrit.

Em proposo a continuació dir algunes coses senzilles i entenedores, gairebé a tall d'exemples, sobre uns punts concrets de la que em sembla necessària renovació de l'imaginari cristià. No estem potser en condicions de procedir a una substitució global de l'imaginari tradicional per un imaginari renovat; però sí que podem constatar (i ajudar a promoure) la progressiva substitució d'algunes representacions clarament obsoletes per unes altres de més apropiades per fer viable la fe cristiana en el marc cultural del nostre temps. Ho faré en dos moments: en el primer em referiré a «l'altre món» i en el segon, a l'origen i a la fi d'aquest món (és a dir, a alguns elements de protologia i escatologia, que són camps privilegiats de l'exuberància imaginativa).

## 1. L'altre món

És a dir, l'àmbit de l'invisible: persones i «llocs» existents al marge de l'espai i del temps del nostre univers físic (Déu, Jesucrist, el cel...). Comencem pel tema major: Déu. Aplicats a Déu, tots els nostres conceptes, i encara més les nostres representacions imaginatives, són inadequats. D'aquí el tan merescut prestigi de la teologia negativa. Ara bé, la fe cristiana no es pot alimentar exclusivament de teologia negativa: la religió del Verb no es pot reduir al silenci de Buda (la teologia negativa és sobretot un correctiu de la teologia afirmativa). Els evangelis ens ensenyen que hi pot haver un discurs cristià sobre Déu, si és un discurs humil i conscient de la seva inadequació. La teologia actual sol dir que el nostre llenguatge sobre Déu és un llenguatge *simbòlic* (tradicionalment se'n deia *analògic*). Però amb el símbol estem més a prop de la representació imaginativa (que fa una funció anàloga a la del dit que assenyalava la Lluna) que no pas del concepte. I els símbols menys inapropiats per parlar de Déu, si recordem que l'home ha estat creat a la seva imatge (Gn 1,27), són sens dubte els antropomòrfics. Ara, això sí, cal tenir ben present l'encertadíssima distinció que fa el filòsof Kant entre l'*antropomorfisme dogmàtic*, que interpreta literalment els antropomorfismes teològics, i l'*antropomorfisme simbòlic*, que els utilitza com a símbols. La qüestió següent ja seria la de la recerca de les representacions antropomòrfiques menys inadequades. Perquè la de l'ancià amb barba blanca pot ser innocent, però n'hi pot haver de perverses (com ara la de l'ull al centre d'un triangle, que suggereix un Déu vigilant, comptable i justicier) o en tot cas de desencertades (com la presentació del Déu trinitari com una mena de trencaclosques diví, que es presta tant a la broma fàcil sobre el «misteri» de la Trinitat). Ara no hi puc entrar, perquè això suposa repensar tota la teologia<sup>5</sup>. Val la pena recordar, tanmateix (amb el permís de Freud!), que el cristià no pot renunciar a una imatge de Déu Pare (o Pare i Mare, com deia Ramon Llull), que l'Evangelí il·lustra, per exemple, amb la paràbola del fill pròdig. Però la imatge cristiana perfecta de

Déu és Jesús: «Qui m'ha vist a mi ha vist el Pare» (Jn 14,9): l'Evangelí ens mostra com és Jesús, i Jesús ens mostra com és el Pare.

El pàrenostre s'adreça al Pare del cel, i el cel és el «lloc» on confiem que viuen tots els nostres difunts. L'origen d'aquesta imatge és una cosmologia en tres pisos (el cel, la terra i l'infern sota la terra) que, òbviament, ja no és la nostra. Abans hem ensopegat amb la pregunta «¿on es troba el cel en l'espai newtonià?». Voltaire ja preguntava sarcàsticament si és a la Lluna o a Venus o a Júpiter. La resposta només pot ser: «enlloc del nostre univers físic», perquè no és pròpiament un «lloc». La teologia més tradicional ja fa molt temps que ensenya que és, més que no pas un «lloc», un estat. El mateix Joan Pau II ho va recordar en una de les seves catequesis i va ocasionar estirabots periodístics sobre la no existència del cel. Parlar de *lloc*, en aquest cas, és utilitzar una metàfora. Però que el cel no sigui un «lloc» en sentit propi no vol pas dir que no existeixi. Ara bé, dir que el cel no és un «lloc», sinó un estat, seria un llenguatge sense sentit per a qui no fos capaç de concebre la possibilitat d'éssers no materials (entre els quals s'esmenten tradicionalment Déu, els àngels i les ànimes humanes), existents al marge de les condicions espacials del nostre univers físic. Però amb això encara no n'hi ha prou, perquè en aquest «hàbitat», que anomenem el cel, hi ha ja, segons la fe catòlica, amb els nostres difunts<sup>6</sup>, almenys l'existència «corporal» de Jesucrist ressuscitat i de Maria assumpta «en cos i ànima»<sup>7</sup>. Així, doncs, el reconeixement de la possibilitat d'éssers no materials ha d'anar acompanyat d'una bona fenomenologia del cos, el qual no és només un organisme biològic (el cos objecte, que es desintegra al sepulcre), sinó també, i sobretot, la capacitat expressiva i relacional de la persona (allò que fa que no solament *tinguem*, sinó que *siguem* cos, com diu el filòsof Gabriel Marcel), que es recupera no sabem com en la vida ressuscitada<sup>8</sup>. I cal remarcar que, com que hi ha, fins i tot en el Nou Testament, diversos models de representació del cel, les nostres imatges de vida feliç i perdurable després de la mort, amb Déu i amb tots els éssers estimats, poden ser molt variades i canviants i són, per tant, molt relatives. El que vull subratllar especialment és la no localització en l'univers físic.

És oportú aquí dir també un mot sobre la nostra manera de representar-nos la resurrecció de Jesús, l'assumpció de Maria i l'Eucaristia, ja que són temes que han estat esmentats més amunt.

La fe en la resurrecció de Jesús suposa, segons sant Pau, la fe en la resurrecció dels morts, present en un sector del judaisme des de l'època dels Macabeus (encara que rebutjada pels saduceus, doctrinalment més conservadors que els fariseus): «Si no hi hagués resurrecció dels morts, tampoc Crist no hauria ressuscitat» (1Cor 15,13). La resurrecció de Jesús n'és, doncs, un cas particular, bé que singular i paradigmàtic, objecte d'una revelació especial als deixebles després de la mort del crucificat. Però la nostra representació de la resurrecció de Jesús pot fer-se extensiva a la resurrecció de tots. Cal començar per dir que la resurrecció escatològica (la de Jesús i la nostra), segons la fe cristiana, no és la revivificació del cadàver (com podria ser la de Llätzer retornat a la vida mortal)<sup>9</sup>, sinó la mutació radical de les nostres condicions d'existència, inclosa la nostra capacitat expressiva i relacional, exercida en

4 Cf. RAIMON PANIKKAR, *Panikkar per Panikkar. Antologia elaborada per l'autor*, Barcelona: Fragmenta, 2018, p. 227.

5 Per a una modesta aproximació, remeto al capítol «Imatges de Déu en la història europea: construcció històrica de la idea cristiana de Déu» del llibre esmentat *Cristianisme i modernitat*.

6 Prescindeixo ara de si es tracta de les ànimes separades o de les persones ressuscitades i no entro, per tant, en el tema del *quan* de la resurrecció dels morts i de si cal pensar l'escatologia en una o en dues fases, que els teòlegs consideren generalment que és més una qüestió de teologia que no pas pròpiament de fe. Ho explico en el capítol «Sobre la vida després de la mort» del llibre *Cristianisme i modernitat*.

7 Per tant, «el cel nou i la terra nova» que anhelem (1Pe 3,13; Ap 21,1) ja existeixen.

8 Cal tenir molt present l'ensenyament de sant Pau sobre la nostra ignorància del *com* de la resurrecció i sobre el canvi radical de les condicions d'existència que aquesta comporta (1Cor 15, 35-53). El concepte de *cos*, per tant, també és anàleg.

9 El bon sant Tomàs (STh I, q. 110, a. 4, ad 1) encara s'imaginava els àngels recollint la pols dels nostres cossos terrenals (*colligendo pulveres*) per preparar la resurrecció dels morts al final dels temps. La idea de la resurrecció com a revivificació del cadàver és suggerida per la narració del sepulcre buit i pel discurs de Pere el dia de la Pentecosta (Ac 2, 24-31), però corregida *de facto* per Pau (1Cor 15,35-53). De manera que, encara que es descobrís el sepulcre de Jesús amb restes del seu cos mortal, això no seria cap dificultat per continuar creient en la seva resurrecció.

l'experiència mundana mitjançant el cos. I això, fora de l'espai d'aquest món. No és, doncs, un esdeveniment *per se* constatable empíricament i no té res a veure amb el que la ciència pugui dir sobre el cos humà. En aquest sentit es pot dir que la resurrecció de Jesús no és un fet històric (el fet pròpiament històric és, si de cas, la fe dels deixebles). Com tampoc no és pròpiament un miracle, perquè no és un fet extraordinari perceptible pels sentits. El mateix caldria dir de Maria ressuscitada o, en el llenguatge habitual, assumpta amb cos i ànima al cel. I, sobre la qüestió de la presència sacramental de Jesucrist en l'Eucaristia, l'únic que aquí em sembla pertinent de remarcar és que, llevat que se'n tingui una concepció fisicista, el tema tampoc no té res a veure amb la concepció científica del cos humà.

Per acabar aquesta evocació de «l'altre món», havent parlat del cel sembla inevitable dir un mot sobre l'infern. Els catecismes tradicionals parlaven de quatre «infern»: l'infern dels condemnats, el purgatori, els llimbs dels infants i dels dementats no batejats (que ja no apareix al *Catecisme de l'Església catòlica*) i els llimbs dels justos anteriors a Jesucrist (als quals sembla que es refereix l'obscure article del credo «davallà als inferns», que segons els teòlegs vol subratllar, d'una banda, la realitat de la mort de Crist i, d'altra, la universalitat de la redempció). Sobre l'infern per antonomàsia, el dels condemnats, que ha estat secularment un dels grans eixos de la predicació cristiana, ja que parlem d'imaginari, el primer que cal fer és, sens dubte, recuperar el seny, reprimir la imaginació (desbocada, des de l'Apocalipsi de Pere al segle II), rebutjar la més perversa de les imatges de Déu (que seria la d'un Déu sàdic) i no deixar-se desorientar per la falsa simetria cel-infern (el cel és l'objecte de l'esperança cristiana, mentre que l'infern, si de cas, es una mera possibilitat). Després, cal recordar sobre l'infern el que ja hem dit a propòsit del cel: que no es pot pensar com un «lloc», sinó com un estat; que no té, doncs, res a veure amb cap cosmologia. Des de fa més de mig segle, molts teòlegs es pregunten si existeix, i cada vegada són més els que diuen que cal creure en la seva possibilitat, però esperar que tots serem salvats. Ara bé, si l'infern no és un lloc sinó un estat, si no hi ha condemnats no hi ha infern. Dir que és buit no resulta un llenguatge adequat, perquè pressuposaria que hi ha un «lloc» preparat. En què queda, doncs, la justícia de Déu? La fe cristiana ens ensenya que Déu és just i misericordiós. Déu, certament, fa justícia, però no sabem com. Potser el purgatori, que és una «invenció» genial de l'Església catòlica, té vocació de substituir l'infern en l'imaginari cristià, no com un «lloc» anàleg a l'infern, bé que atenuat i passatger, sinó com un alhora just i misericordiós acte diví purificador (cf. 1Cor 3,11-15). Tots necessitarem ser purificats. Beneït purgatori!

## 2. Els orígens i la fi del món

El primer que cal dir és que els relats bíblics sobre l'origen i la fi del món no poden ser interpretats com si fossin descriptius de fets de naturalesa històrica situables en el passat o en el futur. Això ja es, pràcticament, una esmena a la totalitat de l'imaginari tradicional sobre aquests temes. En conseqüència, la fe no imposa al cristià cap representació determinada, per exemple, sobre els orígens ni sobre la fi de l'univers físic. En aquestes qüestions l'imaginari cristià haurà de lligar amb l'exegesi bíblica moderna i amb els resultats sòlidament establerts de la ciència, especialment pel que fa a la concepció evolutiva de l'univers. Què ens ensenya, doncs, la fe cristiana sobre els orígens i la fi del món?

Comencem per la qüestió dels orígens. La fe cristiana afirma la creació del món, però acabem de dir que no comporta cap representació determinada: admet que el relat bíblic, condicionat per la cosmologia del seu temps, és simplement la forma d'expressió de la doctrina, que pot variar, per tant, al ritme dels canvis culturals. Afirma el *fet* de la creació, però no ens diu res sobre el *com*. I res no impedeix afirmar la creació, tot admetent la concepció evolutiva de l'univers a partir del *big bang* (que afecta el *com*, però no el *fet* de la creació). Això ens porta a preguntar-nos en què consisteix pròpiament la creació. Sovint es resumeix en les tres afirmacions següents: (a) Déu és absolutament independent del món;

(b) el món és absolutament dependent de Déu; i una tercera (c), en certa manera compresa ja en les altres dues: la relació entre Déu i el món és de llibertat i no de necessitat (és a dir, la creació és un acte lliure de Déu). En tot cas, no podem ara mantenir la doctrina teològica de la creació al marge de la teoria científica de l'evolució. El nostre imaginari ha de conjugar tots dos aspectes.

Afegim-hi que la creació del món inclou la creació de l'home a imatge de Déu. I, naturalment, tampoc aquí la fe no ens diu res sobre el *com*: si la ciència ens presenta l'aparició de l'home com a fruit de l'evolució, ens haurem d'imaginar que la seva creació es produeix mitjançant l'evolució. Però aquí ens opeguem amb la doctrina de l'anomenat *pecat original*, que l'evolucionisme obliga a repensar a fons. I per a això cal començar per «desconstruir-ne» la concepció tradicional, en particular la codificació atribuïble a sant Agustí de l'estat de justícia original amb els hipotètics dons preternatural. Cal remarcar que la Bíblia és més sobria i que la narració del pecat d'Adam (Gn 3) no és un reportatge, sinó un relat etiològic i una reflexió sapiencial sobre l'estat actual de l'home; relat i reflexió en els quals entre el pecat i la mort la relació no és de causalitat sinó de significació. En aquest tema, la teologia actual accentua la condició pecadora de l'home (tots som Adam) i la solidaritat en el mal, que existeix en el món (el «pecat del món» o «pecat estructural») abans que cada individu estigui en condicions de consentir-hi personalment. Això suposa que el concepte de *pecat* també és anàleg (o caldria potser modificar el llenguatge?). En tot cas, el nostre imaginari sobre l'encara anomenat *pecat original*, ha de ser compatible amb la doctrina evolucionista, que ara podem considerar ben consolidada. La ciència no ens pot dir què hem de creure, però a vegades ens pot dir què (o com) ja no podem creure.

I arribem al tema de la fi del món. Cal començar remarcant que els textos bíblics que s'hi refereixen són de gènere apocalíptic, un tipus de discurs difícil de descodificar, que és sobretot un missatge d'esperança –ens assegura que el mal no tindrà la darrera paraula– i que no és cap reportatge anticipat d'esdeveniments futurs. Ja he dit que no entrava aquí en la qüestió, que he tractat en un altre lloc, de si l'escatologia cristiana ha de ser pensada (i imaginada) en una o en dues fases. Penso que l'imaginari de l'escatologia tradicional en dues fases és avui molt difícilment assumible, mentre que l'escatologia en una fase («el cel nou i la terra nova» ja existeixen) és fidel a la fe cristiana i ens estalvia un imaginari d'un barroquisme pujat. D'altra banda, de què parlem quan parlem de la fi del món? En una concepció com l'antiga, d'un món finit amb la terra immòbil al centre, això era fàcil d'imaginar. Però, què volem dir avui quan parlem del que tradicionalment s'anomenava la fi del món? Parlem de la fi de la humanitat al planeta? De la fi del sistema solar? De la fi de la galàxia? De la fi de l'univers? No és pas segur que la fe ens doni cap «informació». En aquestes qüestions ens hem de remetre al que en pugui dir la ciència: sembla difícil no admetre que, quan s'hagi extingit la humanitat, l'univers físic seguirà el seu curs (qui sap si amb altres conjunts d'éssers intel·ligents, passats, presents o futurs, en aquesta o en altres galàxies). A part que, per a cada un de nosaltres, la mort és ja la fi del món.

Resumint: he intentat mostrar la necessitat de renovar l'imaginari cristià i com aquesta renovació és inseparable de la del pensament i de la del llenguatge. La teologia actual, tot i actuar amb llibertat vigilada, ha anat fent aportacions significatives, però que escassament han arribat a la litúrgia, on subsisteixen textos que fan patir les persones que tenen la mania de reflexionar i de fer-se preguntes, i temo que tampoc no han arribat prou a la catequesi, que és la prova del nou de la bona teologia. Penso que l'imaginari cristià pot ser –ha de ser– sobri i conscient del seu condicionament cultural. Si el Dant és el màxim exponent de l'imaginari tradicional, ens caldria potser un nou Dant (o un Dant plural de teòlegs, filòsofs, poetes i artistes) que, amb sobrietat però amb expressivitat, donés forma a un imaginari renovat i vàlid per al nostre temps.

Pere Lluís Font  
Universitat Autònoma de Barcelona  
pere.lluis@uab.cat

# EROS, COS I EUCARISTIA<sup>1</sup>✿

RESUM: El cristianisme és un afer de cultura, no només de creença. La fórmula «això és el meu cos» estructura la fe, però també el pensament. Es troba, així, al llindar de la cultura actual i, en la mesura en què el cristianisme és «operatiu» i «transformador» de cultura, cal pensar el misteri del cos i l'eucaristia en el nostre temps. Davallant a les profunditats de l'home trobat per Déu, l'hoc est corpus meum trobarà així en l'animalitat de l'home també assumida per Déu la seva herència, en el cos el seu contingut, en l'eros la seva modalitat, i en la manència o l'acte de romandre la seva finalitat. El misteri de la unió de l'home i la dona, així, il·lumina el misteri de la unió de l'home amb Déu, no en la il·lusió d'una impossible fusió, sinó, en primer lloc, perquè l'amor és un acte de diferenciació. «L'amor fa el cos» més que no pas «el cos fa l'amor». Només una concepció del l'amor com a «força» que cerca incorporar-se permetrà concebre avui la conversió de l'eros en àgape.

MOTS CLAU: eros, cos, Eucaristia, àgape, filosofia, teologia.

ABSTRACT: Christianity is a matter of culture, not just belief. The formula «this is my body» structures the faith, but also thought. It is thus at the edge of today's culture, and insofar as Christianity is also «operative» and «transformative» of culture, that we must think about the mystery of the body and the Eucharist in our time. Descending to the depths of man met by God, the hoc est corpus meum will thus find in the animality of man also assumed by God its inheritance, in the body its content, in eros its modality, and in dwelling or the act of abiding its finality. The mystery of the union of man and woman thus illuminates the mystery of the union of man to God, not in delusion of an impossible fusion, but first of all because love is an act of differentiation. «Love makes the body» rather than «the body makes love». Only a conception of love as «force» which seeks to incorporate itself will make it possible to conceive for today the conversion of eros into àgape.

KEYWORDS: eros, body, Eucharist, agape, philosophy, theology

«Feliços els qui són convidats al banquet de les Noces de l'Anyell [...]. Alegrem-nos, exultem i donem-li glòria, perquè ha arribat l'hora de les Noces de l'Anyell [...]. La seva esposa ja està preparada, i l'hi ha estat concedit de poder vestir-se de lli resplendent i pur [...]. Veniu, aplegueu-vos per al gran banquet de Déu» (Ap 19,9; 5,6; 19,7-8; 19,17)<sup>2</sup>. N'hi ha prou amb la crida de sant Joan en l'Apocalipsi per a la invitació al Banquet. Un «anyell» és allà, immolat, a punt per ser vist, adorat, i també menjat. Els germans van Eyck, a la catedral de Sant Bavó a Gant, n'han traçat la figura, en un retaule de Flandes tan conegut com discutit: el «retaule de l'anyell místic» (1432). Allí on els prereformistes John Wicklif i Jean Huss defensaven, poc abans de la realització de l'obra, que «el Crist no és pas idènticament i realment en el sagrament de l'altar en la seva pròpia persona corporal» (J. Wicklif), els germans van Eyck

donen proves de realisme, i fins i tot de substancialisme, mostrant ostensiblement el Crist sobre l'altar sota l'efígie de l'Anyell, la realitat de la presència del qual té motius per sorprendre com també per ser tan reivindicada. Una «presència real» hi espera l'home, certament interrogat de nou, però no menys necessària i indubtable al llarg de les èpoques que ha travessat.

Recordem el discurs d'obertura del Papa Joan XXIII al concili Vaticà II (1962), esperant dels pensadors catòlics que exposin la doctrina «de manera que respongui a les exigències de la nostra època», i fins i tot «seguint els mètodes de recerca i la presentació que fa servir el pensament modern»<sup>3</sup>. No es tracta aquí en absolut, no cal ni dir-ho, de rebutjar la tradició; ben al contrari. No trobarem res de nou sinó recolzant-nos en allò antic, renovant encara més la interpretació pel fet que ens fonamentarem aquí sobre el dogma i les seves formulacions més antigues. L'hoc est corpus meum, o l'«això és el meu cos», és certament i d'entrada una qüestió de creença, i per tant d'adhesió personal. Però indica també un «afer de cultura» (J.-L. Nancy), que torna encara més urgent la formulació d'un cristianisme «versemblant» [«crédible»] i no només «creïble» [«croyable»]<sup>4</sup>. El cristianisme posseeix en si mateix els mitjans culturals, com també conceptuals, per arribar al fons de l'humà i transformar-lo des de l'interior. L'apologètica no és pas d'entrada una qüestió de conversió, ni tampoc de raó. Torna d'entrada a «tocar el fons», a reconèixer que res en l'home no serà 'metamorfitzat' si no és d'entrada carregat pel Fill de l'home: «tot aquell qui no és assumit no és salvat –recorda Gregori de Nazianz– i només aquell qui s'uneix a Déu és salvat» (Carta a Cleodoni). D'aquest adagi, convé avaluar-ne les possibilitats, i interrogar el conjunt de les experiències de l'home que són engatjades en l'eucaristia per ser també transformades per Déu: l'animalitat (l'herència eucarística [la figura de l'anyell]), el cos (el contingut eucarístic [això és el meu cos]), l'eros (la modalitat eucarística [un cos donat]), i finalment la manència (la finalitat eucarística [romandre en mi i jo en vosaltres]).

L'acte de «menjar, i fins i tot de mastegar, la carn», i de «beure, i fins i tot d'ingurgitar, la sang» –«qui menja la meua carn (trôgon mou tèn sarka) i beu la meua sang (pinôn mou to aima)» (Jn 6,56)– certament escandalitzà al seu dia. Una vegada més, cal no oblidar-ho, tampoc avui, fins i tot a l'hora d'acostar-se a combregar. Hi ha una cosa «pitjor que tenir una ànima perversa», recorda Charles Péguy, «i és tenir una ànima acostumada»<sup>5</sup>. Ni la filosofia, ni la teologia, ni la fenomenologia, ni la sagramentologia, no són només qüestió de paraules. Signifiquen una 'experiència' que desapareixeria si no pogués ser dita (intuïció sense concepte), i es buidaria si no hagués de ser viscuda (concepte sense intuïció). Allò que val en les altres modalitats d'existència per traduir filosòficament el Divendres Sant o el Diumenge de Pasqua (el «sofriment» per a Le Passeur de Gethsémani o el «naixement» per a Métamorphose de la finitude), val més encara per al Dijous Sant, perquè el viàtic i, per tant, la quotidianitat del nostre ésser aquí baix, també hi està compromesa (el «cos» per a Les nocces de l'agneau). Al tríptic filosòfic –sofriment, naixement, cos– hi respon un tridu teològic: passió, resurrecció, eucaristia. La radical assumptió i transformació de l'humà pel diví es tradueix també en mantenir la unitat pròpia de l'humà. L'experiència de l'home i el misteri de Déu en la figura de l'Home-Déu estan tan imbricats que ens enganyarem si volem separar-los massa<sup>6</sup>.

3 JOAN XXIII, *Discurs d'obertura del concili Vaticà II*, Amb l'ajuda de la primera versió en italià, citada, traduïda i comentada a B. SESBOUÉ, i Ch. THEOBALD, *La parole du salut, Histoire des dogmes*, t. 4, París: Desclée, 1996, p. 479.

4 Emmanuel Falque introdueix aquí una distinció pròpia difícil de traduir al català. Fer el cristianisme «crédible» –que traduïm aquí per «versemblant»– consisteix, per a l'autor, a dotar-lo de credibilitat, a fer-lo versemblant per al pensament, al marge que aquest mateix cristianisme pugui ser també «croyable» –que traduïm aquí per «creïble»–, és a dir, que hom pugui creure-hi o adherir-s'hi per la fe. (*N. del T.*)

5 Ch. PÉGUY, *Note conjointe sur M. Descartes*, París: Pléiade, 1992, p. 1307.

6 Remetem aquí al conjunt del nostre tríptic: *Le passeur de Gethsémani, Angoisse, souffrance et mort, lecture existentielle et phénoménologique*, col. «La nuit surveillée», París: Cerf, 1999; *Métamorphose de la finitude, Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, París: Cerf, 2004; *Les nocces de l'agneau, Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, París: Cerf,

<sup>1</sup> Intervenció del professor Emmanuel Falque, Degà honorari de la Facultat de Filosofia de l'Institut Catholique de París, el 16 de novembre de 2017 al Pontifici Institut Teològic Joan Pau II per les ciències del matrimoni i de la família. Publicada a *La Croix*, el 14 de desembre de 2017.

<sup>2</sup> Per a les citacions bíbliques, prenem la versió catalana de la Bíblia de Montserrat, tot i que l'hem adaptada en alguns casos per tal de restar més fidels al text francès original i a la intenció de l'autor. (*N. del T.*)



## 1. La Filosofia al límit

Entrar dins el misteri teològic de l'eucaristia torna paradoxalment a interrogar els límits de la filosofia o, més aviat, d'una certa forma de la fenomenologia. Malgrat que les anàlisis del sofriment (Levinas) o de la mort (Heidegger) [Le Passeur de Gethsémani], com també la de la carn (Henry), el do (Marion), o el naixement (Romano) [Métamorphose de la finitude], poden portar llum sobre el que succeeix en la passió o la resurrecció, res no garanteix que siguin suficients, o que valguin per si soles, per dir el que succeeix amb el «cos» com a tal i, per tant, també amb l'eucaristia. En efecte, en aquest cas, es produeix un contracop de la teologia a la fenomenologia, des del moment en què es tracta de «misteri eucarístic», i per tant de «cos orgànic». La pràctica fenomenològica corrent torna a il·luminar, en efecte, amb una bella esplendor, allò donat d'allò revelat (la pregària [J.L. Chrétien], l'encarnació [M. Henry], el do [J.L. Marion], la litúrgia [J.Y. Lacoste], etc.), pràcticament sense considerar l'eficàcia d'aquests instruments per dir en quin punt es troba la teologia –de manera que la teologia esdevé ella mateixa, i de vegades, del tot fenomenològica.

Amb tot, ens preguntarem menys sobre la pertinència de tals instruments, que hem utilitzat i continuarem utilitzant, que sobre la seva possibilitat de dir-ho tot, o, més aviat, de dir el tot de l'experiència humana i de la divina. La teologia mateixa fa veure a la fenomenologia els seus «límits», incloent-hi la pretensió hegemònica d'aquesta darrera refusant per error tota altra forma de pensament, en particular l'anomenada «metafísica». Així succeeix, i de forma exemplar, segons la nostra opinió, amb la interpretació autèntica i antignostica que convé fer de Tertul·lià, desqualificant tota temptativa que el relacionaria fenomenològicament amb la «carn» o el «cos viscut» (Leib), més que amb el «cos» o amb la «materialitat de la cosa extensa» (Körper). «El Crist no tingué altra raó per ser pres simplement per un home que mostrar la realitat humana d'un cos (humana substantia corporis) –precisa en aquest sentit el Cartaginenc: els músculs semblants als terrossos de la gleba, els ossos semblants a les roques i, fins i tot, al voltant dels mugrons com graveta, els entrelaçats de nervis semblants als rebrots de les arrels, les xarxes ramificades de les venes com rierols sinuosos, el pèl moixí semblant a la molsa, la cabellera com l'herbei, i el tresor amagat de la medul·la com el mineral de la carn»<sup>7</sup>. Diguem-ho, doncs. El cos del Fill encarnat, lluny de restar una simple 'carn sense cos' en particular i sobretot quan ens referim a Tertul·lià o Ireneu (M. Henry), es dona també com a 'cos sense carn', en el sentit aquesta vegada d'una veritable humanitat encarnada, o millor «in-corporada», presa dins l'horitzó del «món» com també de la «materialitat». L'humà no és pas fet d'entrada de «carn» (Leib), sinó també de «cos» (Körper). Millor, i segons una sorprenent inversió dels termes en alemany, el terme «cos», aquesta vegada en teologia sacramental –der Leib Christi. Amen («El cos de Crist. Amén»)– no diu tant la simple vivència d'una carn, sinó un Crist realment present, donat com a menjar i beguda, hi tornarem, encara que la seva organicitat no s'identificaria únicament aquí amb la seva simple historicitat (distinció del Jesús històric i del Crist ressuscitat)<sup>8</sup>.

El contracop de la teologia a la fenomenologia, o del pes del cos com a «incorporació» (Verkörperung) a la seva vivència com a «encarnació» (Verleiblichung), interroga doncs el límit de la filosofia. Una interrogació a partir de l'encarnació substancial del Crist que torna a posar en qüestió l'opció del

fenomenològic de privilegiar el «cos propi» (Leib) sobre el «cos material» (Körper), la vivència del cos sobre l'organicitat del cos. No reduïrem tanmateix la substancialitat de tot home en la seva corporalitat a la seva pura i simple materialitat. Entre el «cos extens» (Descartes) i el «cos viscut» (Husserl), hi ha, segons el nostre parer, el «cos estès» [«corps épandu»], la realitat orgànica del qual no és pas inferior a l'extensió d'una matèria en 'llargada, amplada, profunditat' (cos objectiu), ni a la vivència d'una carn a mode d'autoafecció i d'apropiació (cos subjectiu). Fet també de «batecs, de nassades i de borborigmes», com ho són encara «la digestió, la secreció, la cicatrització o la respiració» (l'inconscient del cos en Nietzsche), el cos estès marca una mena de zona fronterera, o de cos intermediari, entre el cos extens d'una banda (simple materialitat) i el cos viscut de l'altra (pura subjectivitat).

Estès sobre un llit per agafar el son, estès sobre la taula d'operacions tot just anestesià o estès sobre la creu a punt d'agonitzar, aquest cos no deixa de ser humà en el sentit que significa encara per a l'altre una alteritat diferenciada, o posseeix trets que constitueixen la seva especificitat: bipedisme, finor de la pell, delicadesa del tacte, sexualitat rostre amb rostre, etc., que en són, si no la prova, com a mínim el «signe»<sup>9</sup>. Però posseeix, al mateix temps, una «part d'animalitat» que mai no podrà negar, i de la qual tampoc no se'n podrà allunyar completament: «res no ens és donat com a real excepte el nostre món d'apetits i de passions [...], preconitza radicalment Nietzsche a Més enllà del Bé i del Mal, com una mena de vida instintiva on totes les funcions orgàniques d'autoregulació, d'assimilació, de nutrició, d'eliminació, d'intercanvis estan encara sintèticament lligades; com una preforma de la vida?»<sup>10</sup>. Seguint el «fil conductor del cos», i per retrobar per dir-ho així «el text primitiu, el text rude, de l'home natural» (Nietzsche), arribarem així, i fins i tot en l'eucaristia, a l'Abisme de la nostra pròpia humanitat, el seu Caos i el seu Tohu-Bohu mai totalment superats, donant amb això un veritable contingut (carnal, humà i, fins i tot, còsmic i animal) a l'«això és el meu cos» del cristianisme. Car per a Nietzsche, com per a nosaltres, i potser s'entén també a la manera cristiana, és d'entrada «el cos qui filosofa» – der Leib philosophirt<sup>11</sup>.

## 2. La Pasqua de l'animalitat

Certament, Déu, encarnant-se, no s'ha fet pas animal. El Concili de Trullo a Constantinoble (692) requereix amb raó que «se substitueixi la imatge de l'anyell per la imatge humana del salvador», i això a fi de separar el Verb encarnat del simple paganisme de l'animalitat i del sol judaisme de l'anyell immolat<sup>12</sup>. Això no obstant, roman que Déu mateix no pot restar indiferent, i fins i tot, estranger, a aquest caos interior, aquest abisme o aquest precipici de les nostres passions i pulsions, que una certa forma de la fenomenologia contemporània si no ha negat, almenys ha espiritualitzat en gran part (a excepció de Maurice Merleau-Ponty probablement). «Cos sense consciència», això és el que defineix l'animal. Però «consciència sense cos», tal és la delimitació de l'àngel. El segon (l'angelisme) no és pas més envejable

2011. Cfr. *Triduum philosophique*, París: Cerf, 2015. [Vegeu també la bibliografia al final d'aquest article. (N. del T.)]

<sup>7</sup> TERTULLIEN, *La chair du Christ (De carne Christi)*, París: Cerf, 1975, SC, n. 216 (1975), IX, 4, p. 253 [la réalité humaine d'un corps], i IX, 3, p. 253 [muscles, os, nerfs, etc.]. Vegeu sobre aquest punt la nostra anàlisi i comentari del *De Carne Christi a Dieu, la chair, et l'autre*, coll. «Epiméthée», París: PUF, ch. V, pp. 288-251: «La consistance de la chair» (Tertullien); en particular pp. 286-269: «ma soeur la chair» (§ 35) i «l'hypothèse d'une chair pour la mort» (§ 36).

<sup>8</sup> Cfr. La hipòtesi de lectura de M. HENRY, *Incarnation*, París: Seuil, 2000, § 24, pp. 180-189 («Les problématiques fondamentales d'Irénée et Tertullien»), i les nostres observacions a *Le combat amoureux, Disputes phénoménologiques et théologiques*, París: Hermann, 2014, cap. V, pp. 197-238: «Y a-t-il une chair sans corps?».

<sup>9</sup> Cfr. P. DE, «L'homme et l'animal. Une altérité corporelle significative», a *L'humain et la personne* (collectif), París: Cerf, 2009, pp. 281-299 (elements citats p. 287).

<sup>10</sup> F. NIETZSCHE, *Par-delà le Bien et le Mal, a Oeuvres complètes*, París: Gallimard, 1971, t. VII, § 36, pp. 54-55. [Hi ha trad. cat. de Miquel Costa: F. NIETZSCHE, *Més enllà del bé i del mal*, Barcelona: Edicions 62, 2000 (N. del T.)]

<sup>11</sup> F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, [a *Oeuvres complètes*, París: Gallimard, 1976, t. IX], respectivament 1884, 26 (374) [«le fil conducteur du corps»], *Par-delà le Bien et le Mal*, cit. § 230, 150 [«le texte primitif de l'homme naturel»], i 1882, 5 (32) [«le corps qui philosophe»].

<sup>12</sup> Concili de Trullo, anomenat concili Quintisext, celebrat a Constantinoble el 692, «sota la cúpula». D'això prové el concili del palau anomenat *de troulos*, o *in trullo*. Cànon 82, a *Acta conciliorum*, París: Typographie Royale 1714, t. III, can. 82, col. 1690-1691: «decidim [...] que sigui erigit en lloc de l'anyell místic, a les icones i segons el seu aspecte humà (*kata anthropinon kharaktèra*), aquell qui ha llevat el pecat del món, el Crist Déu nostre» [*Christi Dei nostri humana forma characterem etiam in imaginis deiceps pro veteri agno erigi ac depingi jubemus* (col. 1691)].

que el primer (l'animalitat), ni de bon tros. L'expressió de Pascal és prou coneguda perquè sigui suficient repetir-la: «l'home no és ni àngel ni bèstia» (L. 678 / B. 358), i és «un ésser encara més miserable per haver caigut de més amunt» (L. 122 / B. 416).

El silenci sobre l'animalitat, en particular quan prové del teòleg, que de vegades sembla que ha abandonat la qüestió (amb algunes notables excepcions com Joan Escot Eriúgena o Francesc d'Assís, per exemple), sorprèn el filòsof que des de fa més d'un segle no ha deixat de tractar-ne (Husserl a partir de von Uexküll, després Heidegger, Derrida, Deleuze, Henry, etc.). Parlar filosòficament de l'«animalitat» no és tractar dels «animals», no cal ni dir-ho, ni tampoc d'una simple diferència entre l'home i l'animal. L'animalitat traça més aviat els contorns d'un «mode d'accés» a la nostra pròpia corporeïtat, en el sentit que alguna cosa de l'humà roman en l'encarnat que la filosofia, i també la teologia, han de retrobar. Poc importen els animals, i només compta aquest caos de passions i de pulsions que Déu mateix arriba també a assumir, en un cos a cos eucarístic que espera convertir-ho tot, incloent-hi el «terreny d'allò que ja no es pot dir» (Heidegger a propòsit de Nietzsche), o la «barreja de sensacions» absolutament resistent a qualsevol subsumpció (Kant)<sup>13</sup>.

La por a l'animalitat prové en realitat, i la majoria de les vegades, de la seva confusió amb la bestialitat. Mentre que el primer (l'animal) roman sempre el basament de l'humà pel qual som també encarnats, o, millor, incorporats, la segona (la bèstia) marca el possible de l'home per sota, fins i tot, de la seva animalitat, com si reivindicqués per a si mateix aquell trist privilegi de poder precipitar-se allà on l'animal mateix tampoc no arribaria a caure (prostitució, pornografia, golafreria, etc.). La «bèstia amagada que et cobreja» al llibre del Gènesi per temptar Caïn (Gn 4,7), és aquella que també s'aixeca per última vegada sota el títol de la «bèstia escarlata coberta de títols blasfems» al llibre de l'Apocalipsi (Ap 17,3). Però la bestialitat, o, dit d'una altra manera, la caiguda del cos en el pecat, no desqualifica en res l'animalitat, ja es tracti del món animal (cosmologia) o de la nostra pròpia animalitat (antropologia). Malgrat que no s'hagi encarnat en l'animalitat, ni encara menys en la bestialitat, Déu mateix no ha deixat de carregar el tot de la «nostra» humanitat. Atès que res del que és humà no li és estranger (Terenci), ve a assumir-ho tot i a salvar-ho tot –la nostra animalitat per transformar-la en humanitat (salvació per solidaritat), i la nostra bestialitat per purificar-la integralment (salvació per redempció). Heus aquí l'«anyell de Déu» [simplement] subratlla sant Joan, en una segona ocasió, en boca de Joan Baptista (Jn 1,36); i heus aquí l'«anyell de Déu que lleva el pecat del món», havia anunciat ja en una primera intervenció (Jn 1,29). L'animalitat en la figura de l'anyell, com també la bestialitat per l'anyell immolat pels nostres pecats, pertanyen integralment a la història de la salvació; la primera perquè ho assumeix tot del nostre ésser incorporat (passions, pulsions, caos interior, etc.), i la segona pel fet que retroba i converteix tot el nostre ésser desviat (vicis, pecats, luxúria, etc.). L'ésser incorporat designa, doncs, i, certament, d'entrada, l'home encarnat, però no independentment de l'orgànic del qual està també constituït, fins a l'animalitat, o fins i tot la bestialitat, de la qual no podria alliberar-se tan fàcilment.

Això és el meu cos –hoc est corpus meum– és, doncs, d'entrada, una fórmula capaç de contenir-ho tot: la humanitat, certament, però també «la seva» part d'animalitat, com també de bestialitat. I encara més, l'eucaristia no té solament com a objectiu divinitzar-nos, en una participació en el misteri de la divinitat certament essencial, però que, si hi insistíssim massa, ens faria travessar equivocada-

ment els límits del nostre ésser creat. Al mateix temps que ens fa passar de la humanitat a la divinitat (divinització), l'acte de combregar ens convoca, d'entrada, a anar de la nostra pròpia animalitat a la humanitat (humanització), en la filiació, s'entén, (Trinitat). No trobarem cap «humanisme» en una tal perspectiva, de la qual no hi ha cosa més temible que les professions de fe, així com les derives polítiques que generalment se'n segueixen. Només la integració en el misteri de la Trinitat podrà salvar-nos (Col 1,16). Fill en el fill, i no a mode de quaternitat (IV concili de Letrà, 1215), l'home roman home d'un cap a l'altre en la seva humanitat, des de la seva encarnació en un cos fins al seu acompliment en la glòria. Divinitzar l'home sense, tanmateix, depassar-lo mai, això és el que està en joc en l'eucaristia com a do de l'orgànic a l'orgànic, que les dilacions de la carn no podrien, doncs, tan fàcilment oblidar: «si l'home aspira a ser solament esperit i vol refusar la carn com si fos una herència simplement animal –recorda Benet XVI en la seva encíclica Deus caritas est– llavors el cos i l'esperit perden llur dignitat»<sup>14</sup>.

### 3. Això és el meu cos

La descripció fenomenològica de la «carn» (Leib) portava justament, i necessàriament, a la reflexió sobre la resurrecció [Métamorphose de la finitude]. Elevat en la seva vivència del cos, el Ressuscitat fa veure la manera de ser del seu cos encarnat, i d'entrada s'hi fa reconèixer. L'esperit que no té «ni carn ni os» no significa, d'entrada, que la carn i els ossos caracteritzin el cos del Ressuscitat, sinó més aviat que és ben bé ell qui ha sofert i qui ara ha ressuscitat: «Soc jo mateix. Palpeu-me, mireu: un esperit no té ni carn ni ossos com veieu que tinc jo» (Lc 24,39). Aparegut a la riba del llac, és reconegut pels seus deixebles per la seva manera de «menjar» (Jn 21,1-14); vestit de jardiner, és identificat per Maria Magdalena per la «veu» amb la qual s'expressa (Jn 20,11-18); i travessant el Cenacle, fa veure a Tomàs la llaga per la qual fou ferit, deixant que la fe hi reconegui el signe, més que no pas que la raó hi cerqui la prova (Jn 20,24-29). «Havent sortit del sepulcre» (Jn 5,29), els cossos es vanaglorien menys de llur organicitat, que de l'assumpció de la totalitat d'allò que van ser abans de ressuscitar: «fins i tot si no els fem servir», precisa Tomàs d'Aquino al final del seu Contra Gentiles, «tots els òrgans d'aquest tipus (membres, intestins, òrgans genitals, etc.) hi seran per restituir la integritat (integritatem) del cos natural»<sup>15</sup>. Poc importen els òrgans, doncs, sinó més aviat allò que signifiquen –a saber, aquella vivència amb què ens hem expressat.

Resta aleshores la qüestió essencial –com l'eucarístic esdevé el nostre viàtic i el nostre ésser in via [Les Noces de l'agneau]. Què succeeix amb la materialitat –del cos del Crist com també del nostre– tenint en compte que la resurrecció consagra d'entrada la seva expressivitat? Dit d'una altra manera, privilegiant massa l'autoafectiu de la carn en filosofia (Leib), o l'expressivitat de la vivència en teologia (simbolisme), no hem omès potser una dimensió fonamental de l'organicitat del cos en filosofia (Körper), o de la seva profunditat i del seu 'realisme' en teologia? Lluny de negar la validesa de la vivència del cos o de la manifestació de la carn per dir allò que succeeix amb el cos ressuscitat –«altre és l'esclat del sol, altre el de la lluna, altre el dels estels [...] així succeirà també en la resurrecció dels morts» (1Co 15,41-42)–, com retrobarà aquesta autoafectivitat la realitat, o fins i tot la substancialitat, d'aquest cos encarnat? El pas de la mort a la resurrecció indica el del «cos» (sofrent) a la «carn» (ressuscitada), i el trasllat de la resurrecció a l'eucaristia el de la «carn» (ressuscitada) al «cos» (donat). Del «cos a la carn» (de la passió orientada vers la resurrecció), i de la «carn al cos» (de la resurrecció a la llum de l'eucaristia), la conseqüència és bona. Nascut en un «cos» a Betlem, el Fill de l'home, com tot home, és cridat a

13 Respectivament M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, París: Gallimard, 1971, «Le concept de Chaos», p. 438; i E. KANT, *Critique de la raison pure*, París: PUF 1980, «Dédution transcendante, Principe de la possibilité de l'expérience (recognition du concept)», p. 124 [A. 111]. Traducció per «barreja de sensacions» [«mêlée de sensations»] (Heidegger [Klossowski], Nietzsche I, «Le Chaos», 138), preferida aquí a «munió de fenòmens» [«foule de phénomènes»] o «massa de fenòmens» [«masse de phénomènes»] (G-F), reconduint necessàriament a l'operació de la «síntesi».

14 BENET XVI, *Encyclique Deus est caritas* (Dieu est amour), París: Cerf, 2006, § 5, 22. [Hi ha trad. cat.: BENET XVI, «Déu és amor», *Deus caritas est, Carta encíclica*, Barcelona: Claret, 2006 (N. del T.)]

15 TOMÀS D'AQUINO, *Somme contre les Gentils* (Contra Gentiles), París: Garnier-Flammarion, 1999, t. IV [La révélation], c. 88 («Le sexe et l'âge des ressuscités»), p. 401.

esdevenir «carn» en la seva resurrecció; però passant per un «cos a cos» en el doble relat de la Cena i de la passió, que consagra la «carn» com allò que porta sempre les marques d'allò que fou el seu «cos» (estigmes). El sofriment i la mort expressen el «cos» a punt de podrir-se [Le passeur de Gethsémani], la resurrecció significa la «carn» o el re-naixement d'allò que fou traspassat [Métamorphose de la finitude], i l'eucaristia assumeix l'«organicitat» sense la qual el Fill de l'home mai no s'hagués veritablement encarnat [Les Noces de l'agneau].

L'escàndol del sagrament eucarístic neix així, i precisament, de la incomprensió justificada d'aquells per als quals fou d'entrada destinat: «sobre això els jueus es posaren a discutir violentament entre ells: “com pot donar-nos aquest la seva carn per menjar?”» (Jn 6,56). Les estratègies d'evasió per tal d'«habituar-se» al que la taula eucarística té de ben poc habitual no deixen tanmateix de ser utilitzades, (a) tant del costat d'allò exegetíc, (b) com d'allò teològic, (c) o fins i tot d'allò pastoral. (a) Del costat de l'exegesi, d'entrada, s'insisteix amb raó sobre l'arrel hebrea de la «carn» per dir el «tot de l'home», i sobre la «sang» que marca la nostra participació en la vida de Déu (com les aromes de l'anyell sacrificat elevant-se fins a les narius del diví). Certament, l'argument és potent, però no fa justícia a la primera sorpresa dels mateixos jueus, ni a la necessitat de llegir avui el sagrament eucarístic en una tradició grega (soma) o llatina (corpus), i no originàriament hebrea (basar). No llegim pas l'escriptura al marge de la seva traducció i de la seva transmissió en una tradició, en particular en el pas d'allò semític a allò hel·lènic. (b) Des del punt de vista teològic, tot seguit, s'invoca sovint allò «simbòlic» per justificar el sagrament eucarístic. La famosa imatge de les «tèsseres», del significat i del significat, permet certament referir el sensible a l'intel·ligible, i relacionar el pa amb el nodriment, o el vi amb la vida. El simbolisme esdevé, tanmateix, la major part de les vegades, un argument per justificar el salt, o com a mínim la conciliació, del sensible i de l'intel·ligible, de l'humà i del diví, reduint d'alguna manera la profunditat bruta de tot ésser creat. En filosofia, no obstant això, el «símbol» no és només allò que unifica, sinó allò que repel·leix en la seva profunditat sensible i ens reenvia a allò que som nosaltres mateixos –la teologia també hi guanyaria si s'ho interrogués ella mateixa: «el símbol, si és mur», remarca Maurice Blanchot, «és llavors com un mur que, lluny d'obrir-se, esdevé no només més opac, sinó d'una densitat, d'una profunditat, d'una realitat, tan potents i tan exorbitants que ens modifica a nosaltres mateixos»<sup>16</sup>. El símbol eucarístic remet així, d'entrada, a la profunditat del cos de Crist, i fins i tot a la qüestió de la seva organicitat com també de la nostra, més que vers la «bandada de la carn» que la filosofia (fenomenologia contemporània) i la teologia (sacramental simbòlica) tenen sempre tendència a efectuar. (c) En el marc de la pastoral, finalment, el simbolisme de l'«àpat» està encara certament per redescobrir, permetent així reconèixer que «nosaltres som» també el pa compartit. Resta que l'assemblea, en el sentit catòlic, s'entén, no se satisfà només amb el poble reunit, sinó que troba també sobre la taula eucarística la presència «real» d'allò mateix que s'ha de menjar. L'àpat no se satisfà únicament amb els convidats, sinó també amb allò que s'hi dona per «beure», o encara per «menjar». Per haver-ho oblidat en excés ens hauríem desviat progressivament de la raó central in via de la nostra cristiandat: hoc est corpus meum – «això és el meu cos».

Transmès per tota una tradició patristica i medieval, no deixarem doncs, encara avui, de sorprendre'ns d'aquest «cos» ofert sobre una taula per al banquet. Allò que ahir provocava escàndol en una cultura jueva (Jn 6, 56), ho segueix fent també en l'àmbit llatí, i sant Agustí es vanta de recordar-nos-ho: «semblava que fou un deliri (furor) i una follia (insania) donar als homes la seva carn per menjar i la seva sang per beure –s'exclama amb raó el Doctor d'Hipona en les seves Enarrationes in psalmos– [...]. No sembla potser una follia dir: mengeu la meua carn i beveu la meua sang? I dient: “Aquell qui no mengi la meua carn i no begui la meua sang, no tindrà la vida en ell” (Jn 6, 54), Jesús no

sembla potser delirar (quasi insanire videtur)?»<sup>17</sup>. Una mena de «disputa sobre la carn» innerva així la filosofia eucarística, des del pintor Francis Bacon, que veu, no sense raó, «crucifixions als escorxadors» (Logique de la sensation [Deleuze]), fins al plantejament del problema tal com fou formulat per Carles el Calb al segle ix per ser tot seguit solucionat: «el que la boca dels fidels rep a l'Església», s'interroga el monarca al seu palau, «és en misteri o en veritat»? «En misteri» (in mysterio), el cos de Crist serà immediatament simbolitzat, i aquest posicionament fou el de Ratramne, com també el de Béranger. Només compta la disposició interior d'aquell qui ve a compartir l'àpat, però no la consistència d'allò que és donat per a menjar. «En veritat» (in veritate), és, aquesta vegada, integralment i totalment reificat, a la manera de les decisions de Radbert de Corbie, i fins i tot de Lanfranc. Simples «vels» del cos i de la sang de Crist, les espècies del pa i del vi romanen solament allí on llur absència ens podria repugnar. És per «no espantar-nos» transformant el pa en cos o el vi en sang, i «a fi de no semblar estúpids als ulls dels pagans» –precisa en aquest sentit Tomàs d'Aquino a mode de resposta a algunes objeccions en la Suma teològica–, que romanen les espècies del pa i del vi quan són consagrades, i que no són immediatament donats per ser contemplats, ni digerits, el cos (carn) i la sang (hemoglobina) del Senyor<sup>18</sup>.

S'evocaran certament altres raons, segurament més fonamentals, per sostenir la permanència de les espècies, i en particular la profunditat i la mediació d'allò creat. Però només la distinció progressiva del «cos veritable» (corpus verus) i del «veritablement cos» (corpus vere) resoldrà allò que la disputa només havia fins ara plantejat. El «cos veritable» (corpus verus) com a cos històric del Jesús crucificat és clar que no el podríem menjar, a risc de caure en un canibalisme tan estúpid com impossible de sostenir. Però amb el «veritablement cos» (corpus vere) del Crist ressuscitat, aquesta vegada sí, hi hem de combregar, per no perdre les marques 'pàthiques' del que fou també el seu ésser encarnat. Els tres cossos d'Amalari de Metz actualitzats per Henri de Lubac a Corpus mysticum –el «cos immaculat junt amb la sang» (hòstia dins el calze), el «cos peregrí ressuscitat i menjat» (pa dels fidels), i el «cos ressuscitat i conservat» (reserva eucarística, adoració, tabernacle)– s'ajunten en un sol cos per formar el «Christum totum», en una solució de continuïtat que no se satisfà ja amb el fet de devorar una carn l'antropofàgia del qual tindria certament motius per repugnar-nos<sup>19</sup>.

El simbolisme eucarístic espera, doncs, avui com ahir, el seu contrapunt en el realisme. Si s'insisteix massa en la consciència del subjecte que combrega, que és una altra versió de l'únic «àpat compartit», es perd probablement el sentit i la consistència d'allò que és menjat i, fins i tot, donat també per ser adorat. Lluny de rebutjar la «transsubstanciació», o de rebatejar-la amb els seus falsos amics «transsignificació» o «transfinalització», li tornarem a donar la profunditat per a la qual fou introduïda: «per la consagració del pa i del vi s'opera la transformació de tota la substància del pa i del vi en la substància del cos del Crist nostre Senyor i de tota la substància del vi en la substància de la seva sang; aquesta transformació, l'Església catòlica l'ha anomenat justament i exactament “transsubstanciació”»<sup>20</sup>.

#### 4. La força del cos

Què succeeix llavors amb la «força del cos», o, més aviat, amb la possibilitat de dir també avui aquest «cos a cos», amb el do de l'orgànic a l'orgànic, d'una banda, i amb la seva modalitat eròtica, de

17 SANT AGUSTÍ, *Enarrationes in Psalmos*, I, 33, § 8, a *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, París: Vivès, 1871, t. XVI.

18 TOMÀS D'AQUINO, *Somme théologique*, IIIa q. 75, a. 5 resp. («Les accidents du pain et du vin subsistent-ils dans ce sacrement?»), p. 577.

19 Cfr. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum, L'eucharistie dans l'Eglise au Moyen Age*, París: Aubier, 1941, p. 305ss: «Le corps triforme d'Amalari et ses destinées».

20 Concili IV del Laterà (1215), reprès pel concili de Trento (1551), «Decret sobre el sagrament de l'eucaristia», a G. DUMEIGE, *La foi catholique*, n. 739 (Dz 1642), c. IV, p. 407: «La transsubstanciación».

16 M. BLANCHOT, «Le secret du Golem», a *Le livre à venir*, París: Gallimard, 1959, pp. 130-131: «L'expérience symbolique».



l'altra? No cal, en efecte, haver viscut mai ni la «Cena eucarística» ni l'«escena eròtica», segons un joc de paraules que tanmateix ens guardarem d'exemplificar massa, per no veure que la segona (escena eròtica) il·lumina també la primera (Cena eucarística), encara que aquesta darrera no s'hi redueix pas ni en podrà dir el tot. Ni l'equivocitat (Nygren) ni l'univocitat (Marion) de l'eros i de l'àgape –hi retornarem–, no són suficients segons el nostre parer per dir el tot d'un amor erotitzat, si no és al mateix temps convertit, i fins i tot «metamorfitzat», en la caritat: «en realitat eros i àgape» –amor ascendent i amor descendent– no es deixen mai separar completament –subratlla l'encíclica Deus caritas est. És així com el moment de l'àgape s'hi insereix; si no, l'eros decau i perd també la seva naturalesa mateixa (§ 7); però al mateix temps, l'eros és així purificat fins a fondre's amb l'àgape (§ 10)». Si hi ha transsubstanciació, aquesta transsubstanciació voldrà dir també la transformació de l'humà en el diví, al mateix temps que consagra el pa per a fer-lo «cos», i el vi per a convertir-lo en «sang».

La «transsubstanciació» conté, certament, la «substància», i amb ella, és clar, les falses acusacions de la presència (Heidegger, Derrida, etc.). Però si compremem bé la substància, sabrem tanmateix que remet a l'«acte d'ésser» en Tomàs d'Aquino, i a la «força actuant» així com al «vinde substancial» en Leibniz<sup>21</sup>. S'opera així un capgirament, que fa de «transsubstanciar» no el resultat d'una operació que un cos hauria operat, sinó el principi d'una força capaç de 'corporar'. Convé substituir el principi naïf segons el qual «el cos dona la força», per la descoberta segons la qual «la força produeix el cos». El conatus o l'«esforç per perseverar en el seu ésser» no fa només un esforç per subsistir, com es creu habitualment per error, sinó també i sobretot per diversificar-se, adaptar-se, i fins i tot crear. No sabem «allò que el cos pot» mentre no hem deixat al cos el seu «propi poder» (Spinoza). La força de la vida fa el vivent, i no el contrari. L'herbívor ho esdevé a força de nodrir-se d'herba, i el carnívor a força de sadollar-se de la seva presa. Lluny de negar la natura o el món creat, una tal visió fa veure, al contrari, com el nostre cos participa també de la «força actuant» d'Aquell qui ens ha volgut, i ens ha desitjat<sup>22</sup>.

Si un «primat de la carn sobre el cos» funda la bandada de la filosofia contemporània, com hem subratllat, una altra primacia de la «feblesa sobre la força» roman, doncs, avui també no interrogada. Certament, l'acollida de l'altre, el seu rostre i la seva conaintencionalitat, fan que ja no sapiguem dominar-ho tot, ni deixar al Dasein autèntic el poder de controlar-ho tot. Resta que a força de «passivitat» oblidem l'«activitat», i que, insistint massa sobre els beneficis de la feblesa i de la vulnerabilitat, hem omès progressivament les virtuts de l'activitat així com del poder assumit. Lluny del superhome cridat a depassar-ho tot, o més aviat a depassar-se a si mateix, el cristià no roman pas menys «fort» amb Aquell que ve cap a ell a donar-se, i a conferir-li també la seva pròpia «força» a la Pentecosta: «rebreu una força (dynamis), la de l'Esperit Sant que vindrà sobre vosaltres –confia el Crist als seus deixebles en la seva darrera aparició– i sereu llavors els meus testimonis» (Ac 1,7); i «amb ell heu ressuscitat perquè heu cregut en la força de Déu (energeias tou theou) que l'ha ressuscitat d'entre els morts», comenta sant Pau als Colossencs (Col 2, 12).

No és pas «el cos qui fa l'amor», sinó «l'amor qui fa el cos». Sia en l'eros o en l'àgape, aquesta «força» que anomenem de l'«amor» o de l'«Esperit Sant» cerca per a si un cos –sia el cos de l'altre (eros) o el pa eucarístic (àgape)–, si no per a ser, com a mínim per a manifestar-se i incorporar-se: «santifiqueu, oh Déu, aquest ofrena amb la potència de la vostra benedicció [...]», subratlla l'Epiclesia de la primera pregària eucarística, «perquè es converteixi per a nosaltres en el Cos i en la Sang del vostre

Fill estimat, Jesucrist, nostre Senyor»<sup>23</sup>. El cos a cos del sagrament eucarístic no roman, doncs, indifereent a un tal «repartiment de forces», com succeeix també, hi retornarem, en l'eros conjugal. La unió dels cossos, en efecte, no és pas fusió en l'eròtica, com tampoc no és simple unificació en l'eucaristia. L'imperatiu de ser «una sola carn» (Gn 2,24) no nega que hom romanguí encara «dos cossos», ben al contrari. L'amor no neix de la diferència per suprimir-la tot seguit, «és diferenciació de dos éssers que, tanmateix, no són absolutament diferents l'un per a l'altre»<sup>24</sup>. Dit d'una altra manera, la força de l'un no desapareix en i per la força de l'altre. Al contrari, es re-força, troba en la diferència la dimensió de la seva alteritat al mateix temps que la necessitat de la seva identitat. La unió de l'home a la dona el «masculinitza» en la força que li és apropiada, i la de la dona a l'home la «feminitza» en la resistència que sap oposar-li. La unió de la carn no es realitza sense la diferència dels cossos. Millor encara, la corrobora. Allò que és veritat respecte de l'alteritat en l'eros carnal ho és encara més respecte de la diferenciació en l'àgape eucarístic: Ego do corpus meum – Accipio: «jo et dono el meu cos – Jo l'accepto», es deia de forma remarcable a mode de ritual de matrimoni a l'Avinyó del segle xv, com per anticipar en la unió eròtica dels cossos allò que succeeix amb l'hoc est corpus meum –o l'«això és el meu cos»– del sagrament eucarístic<sup>25</sup>.

## 5. L'eros eucaristitzat

No remarcarem mai prou allò que, de dret, hauria de sorprendre'ns però que, de fet, no és mai, o gairebé mai, assenyalat. El Crist situa paradoxalment el sisè dia en el primer dia, transposant la «creació de l'home i de la dona» en el cristianisme en el lloc de la «creació del cel i de la terra» en el judaisme. A la pregunta dels fariseus a Jesús per «posar-lo a prova»: «és permès a un home de repudiar la pròpia muller per «qualsevol causa»? (Mt 19,3) o «segons allò que va prescriure la llei de Moisès» (Mc 10,3-4)?, el Crist respon: «No heu llegit que el Creador, al principi (ap' archês), els va fer home i dona» (Mt 19,4), o encara, que «al principi de la creació (apò de arkês ktiseôs) els va fer home i dona» (Mc 10,6)? Exceptuant un greu error hermenèutic, que no podria ser el cas sinó de forma no intencionada, un veritable capgirament s'efectua, doncs, del segon al primer Testament. Allà on el Gènesi diu que «al principi (beureschit) Déu creà el cel i la terra» (Gn 1,1), i que solament al sisè dia «creà l'home a la seva imatge, el creà a la imatge de Déu, creà l'home i la dona» (Gn 1,27), els sinòptics situen «al principi» (en archê) la diferència sexual, com si el sisè dia arribés en el cristianisme a constituir el primer dia, de manera que «el masculí i el femení es revelen com formant part ontològicament de la creació i, per tant, destinats a subsistir més enllà del temps present, sota una forma evidentment transfigurada»<sup>26</sup>.

Aquesta inversió, o més aviat aquest capgirament en el calendari hebdomadari o l'Hexaemeron tan ben fixat dels sis dies de la creació, confereix a la diferència sexual, en el cristianisme, s'entén, un rol que no podríem minorar. La «diferència en l'origen» es manté des de l'origen. I és per no remarcar-la que es confon la intenció veritable de l'eros, com també la de l'àgape. (a) Requerir el «sentit del límit» com a dimensió principal del nostre ésser creat, (b) fer veure la «significació humana de la tensió del desig», (c) i deixar a la paraula la responsabilitat de dir-se en les «febleses de la carn», justifiquen precisament allò que succeeix amb una tal alteritat sexuada –en un sentit de l'eròtica que no deixarà pas, una vegada més, de tenir conseqüències per a l'àgape eucarístic.(a) En la fusió de la carn, ho hem

21 Respectivament, TOMÀS D'AQUINO, *Somme théologique*, Ia, q. 3, a. 4, ad. 2 (ésser com a «acte d'ésser» i com a «còpula»); i G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), París: Garnier-Flammarion, 1996, § 1 (La substància com a «ésser capaç d'acció»).

22 Cfr. B. SPINOZA, *Ethique*, París: Vrin, 1983, L. III, prop. VI, p. 261 [«L'effort pour persévérer dans son être»] (*in suo esse perseverare conatur*), així com L. III, prop. II, scolie 251 [«Personne, il est vrai, n'a jusqu'à présent déterminé ce peut le Corps»].

23 Missal Romà, Primera pregària eucarística, Epiclesia (invocació de l'Esperit Sant). *Missel Romain. Liturgie de la messe*, París: Tardy 1976, p. 28. [Prenem la versió catalana del *Missal Romà. Edició típica*, Barcelona: Editorial Balmes – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 21990, p. 467 (*N. del T.*)].

24 F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, París: Vrin, 2010, III, 1 («La religion absolue») p. 77.

25 Citat i comentat per X. LACROIX, «Connaître au sens biblique», a *Christus*, gener (2017), p. 13.

26 J. RATZINGER, *Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Eglise* (2004) § 12.

dit, es reforça la diferència dels cossos. Tot ve, i depèn, en realitat, del «límit» que Déu dona a Adam per circumscriure'l, i fins i tot també per ensenyar-li a estimar-se a si mateix en la diferència –d'això prové la creació d'Èva, i la diferència sexual com a tal: «és en el marc d'aquests límits que Adam tenia vida», subratlla remarcablement Dietrich Bonhoeffer, «però no li era encara possible d'estimar aquesta vida en el seu caràcter limitat [...]. És això el que porta Déu a procurar a l'ésser humà l'ajuda que havia de ser alhora la materialització del límit d'Adam i l'objecte del seu amor [...]. L'altre constitueix el límit que Déu ha establert per a mi, límit que estimo i que no travessaré, a causa del meu amor»<sup>27</sup>. Lluny de confondre el «límit» i l'«il·limitat», cosa que pròpiament parlant constitueix el pecat [«sereu com déus» (Gn 3,5)], el límit constitueix el meu ésser creat i ha de ser volgut com també desitjat, a risc de no veure ni comprendre, en cas contrari, que res no hem de témer més que travessar els límits que Déu mateix ha fixat. L'home estimarà així la seva dona com el seu límit més propi i més proper [«aquesta és os dels meus ossos i carn de la meua carn» (Gn 2,23)], i la dona estimarà també el seu home com el seu engendrat, i no només com l'origen d'on ella prové: «així com la dona prové de l'home, així l'home neix de la dona, i tot prové de Déu» (1Co 11,12).

Així succeeix també, i per ara només ho hem suggerit, amb el sagrament eucarístic, que no ve per fusionar, sinó sobretot per «unir tot diferenciant» –és a dir, per estimar. Un paradoxal «amor del límit» ens convida, en efecte, a combregar. I la paraula del diaca segons la qual «així com barregem aquesta aigua i aquest vi, participem també de la divinitat d'aquell que es dignà a compartir la nostra condició humana» (litúrgia eucarística, preparació dels dons)<sup>28</sup>, no ve ni a depassar ni a oblidar la condició comuna de l'home, ben al contrari. Més aviat la reforça, i fins i tot l'assumeix, fins en allò caòtic del món i de la nostra humanitat, àdhuc també de la nostra animalitat. La «finitud fenomenològica» retroba aquí allò que succeeix amb el «límit teològic», en l'Aquinat per exemple. Constatat d'una banda (la finitud en Heidegger), el límit és desitjat de l'altra (la creació de l'home com a ésser proporcionat al seu estat en Tomàs d'Aquino): «tot allò que és participat en alguna cosa és en aquesta cosa en el mode d'allò que participa (est in eo per modum participantis)», cal recordar segons l'adagi de la proporció limitada en Tomàs d'Aquino, «perquè res no pot rebre's més enllà de la seva mesura (quia nihil potest recipere ultra mensuram suam)»<sup>29</sup>.

Lluny de les perspectives d'allò únicament revelat, com també de l'il·limitat, que la fenomenologia contemporània usa generalment sense examinar, veurem, doncs, en l'amor del límit, allò a què ens crida la conjugalitat eròtica, com també l'agape eucarístic. Ho hem dit. L'home és encara més «home» o «masculinitzat» quan troba la seva dona, i la dona encara més «dona» o «feminitzada» quan s'uneix al seu home. Així succeeix, de forma paradigmàtica, però de la mateixa manera, amb la comunió eucarística. Aquells qui s'apropen a la «Taula del Senyor» habiten més llur humanitat en l'assumpció de llur ésser creat, com més Déu aprofundeix i mesura la separació del seu ésser «il·limitat» respecte del nostre propi «límit», per retornar-nos-hi millor. L'amor és diferenciació, el qui fa la 'comunió', en tots els sentits del terme (unitat i manducació eucarística). No assimilem pas Déu en si –amb totes les falses presumpcions d'un recipient humà capaç de contenir-lo com també de recloure'l–, però som d'alguna manera «incorporats en ell», a la manera del prevere, a mode d'«home menjat» (Abat Chatrier).

(b) El «desig», en acostar-se a la Cena (escena), no és pas llavors només de «passió» –en el sen-

tit com a mínim passiu del 'pathos' del sofriment i de l'abandó a la mort (divendres sant [Le Passeur de Gethsémani]). És també i sobretot «passió», aquesta vegada, en el sentit actiu de la tensió o, encara, de la recerca de la unió, així com en l'eros l'amant surt a la recerca de l'estimat per unir-s'hi millor com també per diferenciar-se'n: «desitjava ardentment de menjar aquest sopar de Pasqua amb vosaltres abans de partir» (Lc 22,15). A la passiva recepció del «sofrir» (Divendres Sant) la precedeix cronològicament l'activa passió del «desig» (Dijous Sant). Un redoblament del desig el torna aquí «antropogènic», per dir-ho amb Hegel en la Fenomenologia de l'Esperit: «el desig és antropogènic (o generador d'humanitat) i difereix, doncs, del "desig" animal», subratlla molt exactament el filòsof, degudament comentat per A. Kojève, «pel fet que s'adreça no a un objecte real, positiu, donat, sinó a un altre Desig. Així, en la relació de l'home i de la dona, per exemple, el Desig només és humà si un desitja no el cos sinó el Desig de l'altre, si vol "posseir" o "assimilar" el Desig pres en tant que Desig [...]: la història humana és la història dels Desitjos desitjats»<sup>30</sup>.

El que és veritat per a la diferenciació home-dona (desig del desig de l'altre més que necessitat de consumir-lo o de destruir-lo), ho és, doncs, també, i més encara, per a la separació i la diferència home-Déu. El «Desig d'un gran desig» (redoblament del desig) de menjar el sopar de Pasqua amb els seus deixebles el vespre del Dijous Sant fa veure, en el Crist i el seu agape eucarístic, un desig d'alguna manera «teogènica» de lliurar-se a l'home, així com en l'eros es diu també un «desig antropogènic» de donar-se l'un a l'altre. Pel Desig ben entès, cadascú esdevé si mateix: l'home en tant que «home» rostre amb rostre amb la seva «dona» (i viceversa), i Déu en tant que «Déu» rostre amb rostre amb la creació en general (i viceversa). De l'eros a l'agape, l'estructura no és només de paral·lelisme, ni tampoc d'analogia, sinó d'«incorporació», aquesta vegada, de l'amor humà en l'amor diví. L'augment del Desig en la comunió eucarística no transposa pas l'eròtic en el litúrgic, segons uns trasllats estàtics sempre, com a mínim, sulfurosos. Al contrari, l'arrossega, l'integra en ell, en llurs diferents perspectives, de manera que els amants es mantenen units, cristianament, s'entén, en «la mà de Déu», com l'escultura del mateix nom d'Auguste Rodin, on els «esposos s'abracen com continguts en Aquell qui els enllaça»<sup>31</sup>.

(c) La paraula no estarà pas exempta, llavors, i finalment, de l'acte eròtic ni de l'acte eucarístic. Certament, una «promesa» fixa la unió dels esposos per donar-los d'unir-se conjugalment. Roman que el contracte fixat (i fins i tot lligat) en el «jurament» no serà suficient segons nosaltres per a nodrir la fidelitat, si no és al mateix temps referit a una «fidelitat de la carn», que és l'única que el pot perpetuar. Al «matrimoni rat» (matrimonium ratum) hi correspon sempre el «matrimoni consumat» (matrimonium consummatum) per ser validat, en l'Església, com a mínim. El que és veritat el dia de la unió dels esposos ho ha de ser també tots els dies, a risc, al contrari, de limitar-se a un «sí» referit únicament a la seva contractualitat, però no al seu acompliment en la corporeïtat: «la realització del matrimoni es distingeix de la seva consumació fins al punt que, en absència d'aquesta consumació», subratlla Joan Pau II comentant el Cànon, «el matrimoni no ha constituït encara la seva plena realitat. La constatació que un matrimoni ha estat jurídicament contret però no consumat (ratum – non consummatum) equival a la constatació que no ha estat constituït plenament com a matrimoni»<sup>32</sup>.

27 D. BONHOEFFER, *Création et chute* (cours de Berlin de 1932), París: Petite bibliothèque protestante (reprise Bayard), 1999, p. 78.

28 Prenem la versió catalana del *Missal Romà. Edició típica*, Barcelona: Editorial Balme – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, p. 387. (N. del T.)

29 TOMÀS D'AQUINO, *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, contra 2. Cfr. el nostre article: «Limite théologique et finitude phénoménologiques chez Thomas d'Aquin» a *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Revue du centenaire, jul.-set. (2008), pp. 526-536 (en particular pp. 549-551: «L'adage de la proposition limitée»). Les repercussions d'aquesta tesi avui hom les trobarà a *Passer le Rubicon, Philosophie et théologie: essai sur les frontières*, París: Leussis 2013, § 20, pp. 187-193: «Le principe proportionnel».

30 A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), París: Tel Gallimard, 1993, p. 13. Comentari de G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, París: Aubier, t. I, (B) «consciència de si», principi de la «dialèctica de l'amo i de l'esclau», [«Independència i dependència de la consciència de si: dominació i servitud»], pp. 155-157: «la consciència de si és en si i per a si quan i perquè és en si i per a si per a una altra consciència de si; és a dir, que no és sinó en tant que ésser reconegut [...]. Cada extrem és per a l'altre el terme mig per ajuda del qual entra en relació amb si mateix [...]. Es reconeixen com reconeixent-se recíprocament».

31 *Les Noces de l'agneau*, cit., respectivament, 100 i 229 (*Triduum philosophique*, cit., pp. 442 i 551).

32 Cfr. JEAN-PAUL II, *Homme et femme il les créa, Une spiritualité du corps*, París: Cerf, 2004, p. 568 [al·locució del 5 de gener de 1983]. Cfr. *Codi de dret canònic*, can. 1142: «el matrimoni no consumat entre batejats o entre una part batejada i una part no batejada pot ser dissolt pel Pontífex Romà per una causa justa, a petició de les dues parts o d'una d'elles, encara que l'altra s'hi oposi.»

La paraula, doncs, no es dona solament abans de l'acte eròtic, com tampoc de l'àgape eucarístic. Certament, hi ha un acte performatiu, en el qual el «sí parlat» dels consentiments segella la unió dels esposos, així com l'«això és el meu cos» de la consagració, la conversió eucarística (teologia sacramental fundada sobre la performativitat d'allò lingüístic). Però l'acte lingüístic assumeix plenament el seu rol després, i fins i tot al mateix temps, que l'acte de la corporeïtat, en el sentit que la parla permet també «dir» allò que l'eros sexual, o l'àgape eucarístic, no sap expressar. Si és fenomenològicament un «benaurat fracàs de la carn» en la mesura en què no podré mai «sentir el que l'altre sent, o el que l'altre pateix» (enigma del 'touchant-touché' en Husserl o Merleau-Ponty), en aquesta «feblesa» precisament s'insereix el sentit de la «parla» –és a dir, la necessitat de dir i d'expressar a l'altre allò que el meu cos, i el cos de l'altre, no podrien per si sols significar. Tenir en nosaltres «els mateixos sentiments que tingué el Crist Jesús» (Fl 2,5), o «esposar els estats del Crist en el sagrament de l'altar a l'eucaristia», vol dir precisament entrar en aquesta nova dimensió d'un llenguatge directament unit a la corporeïtat, que fa que la parla no estigui mai desconnectada del nostre ésser encarnat, i del pathos que hi està necessàriament relacionat<sup>33</sup>.

## 6. La manència

Ho hem dit. Una triple hipertròfia marca, doncs, i segons la nostra opinió, les temptatives de l'actual fenomenologia, de manera que col·laborar-hi per dir l'eucaristia no podia ser suficient per davallar al fons del nostre «abisme» que vol aquí expressar-se: l'escriu del «sentit sobre el sense-sentit» (a causa del primat sempre present de la intencionalitat), la sobrevaloració de «la carn sobre el cos» (per dir la vivència, certament, però sense mesurar el pes de l'organicitat [l'«inconscient del cos» nietzschian]), i l'elogi de la «feblesa en l'oblit de la força» (derives de l'acolliment de l'altre tant sistematitzat que esdevé instrumentalitzat). Retrobar en la unió dels cossos, com també en la comunió eucarística, el nostre caos interior fet de passions i de pulsions (herència eucarística [animalitat]), el poder del cos capaç de transformar-ho tot (contingut eucarístic [corporeïtat]), i la concòrdia dels cors en la mesura en què poden donar-se (modalitat eucarística [eros]) –aquests són els tres trets del viàtic que convenia desenvolupar. Ens queda ara la seva finalitat, i probablement allò que li dona sentit en primera instància: «qui menja la meua carn i beu la meua sang està [demeure] (meinein) en mi, i jo, en ell» (Jn 6,56).

«Romandre» [«demeurer»], la manència, no té res a veure amb la sola «permanència», o l'acusació del «presentificar». La presència «real» no ho és pas en el sentit que és cosificada, sinó més aviat pel fet de ser donada i esperada per ser consumida, o, millor, desitjada. És en la distància d'allò desitjat, per Deu mateix, que pren sentit el tabernacle, i l'espera del cos eucarístic per ser adorat com també menjat. L'«amor fa el cos», més que no pas «el cos fa l'amor», ho hem dit a causa de «la força que cerca per a si un cos». Esperarem així de l'estimat que ens desitgi sempre i que ens esperi. La manència o l'acte de «romandre» val per a la finalitat eucarística però serveix també de font per a la finalitat eròtica. La fidelitat de la carn, com hem dit, pren el relleu de l'única promesa del jurament. Es roman en parella com es roman en l'Església –«romandre en mi i jo en vosaltres»– en un cos a cos tan desitjat com fidel. La «carn» esdevé «cos», o la vivència de l'altre amb qui jo em trobo (carn [Leib]) esdevé simple objecte reificat (cos [Körper]), quan precisament ja no mantinc aquesta «manència de

la corporeïtat», en l'acte de substituir allò íntim per la sola necessitat de cohabitar. De cap manera és suficient de «parlar-nos» o de «dir-nos que ens estimem» per estimar-nos –sia en la litúrgia eucarística o en la relació conjugal. Cal encara «consumar»<sup>34</sup> el que ens hem promès, en una doble fidelitat a l'eros i a l'àgape: «en el present eucarístic», cal dir aquí amb Jean-Luc Marion, malgrat que ell no ho relacioni amb el sagrament del matrimoni, «tota la resta esdevé aparença, per a una mirada sense caritat: les espècies sensibles, la concepció metafísica del temps, la reducció a la consciència, tot es degrada a una figura (o caricatura) de la caritat»<sup>35</sup>.

Ensenyar-me a «habitar», el món i també jo mateix per altri, és, doncs, l'ambició de l'eucaristia, com també de l'eròtica. Lluny de fugir més enllà de la meua humanitat (angelisme) o de caure més ençà del seu límit imposat (bestialitat), un «entusiasme eucarístic» innerva etimològicament l'acte de combregar, en el sentit en què jo soc íntegrament incorporat en Déu (en theos) en qui pren sentit, i es converteix alhora, la meua animalitat, la meua corporeïtat, i també el meu acte de desitjar. L'«estatge» [«demeure»] del cos de l'home és, cristianament, s'entén, el del «cos de Déu», en el sentit en què, en l'ascensió, i segons Romano Guardini, «el cristianisme ha gosat situar el cos (humà) en les profunditats més amagades de Déu»<sup>36</sup>. El que és veritat en l'escatològic, ho és també en forma d'anticipació en l'eucarístic, prefigurat en la unió eròtica dels esposos i plenament acomplert en el viàtic eucarístic: «germans, demanem a Déu que beneeixi aquests nous esposos que rebran junts el cos i la sang del Senyor», subratlla magníficament la 'benedicció nupcial' el dia del casament, «i perquè donant-se l'un a l'altre esdevinguin una sola carn i un sol esperit: doneu-los el cos del vostre Fill per qui es realitzarà llur unitat»<sup>37</sup>.

Emmanuel Falque  
Institut Catholique de París  
efalque@orange.fr

## Bibliografia

Emmanuel Falque, *Le Passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort*, París: Cerf, 1999 [Trad. cast. Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica (trad. Alejandro del Río Herrmann), Salamanca: Sígueme, 2013].

—, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, París: Vrin, 2000.

—, *Métamorphose de la finitude. Essai sur la naissance et la résurrection*, París: Cerf, 2004 [Trad. cast. Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección (trad. Alejandro del Río Herrmann), Salamanca: Sígueme, 2017].

—, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, París: PUF 2008 [Trad. cast. Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Escoto: reflexiones fenomenológicas (trad. Marta de Díaz González y Jorge Aurelio Díaz), Bogotá: Siglo del Hombre – Universidad Católica de Colombia, 2012].

33 Cfr. J.-J. OLIER (reprentant Sant Jean Eudes), «Mémoires» (1642-1652), *Traité des Saints Ordres*, 1984, t. IV, p. 123: «nostre Senyor no és només hostia en el sant Sagrament, sinó també comunió, en tant que ve a comunicar-nos els seus sentiments religiosos i respectuosos que porta al seu Pare [...]. Així com nostre Senyor ha format la seva Església pel sant Esperit i per l'esperit vivificant, nostre Senyor ara vol reformar la seva Església prenent les qualitats i les disposicions de l'esperit, que és el seu estat en el santíssim Sagrament de l'altar».

34 L'autor fa servir el verb francès *consommer*, que pot significar tant 'consumar' com 'consumir' en el sentit d'«ingerir», de tal manera que es refereix alhora a la consumació de l'amor conjugal i a la participació en l'àgape eucarístic. (*N. del T.*)

35 J.-L. MARION, «Le présent et le don», a *Dieu sans l'être* (1982), París: PUF Quadrige, 1991, pp. 251-252.

36 R. GUARDINI, *Le Seigneur*, París: Ed. Alsatia, 1954, t. II, p. 126.

37 «Rituel du mariage» (édition française), IV<sup>ème</sup> bénédiction nuptiale, *Manuel des Paroisses*, Ed. Tardy, 1992, p. 140.



—, *Les Noces de l'Agneau. Essai sur le corps et l'eucharistie*, París: Cerf, 2011 [Trad. cast.: *Las bodas del cordero. Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía* (trad. Mercedes Huarte Luxán), Salamanca: Sígueme, 2018].

—, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie, essai sur les frontières*, Brussel·les: Lessius, 2013 [Trad. cast.: *Pasar el rubicón. Filosofía y teología: ensayo sobre las fronteras* (trad. Mercedes Huarte y Miguel García-Baró), Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2017].

—, *Le Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, París: Hermann, 2014.

—, *Triduum philosophique (Le Passeur de Gethsémani; Métamorphose de la finitude; Les Noces de l'Agneau). Nouvelle édition (revue, augmentée et corrigée)*, París: Cerf, 2015.

—, (amb C. Dagens i G. Coq), *Dieu est Dieu. Quête de l'humanité commune*, París: Cerf, 2015.

—, *Parcours d'embûches. S'expliquer. Disputations: objections et réponses*, París: Éd. franciscaines, 2016.

—, *Le Livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, París: Cerf, 2017.

—, *Ça n'a rien à voir. Lire Freud en philosophe*, París: Cerf, 2018.

—, *Éthique du corps épandu. Suivi de Sabine Fos-Falque, Une chair épandue sur le divan*, París: Cerf, 2018.

## IN MEMORIAM: DENIS EDWARDS (1943-2019)

El passat 5 de març de 2019 ens deixà, sobtadament, el prestigiós teòleg catòlic australià James Denis Edwards a causa d'un vessament cerebral. Denis Edwards nasqué a Port Pirie (Adelaida) el 10 de desembre de 1943 i fou ordenat prevere el 1966. Després d'uns anys de dedicació a la pastoral, l'Església li demanà d'aprofundir en l'estudi teològic amb la realització del doctorat per tal de dedicar-se a l'ensenyament universitari.

El 1973 Edwards marxà als Estats Units per fer el Màster en Docència de la religió a la *Fordham University* de Nova York. Seguidament, a la mateixa universitat, inicià la tesi doctoral en Teologia sobre la dinàmica de la fe en Karl Rahner i Sant Joan de la Creu amb el cardenal americà Avery Dulles S.J., fill del famós Secretari d'Estat en la presidència d'Eisenhower, John Foster Dulles. El 1976 obtingué el grau de doctor en Teologia per la Catholic University of America a Washington, on romangué un any més impartint docència. Després retornà a la seva diòcesi.

El 1986 fou nomenat consultor teològic de l'arquebisbe d'Adelaida, membre del Consell presbiteral i membre del Col·legi de consultors d'aquesta arxidiòcesi. Fou també nomenat delegat episcopal d'Ecumenisme i relacions interreligioses de l'Arxidiòcesi d'Adelaida, i durant molts anys, formà part de la Comissió pel diàleg catòlicoluterà d' Austràlia. Al 1994 el bisbe el designà professor del Seminari diocesà Sant Francesc Xavier d'Adelaida. Més tard, i durant diversos anys, Edwards va ser professor a la School of Theology de la Flinders University d'Adelaida i, darrerament, ho era de la Faculty of Theology and Philosophy al campus d'Adelaida de l'Australian Catholic University, fins a la seva mort.

Denis Edwards fou un prolífic escriptor de llibres i articles de teologia i un gran conferenciant, amb múltiples conferències arreu del món. Tractà temes diversos de teologia sistemàtica i fonamental, així com d'ecumenisme, diàleg interreligiós, patrologia, diàleg teologia-ciències i, darrerament, sobre la nova branca de l'ecoteologia. Per això, no és estrany que fos un dels consultors escollits pel Papa Francesc en l'elaboració de l'encíclica *Laudato si*.

Denis Edwards fou un gran estudiós de la Trinitat i, sobretot de la Tercera Persona. Aprofundí molt en la pneumatologia, cosa que el dugué a endinsar-se en la lectura patristica, especialment dels Pares capadocis i de Sant Atanasi, que tracten molt la persona i l'acció de l'Esperit Sant en el nostre món. Això el portà a l'Ontologia relacional, concebut el món com un complex de relacions, reflex de la comunió intratrinitària, en què Pare, Fill i Esperit Sant estan interrelacionats. Així mateix, per a Edwards, el Déu de les relacions mútues és el Déu de la creació contínua, la qual la considera en si mateixa una relació: la relació creatural entre cada criatura i Déu, el seu creador, gràcies al qual existeix. El caràcter relacional de la creació significa que el Déu transcendent, que per a Edwards és Persones-divines-en-comunió-mútua, és immanent a tota criatura, i manté amb cada una d'elles una relació íntima, atraient-la sens parar a ser i a realitzar-se. D'aquí la figura de Déu com l'Atractor còsmic, de què ens parlà en la seva conferència a Barcelona.

Aquesta idea ontològica que la realitat és relacional com a conseqüència que Déu és una trinitat

de persones-en-relació, és el fonament de la seva teologia, que té en compte el caràcter evolutiu del món. Denis Edwards deia que, quan ens preguntem sobre l'acció de Déu, necessitem traslladar-nos no només vers un nou paradigma científic, sinó també cap a un nou paradigma teològic. En això fou un pioner, perquè s'adonà que, ja que la cosmovisió científica actual està donant lloc a un nou paradigma d'un univers obert i autorganitzat, és molt important que el concepte teològic clàssic de Déu com a subjecte individual (Déu ú) deixi lloc a una ontologia trinitària, dinàmica i relacional.

En efecte, la gran història de l'univers és història de la creació divina. En aquesta megahistòria sorgeix l'home. La interacció de l'home amb la natura altera l'evolució. D'això se n'adonà molt bé Denis Edwards, quan decidí enfocar el seu estudi teològic cap a l'ecologia. D'aquí el seu gran interès pel recent camp de l'ecoteologia, que ell enriqueix amb les seves idees i intuïcions teològiques sobre la creació.

Tant és així que el mateix Papa Francesc li atorgà al 2015 el títol de monsenyor, és a dir, prelat d'honor, en reconeixement al seu gran treball per l'Església. El mateix any també rebé el doctorat *honoris causa* per la Facultat de Teologia Catòlica de la Universitat de Friburg (Suïssa). A més, fou també un dels membres fundadors de la International Society for Science and Religion. Per la seva dedicació a l'ensenyament de la Teologia i a la pastoral a l'Arxidiòcesi d'Adelaida, el 2012 li fou concedida la medalla de l'Orde d'Austràlia pel govern d'aquell país.

El fet de recordar la figura d'aquest teòleg llunyà del nostre país rau en el fet de la relació que va tenir amb el Seminari de Teologia i Ciències de Barcelona (STICB) de l'Institut de Teologia Fonamental. L'STICB va traduir un dels seus llibres al castellà (*Breath of life: A Theology of the Creator Spirit = Aliento de vida. Una Teología del Espíritu Creador*) publicat al 2008 en la col·lecció Teología y Ciencias, que el mateix Seminari va iniciar en l'editorial Verbo Divino de Navarra.

Però, la relació amb Denis Edwards esdevingué més personal quan al 2013 des del STICB el vam convidar a donar una conferència a la Facultat de Teologia de Catalunya. Edwards va pronunciar la conferència «La Trinitat en context evolutiu i ecològic: l'Atractor i l'energia de l'amor».

Fruit d'aquell encontre, vaig tornar a tenir relació amb ell quan, com a membre del Comitè executiu del Centre d'Estudis Pastoral i membre del consell de redacció de la revista *Quaderns de Pastoral*, em van encomanar la coordinació de l'edició del número 230, dedicat a espiritualitat i ecologia, i a pastoral de la salut. En aquest número, el primer article que hi surt és la publicació de la conferència (ampliada) que Denis Edwards havia fet a la Facultat de Teologia de Catalunya el mateix any. Jo mateix la vaig traduir al català i li vam enviar un exemplar del número de la revista.

Per últim, i aquí hi ha el motiu principal d'aquest *In memoriam* en el primer número d'aquesta revista, és que al mes d'abril de 2019 havia escrit a Denis Edwards per proposar-li de formar part del consell acadèmic d'aquesta nova revista de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona. Però vam fer tard: Denis Edwards havia marxat a conèixer la teologia vivament i en plenitud a la Casa del Pare. Va morir a principis de març de 2019 als 75 anys. El meu correu electrònic li va arribar massa tard, i ell va marxar massa d'hora.

Descansi en pau, Mons. Denis Edwards!

Ricard Casadesús  
Seminari de Teologia i Ciències de Barcelona  
ricard.casadesus@gmail.com

## RECENSIONES

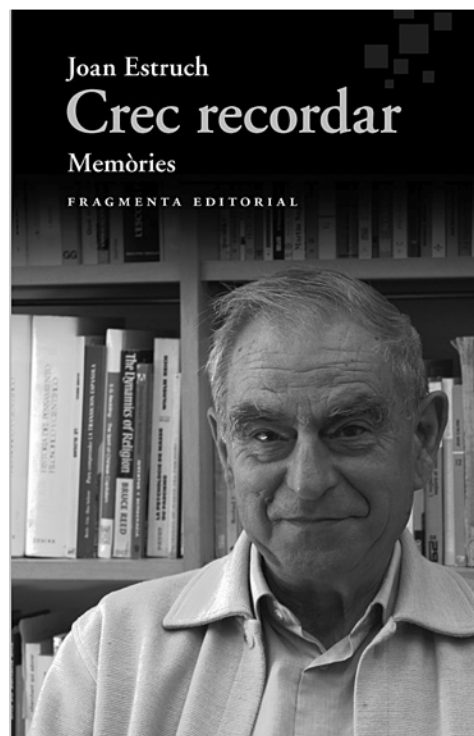


Photo by Free-Photos on Pixabay



# JOAN ESTRUCH I GIBERT, *Crec recordar. Memòries* Barcelona: Fragmenta Editorial, 2019

Maria Forteza i González



Parlar de Joan Estruch i Gibert (Barcelona, 1943) és parlar de la sociologia de la religió a Catalunya; ell va ser un dels fundadors de la Facultat de Ciències Polítiques i de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona (1986) i també del grup de recerca ISOR (Investigacions en Sociologia de la Religió), l'any 1974.

El seu llibre de memòries ens introdueix en la vida senzilla d'un fill de família catalana protestant que, educat al Liceu Francès, creix a l'Espanya franquista amb una mirada crítica i oberta al món. Als anys 60 participa en la fundació del Centre Ecumènic de Barcelona (1964), visita la comunitat de Taizé (posteriorment traduirà obres del Germà Roger Schutz) i participa en trobades ecumèniques internacionals. Als anys 70 comença el seu procés cap al catolicisme, que es consolida amb la participació com a laic al Concili Provincial Tarraconense (1995), del qual publica l'obra *Concili endins* (1995).

En relació als seus estudis, la llicenciatura en Filosofia i Lletres, a la Universitat de Barcelona (1967), no satisfà el seu afany per formar-se com a sociòleg i, més concretament, com a sociòleg de la religió. Aquesta disciplina encara no existia a Espanya, però ell ja intuïa que era

fonamental per entendre la societat. És per això que aconsegueix una beca per treballar a la Universitat Catòlica de Lovaina i col·laborar amb dos grans mestres: François Houtart i Jean Remy.

El llegat que ha deixat (i continua deixant) ha estat fonamental per a la fundació i la consolidació de la sociologia de la religió a Catalunya. La recerca que ha realitzat al llarg dels anys es pot veure com un corpus de la disciplina, començant per la seva tesina de llicenciatura, *Los protestantes españoles* (1968); seguint per la seva tesi doctoral, *La innovación religiosa* (1972); i continuant per altres obres que són estudis sociològics fets amb rigor científic i imaginació sociològica. Algunes d'aquestes obres són: *Plegar de viure. Un estudi sobre els suïcidis* (1981), *L'Opus Dei i les seves paradoxes: un estudi sociològic* (1993), *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya* (2005), escrit amb Joan Gómez, Mar Griera i Agustí Iglesias, o *Entendre les religions. Una perspectiva sociològica* (2015), entre d'altres. Si bé aquests són llibres publicats, també hi ha articles i informes que recullen altres recerques, com per exemple la seva feina sobre diversos monestirs. Més enllà de les obres originals, cal mencionar les

seves traduccions al català d'obres cabdals, com són: *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, de M. Weber; *Les etapes del pensament sociològic*, de R. Aron; *Invitació a la Sociologia*, de P. L. Berger; *La construcció social de la realitat*, de P. L. Berger i T. Luckmann, entre d'altres. Tot i aquest intens treball, a les pàgines del llibre l'autor declara que la seva «veritable vocació» és la de mestre; és per això que els seminaris a diferents centres i monestirs han estat una constant a la seva vida, com també les classes a la Universitat Autònoma de Barcelona, una institució de la qual n'ha criticat fortament l'empobriment en forma de burocratització, tot i que també li ha ofert el gaudi de poder transmetre a diverses generacions tot el seu coneixement i la possibilitat de dialogar amb l'alumnat, fins l'any de la seva jubilació (2013).

Tota aquesta tasca li ha estat reconeguda amb diversos premis importants, com són la Medalla Narcís Monturiol de la Generalitat de Catalunya al mèrit científic i tecnològic (2006) i la Distinció Jaume Vicens Vives a la qualitat docent universitària (2009). Alhora, ha creat tota una escola de sociòlegs que han treballat i treballen en diversos àmbits, com ara universitats catalanes i estrangeres, llocs de l'administració –com la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya i l'Oficina d'Afers Religiosos de l'Ajuntament de Barcelona–, l'Associació Unesco pel Diàleg Interreligiós o bé com a investigadors o autònoms.

Molts són els noms rellevants de la societat catalana, i més enllà, que Estruch pot comptar entre les seves amistats i companys de projectes professional i vitals: Pere Ribera, director del Liceu Francès i fundador de l'Escola Aula; Peter Berger i Thomas Luckmann, màxims exponents de la sociologia de la religió; Salvador Cardús, sociòleg i periodista; personalitats de la història de l'Església catòlica a Catalunya, com Josep Cardús, Cassià M. Just, Joan Botam, Josep Camps, entre altres; Montserrat Coll, exdirectora de la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya; Toni Vidal, fotògraf; i molts d'altres.

Els viatges per Espanya, Europa i Nord-Amèrica, junt amb la seva companya inseparable, la seva dona, la Heide, retraten un esperit inquiet que mira d'apropar-se a la realitat social contemporània com l'antropòleg que observa una tribu novament coneguda.

Aquest *portrait* posa de manifest la vida d'una persona que ha viscut intensament treballant a tort i a dret, estimant el que feia i que d'una manera serena i sòlida ha fundat i consolidat a Catalunya una disciplina, la sociologia de la religió, que ens permet apropar-nos a un tret –individual i social– de l'ésser humà, que pren formes diferents i que dona sentit a la vida de les persones.



# JOAN CARLES MÈLICH, *La religió de l'ateu* Barcelona: Fragmenta Editorial, 2019

Ester Busquets i Alibés



Tot i l'acceleració del procés de secularització que es produeix a casa nostra, i que fa que es visqui i es pensi sense Déu, com si Déu no existís, podem afirmar que la qüestió de Déu encara genera interès, ja sigui per afirmar-ne l'existència ja sigui per negar-la. En tenim una mostra excel·lent amb l'aparició del nou assaig *La religió de l'ateu*, de Joan-Carles Mèlich.

Al final del llibre, l'autor reproduïx un fragment de les *Històries del senyor Keuner*, de Bertolt Brecht. Diu: «Una vegada algú li va preguntar si Déu existia. El senyor K. li va respondre: "Si et digués que sí, i et demostrés l'existència de Déu, ¿la teva vida canviaria? Si contestes afirmativament, va afegir, aleshores necessites un Absolut per viure. Però si dius que no, llavors ¿per què et preocupes de l'existència de Déu?"». Aquest final ajuda a comprendre el posicionament de Mèlich que es defineix com a «metafísicament agnòstic». Per a ell cal prescindir de Déu (dels absoluts de la metafísica), però a la vegada Mèlich es considera «èticament cristià», i adverteix que, tot i que no ens hem de preocupar per l'existència de Déu, no podem oblidar l'experiència ètica, la resposta a la necessitat de l'altre.

A *La religió de l'ateu*, el filòsof català reflexiona amb profunditat i agudesia sobre les conseqüències de la mort de Déu, o el que és el mateix, «la mort d'aquest pensament metafísic que ha sigut dominant en la cultura occidental al llarg de dos mil cinc-cents anys». Mèlich intenta pensar l'existència des del que ell anomena la *prosa* de la vida. Es tracta d'una existència construïda després de la mort de Déu proclamada per Nietzsche. Una existència que es viu al marge del pensament metafísic. «A diferència del que sosté la metafísica», argumenta Mèlich, «l'"humà" no és una essència transcendent, immutable, universal i eterna, sinó quelcom *prosaic*, quelcom inseparable del món, del temps i de l'espai, de la inevitabilitat de l'atzar. [...] No existeix un Absolut que ofereixi un sentit a l'existència més enllà de l'espai i el temps. [...] No hi ha, en la prosa, un model a seguir, una guia que ens orienti en el camí de la vida». Tanmateix una vida situada en la prosa, en què les relacions i les situacions es configuren sobre un horitzó en què Déu ha mort, en què ja no hi ha punts de referència absoluts des dels quals orientar-se, l'ètica (no la moral) esdevé la condició de possibilitat d'aquesta existència.

Segons l'autor, la metafísica és perillosa per a la vida perquè es mou en el terreny de les idees, de la veritat única, i ell sosté que no hi pot haver una única visió del món obligatòria per a tots. En la prosa, el jo és un *text* que es construeix i es desconstrueix simultàniament, sense cap tipus de manual d'instruccions, «s'aprèn a viure *vivint*». Fidel al seu projecte de construcció d'una filosofia literària, Mèlich considera que en el gènere literari de la novel·la és on millor descobrim la crítica radical a la metafísica. L'autor dialoga amb Cervantes, amb Kafka, amb Musil, amb Kundera, amb Auster... i en la descripció de les experiències vitals dels diferents personatges il·lustra com són orfes de veritats clares i distintes, orfes d'imperatius incondicionals: «**La novel·la no ens diu com viure, sinó només que hem de viure moltes vegades sota una terrible i dolorosa incertesa. La novel·la ens diu que hem d'inventar i inventar-nos cada dia, sabent que no tornarà a repetir-se mai**». Habitar en la prosa significa ser capaç de suportar el vertigen d'existir, reconèixer que no hi ha una fonamentació última, que cap vida no pot ser proposada com a model a ser imitat, però cap vida no pot viure al marge de la resposta ètica en la relació amb l'altre.

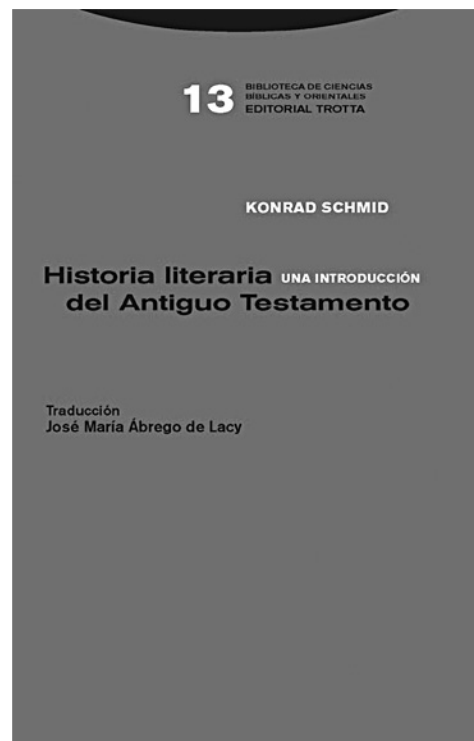
La mort de Déu és el final de l'Absolut, però no el final de la religió: «**La prosa és l'àmbit de l'experiència ètica, la del ser-hi, la de la resposta a la demanda del cos d'algú que pateix, la de l'amistat, la de la fecunditat, la de l'erotisme i la del plaer. I la prosa és també l'obertura a la religió de l'ateu. Davant la tomba del sagrat sorgeix una religió contrària a la metafísica, una religió prosaica en què la bondat ha substituït el Bé i en què la compassió ha ocupat el lloc de la Justícia**». La religió de l'ateu posa en el centre de la vida la relació amb l'altre, la donació gratuïta envers tot altre.

*La religió de l'ateu* és una lectura interessant perquè amb bons arguments, encara que no invulnerables, ens ajuda a repensar les febleses, però també el valor i l'actualitat, del pensament metafísic. L'autor, des d'un punt de vista antimetafísic, trenca amb la idea que la mort de Déu porta a la mort de l'home, o a la crisi de l'humanisme. Malgrat que no hi hagi respostes últimes, el reconeixement de l'altre, la cura de l'altre, és un valor que cal protegir, tant des de la cosmovisió metafísica com prosaica. El gest amorós, bondados i compassiu envers l'altre –es fonamenti en una metafísica o no– és una exigència de caràcter universal.

L'autor del llibre sosté que hem de viure sense Déu, sense els absoluts de la metafísica. El mateix Nietzsche en l'anunci de la mort de Déu es pregunta ¿podrem ara viure sense déus o haurem d'inventar-ne de nous? L'obra de Mèlich, en el seu combat contra la metafísica, però no contra l'humanisme, ens situa novament davant una pregunta típicament humana, terriblement complexa, però alhora veritablement seductora.

# KONRAD SHMID, *Historia literaria del Antiguo Testamento. Una introducción* Madrid: Trotta, 2019

Rosa Maria Boixareu i Vilaplana



«Leer no significa simplemente recorrer un texto de principio a fin sino estudiarlo mediante una lectura a media voz», p. 61.

Malgrat que la Bíblia hebrea forma part del nostre bagatge cultural, en el sentit ampli de tal afirmació, el seu desconeixement és important i provoca un empobriment cultural greu. No hi ha únicament un desconeixement del seu contingut en les generacions joves sinó també un dèficit de *lectura* i comprensió actualitzada en diversos àmbits. És a dir, sovint, es pren com a «anècdota» quelcom que ha estat i és vital per un munt de persones, de generacions. Llibres com el que es presenta no estan orientats al gran públic però són indicadors de la bona salut de la investigació bíblica, en aquest cas, de l'Antic Testament, indicadors de la vitalitat d'uns textos amb un recorregut mil·lenari i que han transcendit el temps.

Anar del sentit original del text i de la intenció dels seus *autors* a la recepció-interpretació que ha tingut en temps-llocs diversos, dels relats, composició i ordre amb les tradicions i el seu significat, conèixer l'itinerari del cànon amb el seu significat i incidència... és fonamental per

saber-ne una mica sobre el món de l'anomenat Antic Testament. No es tracta d'uns textos qualssevol; són textos sagrats amb la càrrega significativa que té aquesta afirmació. Però Schmid situa al marge (p. 33) conscientment aquesta característica i aplica una metodologia de nivells històrics de composició dels llibres (sumèria, accàdia, assíria, babilònica, persa, hel·lenística), d'àmbits literaris, d'incidències teològiques... Un *oblit* que s'esplaia en la secció H, «Puesta por escrito y formación del canon».

El llibre es divideix en grans seccions identificades de la A a la H, amb subdivisions que segueixen el mateix esquema (llevat de les seccions A i H): transfons històric, consideracions teològiques, àmbits de la tradició (culturals i sapiencials, narratives, profètiques, legals... segons la secció) amb posicionament de les obres en concret. Per exemple, el desenvolupament del *Decàleg* (p. 172ss.), Dt 4-6, presenta un creixement de dins cap a fora veient en el *Shema Israel* la introducció original al primer

Deuteronomi: fora del Jahvè de Jerusalem no n'hi ha cap altre, aquest és el primer manament que alguns autors consideren com l'original. I s'estén l'argument al llarg de dues pàgines.

Aquesta sistematització estructural ajuda a situar-se en un marc de perspectiva en relació amb els textos de l'AT. Imprescindible la lectura atenta del pròleg: una història literària amb diàleg amb altres disciplines com són la història i la teologia, en un intent de reconstrucció històrico-crítica del diàleg entre els seus textos: els esdeveniments històrics, peça influent en la redacció i el pensament del moment; el *quan* modula el *com* i el *què*. Textos que tenen una vida (història) anterior i posterior al mateix text, fins i tot una vida dins el conjunt de l'AT, una vida en la qual l'oralitat té el seu protagonisme. Igualment imprescindible l'atenta consideració de la secció A: «Tarea, historia y problemas de una historia literaria del Antiguo Testamento», amb una breu història de la investigació, tendències actuals i canvis recents, situació de l'AT en la literatura de l'antic Israel, llengua, autors i traductors... La segueixen més de cinquanta pàgines de bibliografia, un índex de fonts i d'autors.

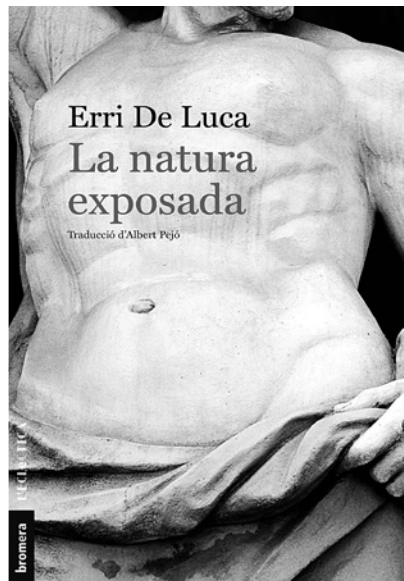
Una aproximació com a literatura és, des de la perspectiva dels estudis bíblics, una aportació inestimable, ja que no es limita a un plantejament historioliterari ni tampoc és, ni ho vol ser, una introducció a l'ús ni un substitutiu. Es tracta d'un plantejament del desenvolupament del text en la història, en les tradicions, en el context que el veu néixer i desenvolupar-se: la recepció i la interpretació al llarg del temps; de fet, la història de la redacció és la de la recepció i interpretació d'un material textual previ (p. 71).

Com diu Schmid, una obra no s'entén bé si no s'entén el context en el qual es genera i la seva relació en el conjunt d'obres del qual forma part. Per exemple, la novel·la actual, malgrat la seva diversificació, s'entén rigorosament quan l'emmarquem en la tendència literària en la qual se situa. En el cas de l'AT la comprensió no ha de repetir mecànicament interpretacions donades, cal situar la recepció (context) i aplicar la interpretació en els paràmetres de lectura actual sense malejar el sentit original i la seva trajectòria (des d'aquest punt de vista, la història del cànon és el recorregut del posicionament teològic i doctrinal que fa el sentit del text fins la seva fixació). Naturalment, demana lectura (estudi) amb escolta tant al text com a l'actualitat: una mena de discerniment dialèctic teològic i sociocultural nodrit tant pel rigor científic com per les necessitats de tot tipus de persones i grups socials, per dir-ho breument. I, ben cert, que l'actualitat és tan diversa que cal que el text sigui *meditat* per apreciar-ne els biaixos interpretatius i corregir-los. Per exemple, el context vital de les narracions sobre Abraham es poden situar al segle XVIII; l'important és, per una banda, què van significar per als autors bíblics i com les van interpretar, i, per una altra banda, com i per què es van encaixar en el *corpus bíblic*, les relacions i significats, i quines característiques té la recepció actual i el seu sentit en l'*avui* de la seva lectura: no tant com a veritat teològica, sí com a unitat de sentit d'una part dins un conjunt més ampli com és l'AT. No oblidem que el llibre de Schmid fa un abordatge literari del desenvolupament i les relacions del conjunt de textos que formen l'Antic Testament.



# ERRI DE LUCA, *La natura exposada* Alzira: Bromera, 2019

Maria Arquer i Cortés



*La natura exposada* relata amb gran sensibilitat –ben pròpia d’Erri de Luca– un món benèfic en el qual es fa possible la vida plenament humana. *Convertir-nos per al món en allò que ja som*: trobar la sortida de la pròpia individualitat i tenir la generositat de donar-se és el motiu principal que podem resseguir al llarg de les pàgines d’aquest relat senzill i directe.

L’ocasió la dona la història de la restauració de la nuesa del sexe de Jesús a la creu, una nuesa que ha estat matusserament coberta i que el protagonista rep l’encàrrec de descobrir i de restaurar a l’estat inicial, reparant els danys previsibles que el procés de *des-ocultació* per la retirada del drapejat pugui infligir a la part més vulnerable del cos crucificat. L’amor del protagonista per la seva feina i el respecte a la tasca donen lloc a un tipus de treball que és revelador de la vida que hi ha ja en l’estàtua i la vida que hi ha ja al món i en el mateix escultor. El coratge, la humilitat i la tenacitat amb la qual l’escultor entoma la tasca encomanada durà al *des-cobrimnt* o *des-ocultació* d’una altra natura: la natura humana, la natura de l’ànima de l’escultor, que en l’abdicació de si i l’entrega al món que imposa el compliment de la seva missió podrà desplegar-se en tot el seu esplendor.

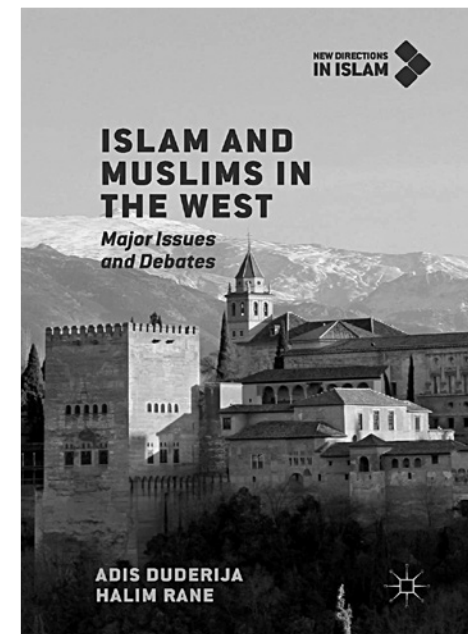
L’estàtua del Crist que ocupa el centre del relat no està feta, com el lector va descobrint a poc a poc, per ser observada des de la distància: *no va destinada a l’espectador que observa sinó al que s’hi acosta*. La mirada interior de la qual parla Bergson en la seva *Introducció a la metafísica* és la mirada que l’escultor sap adoptar i que sabrà revelar la natura oculta de l’estàtua. *El món s’ha de viure –no només veure– per entendre-hi alguna cosa* és l’imperatiu que empeny l’escultor a acostar-se a l’objecte que treballa, a donar-s’hi, a la cerca de la identificació amb l’objecte i a l’abdicació de si que comporta aquesta entrega a l’alteritat.

Així la nuesa no és tan sols la del cos crucificat, sinó també la del protagonista, que es veurà inesperadament exposat quan tot el que volia era viure d’amagat, en veu baixa, protegint-se i sense fer-se veure en la seva sort. De la mateixa manera, les civilitzacions han cobert la nuesa per defensar-la dels cops, de les agressions o dels riscos, per tal com és la part més vulnerable del cos. Però... *estem fets per resplendir [...] Què et penses que ets, sinó brillant i magnífic? [...] Som fills de la divinitat. Creure que som uns incapaços no fa justícia al nostre creador*. La nuesa del crucificat suscita l’antiga pietat per la natura indefensa: el cos ofès es transfigura i la seva nuesa passa de ser vergonya d’ésser humà a puresa d’anyell sacrificat. El moment de la vulnerabilitat més gran coincideix amb el màxim esplendor de la mostra de cada cosa en la seva magnífica petitesa.

L’ofici d’escriptor d’Erri de Luca sap trobar símbol per a l’amor, la missió, el llegat, l’abdicació, el sacrifici, el goig i la llibertat. El resultat és un llibre que ens mostra la natura del món que ens envolta com una sàvia barreja d’atzar i necessitat en què roman sempre obert l’horitzó de la vida bona.

# ADIS DUDERIJA I HALIM RANE, *Islam and Muslims in the West: Major issues and debates* Nova York: Palgrave Macmillan, 2019

Rosa Martínez i Cuadros



*Islam and Muslims in the West* és un llibre escrit per Adis Duderija i Halim Rane, que ofereix una visió àmplia i resumida dels principals temes que s’estudien en relació a l’islam i la població musulmana a Austràlia, Europa i Amèrica del Nord. Concretament, es centra en els debats i les controvèrsies sorgides arran de les polítiques occidentals de les últimes dècades, especialment després dels atemptats de 2001. Mentre que cada capítol tracta qüestions molt diferents, el llibre en conjunt es converteix en una contribució completa i actualitzada que inclou des de temes polèmics i recurrents fins a d’altres de menys coneguts i debatuts.

Després d’un capítol introductor, el llibre segueix amb una breu revisió de la història del islam a Occident, amb l’objectiu de qüestionar la visió dicotòmica que sovint es produeix amb les comunitats musulmanes i els països occidentals. El tercer capítol passa a discutir la conceptualització de les identitats musulmanes, tant en el terreny discursiu com en el sociològic. Amb aquestes perspectives, Duderija i Rane expliquen les diferents classificacions i tipologies de l’islam, necessàries per entendre les diverses formes d’identificació amb la religió.

El capítol 4 analitza com l’impacte dels moviments migratoris pot afectar la identitat religiosa, donant lloc a una nova consciència del islam. Entre d’altres qüestions, se citen estudis que expliquen com aquests moviments, lluny d’implicar un declivi en la religiositat, poden comportar processos de purificació de l’islam. Precisament com a conseqüència dels moviments i les polítiques migratòries, en el capítol 5 els autors examinen les diferents perspectives acadèmiques sobre la multiculturalitat, i apunten a la confusió que sovint es produeix entre *islam* i *islamisme*.

El sisè capítol aborda la institucionalització de l’islam a Occident. Tot i que gran part d’aquesta institucionalització es produeix a través de la creació de consells islàmics, Duderija i Rane també destaquen i descriuen l’existència d’institucions islàmiques alternatives, com ara les associacions dirigides a dones. Centrant-se més en les qüestions de gènere, el capítol 7 ofereix una explicació detallada sobre les característiques de «l’autoritat religiosa femenina», i el concepte de *gender jihad*. A més, inclou els casos de quatre referents –Asra Nomani, Irshad Manji, Amina Wadud i Asma Barlas– que exemplifiquen



els esforços que, tant des del món activista com acadèmic, hi hagut per replantejar les posicions de poder i de decisió de les dones.

El llibre continua amb un capítol dedicat al tema de la conversió, un fenomen que ha crescut juntament amb la migració de persones musulmanes des del 1900. S'ofereixen dades sobre les principals motivacions i les qüestions vinculades a la identitat i al tipus d'islam que segueixen les persones converses. És al capítol novè on Duderija i Rane aborden el tema del terrorisme, centrant-se especialment en el fenomen del *home-grown terrorism*. Seguint la línia dels capítols anteriors, els autors destaquen que la ideologia islamista no és suficient per entendre el terrorisme que es fa en nom de l'islam. A més, el capítol acaba explicant els reptes de l'agenda i les polítiques antiterroristes, que de vegades promouen idees discriminatòries de les persones musulmanes.

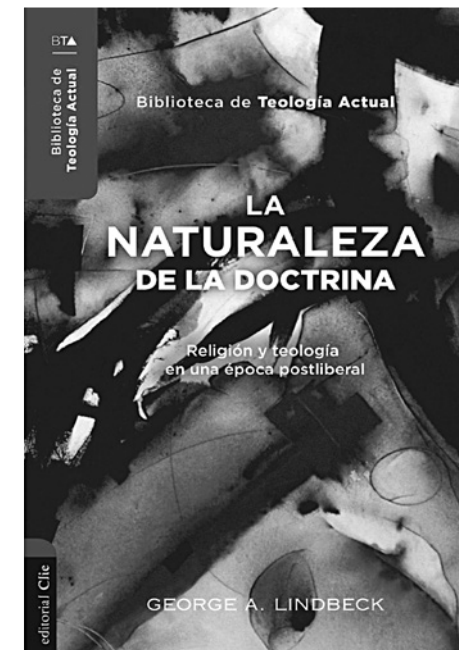
Precisament aquesta discriminació s'aborda en el capítol desè dedicat al terme *islamofòbia*, on es fa un breu recorregut sobre les diferents crítiques del concepte. Aquí, els autors recuperen la importància de distingir entre *islam* i *islamisme*, sobretot per part dels mitjans de comunicació i la societat en general. Al capítol 11, s'explica el fenomen de les *minority fiqh*, que fa referència a la jurisprudència que s'ha anat desenvolupant per tal d'oferir justificacions teòriques a la presència de les persones musulmanes en contextos de majoria no-musulmana. El capítol fa una revisió històrica i teòrica d'aquest fenomen, tot i que acaba apuntant que no ha tingut una rellevància immediata per a la majoria de la població musulmana.

«Es pot parlar de la emergència d'un Islam Occidental? S'ha de pensar aquest Islam Occidental en termes exclusivament geogràfics?» (p. 231). Amb aquestes preguntes, entre d'altres, comença el dotzè i últim capítol on els autors exposen els diversos factors que expliquen la emergència d'un «islam occidental». Una idea amb la qual conclouen i amb la qual conviden a seguir identificant aquests temes i debats, en un context d'augment de l'extrema dreta i d'amenaça terrorista.

*Islam and Muslims in The West* és un llibre que pot servir com a punt de partida per a aquelles persones que s'inicien en aquests estudis, i també per a persones expertes que volen obtenir una visió actualitzada i àmplia dels temes i debats tractats. A més, dins del context espanyol, és rellevant posar-lo en diàleg amb altres publicacions recents com ara *Rebuilding Islam in Contemporary Spain* (Astor, 2017) i *Observing Islam in Spain: Contemporary Politics and Social Dynamics* (Planet, 2018).

# GEORGE A. LINDBECK, *La naturaleza de la doctrina* Barcelona: CLIE, 2019

Roberto Casas i Andrés



Muchos libros conocen una segunda edición. Algunos son editados varias veces. Pero solo a los verdaderos clásicos se les reconoce con una edición conmemorativa. *La naturaleza de la doctrina*, del recientemente fallecido teólogo luterano norteamericano George A. Lindbeck, pertenece a este último grupo. Se puede afirmar que es la obra teológica más influyente en el ámbito anglosajón del último tercio del siglo xx. La única lengua relevante desde el punto de vista teológico a la que no se había traducido era el castellano, así que esta traducción debe ser recibida como un verdadero acontecimiento editorial.

En esta edición conmemorativa de su 25.º aniversario se añaden varios elementos al contenido de la edición original de 1984: una presentación de los traductores, una introducción del discípulo de Lindbeck Bruce D. Marshall, el prólogo que Lindbeck escribió para la edición alemana, un epílogo que matiza algunas cuestiones referentes al tercer capítulo del libro y una extensa bibliografía de los escritos de Lindbeck y de los estudios sobre su obra.

Tras la presentación de las particularidades de esta edición por parte de los traductores y la contextualización de la obra en la introducción de Bruce D. Marshall, Lindbeck, en el prólogo a la edición alemana, comparte con los lectores cómo veía su libro diez años después de su primera aparición. Tras estos preámbulos, comienzan los contenidos originales de la edición de 1984. En su prólogo, Lindbeck presenta el problema que el libro se plantea ayudar a solucionar: comprender mejor qué tipo de realidades son las religiones y las doctrinas, para evitar las incomprensiones, malentendidos y carencia de categorías adecuadas para conceptualizar los problemas, que habitualmente impiden que se den avances en los diálogos ecuménicos o interreligiosos.

En el primer capítulo nos presenta, en ese contexto ecuménico, su propuesta de recurrir a modelos de entender la religión como una realidad eminentemente cultural o lingüística, que él encuentra en antropólogos como Peter Winch y (sobre todo) Clifford Geertz, sociólogos como Peter Berger o filósofos como Ninian Smart y William Christian, analizando por qué esos modelos no han encontrado apenas acogida en la reflexión teológica.

En el segundo capítulo, Lindbeck organiza los diferentes enfoques que se pueden utilizar para

estudiar los fenómenos religiosos, dividiéndolos en torno a tres planteamientos fundamentales: la perspectiva tradicional la califica como «cognitivista», es decir, aquella que supone que las afirmaciones religiosas se refieren al conocimiento objetivo de realidades que son tal y como se describen en esas afirmaciones. En los últimos siglos se habría desarrollado el planteamiento «experiencial-expresivista», esto es, el que interpreta las afirmaciones religiosas como intentos de expresar una inefable y universal experiencia de ultimidad. Por último está el enfoque «cultural-lingüístico», es decir, el que parte de la suposición de que las religiones son realidades similares a las lenguas o las culturas que son las que configuran nuestras estructuras simbólicas y cognitivas para poder tener el tipo de experiencias que solemos interpretar como religiosas. En este segundo capítulo el autor trata de mostrar la superioridad de esta tercera perspectiva frente a las anteriores, especialmente frente a la experiencial-expresivista.

Los siguientes capítulos se proponen explorar las posibilidades que esta perspectiva cultural-lingüística ofrece para solucionar muchos de los problemas a los que la teología tiene que enfrentarse en la sociedad contemporánea, especialmente los relacionados con el diálogo interreligioso y ecuménico. El tercer capítulo pretende mostrar cómo el enfoque cultural-lingüístico no solo no es incapaz de ofrecer respuestas a problemas típicos del diálogo interreligioso, como la posibilidad de dialogar entre religiones que se consideran a sí mismas superiores e incluso insuperables o las mutuas influencias que se han dado históricamente y se siguen dando entre las diferentes religiones, sino que lo hace con tanta o mayor solvencia que los otros puntos de vista, siendo capaz de explicar cómo es posible concebir la salvación fuera de una comunidad de fe que se considera la única elegida.

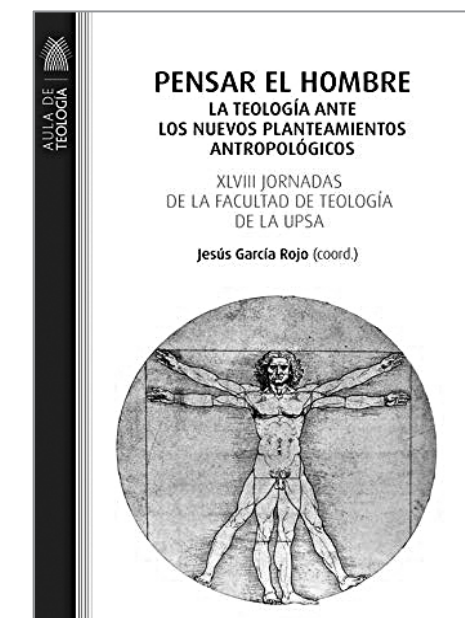
El capítulo cuarto pretende hacer lo mismo que el tercero, pero respecto del diálogo ecuménico intracristiano. Se centra sobre todo en el problema principal del diálogo ecuménico: ¿es posible que, en el transcurso del diálogo entre varias confesiones cristianas, se llegara a un consenso que supondría la renuncia a algunos aspectos doctrinales centrales de esas confesiones, sin que eso supusiera que esas confesiones están capitulando y renuncian a seguir siendo lo que eran? Si, como Lindbeck propone desde el enfoque cultural-lingüístico, las doctrinas se interpretan como si fueran la gramática de una lengua, que no tiene una pretensión de referencialidad objetiva, sino que son normas para usar las palabras dentro de una comunidad, entonces sí sería posible avanzar en esa dirección. Y no se queda ahí, pone a prueba ese planteamiento en el capítulo quinto, utilizándolo respecto de doctrinas como los dogmas cristológicos de los primeros siglos, los dogmas marianos o la infalibilidad papal, concluyendo que esas doctrinas, si se interpretan del modo adecuado, no tendrían por qué ser un obstáculo para avanzar en la unidad de los cristianos. El último capítulo del libro explora las posibilidades de utilización del enfoque cultural-lingüístico en el resto de áreas que abarcan la reflexión teológica.

Este libro tuvo una amplia recepción en la teología de habla inglesa, y sus propuestas, presentadas casi como un esbozo en esta breve obra, han sido desarrolladas por varias generaciones de teólogos y teólogas que comparten el diagnóstico de que nos encontramos en una época postliberal, es decir, una etapa en la que los principios sobre los que sustentó la Modernidad han saltado por los aires, disgregados en una multiplicidad de fragmentos. Muchas personas que hacen teología en nuestros ámbitos teológicos y que también comparten ese diagnóstico podrán encontrar inspiración y orientación en este clásico de la teología estadounidense.

# JESÚS GARCÍA ROJO (COORD.), *Pensar el hombre.* *La teología ante los nuevos planteamientos antropológicos*

Madrid: PPC, 2018

Marc Mercadé i Serra



Aquest llibre recull les dotze ponències de les XLVIII Jornades de Teologia celebrades a la Facultat de Teologia de la UPSA el 2016. El tema d'aquestes jornades és el mateix títol del llibre coordinat per Jesús García Rojo. Com ell mateix assenyalava en la presentació del volum, des d'antic l'ésser humà ha estat objecte d'estudi i reflexió, i l'Església ni és ni pot ser-ne aliena. Les ponències que recull el llibre, per tant, estudien les repercussions de les noves teories antropològiques no solament en els estudis teològics sinó sobretot per a la vida cristiana.

El llibre es divideix en dues parts. En la primera part s'exposen els plantejaments antropològics actuals sobre l'ésser humà mentre que en la segona, més teològica, es consideren alguns aspectes de la complexitat humana que ens obren a la transcendència. Les jornades es van obrir amb una reflexió de Mons. Ignazio Sanna, sobre la intrínseca relació entre l'ésser humà i Déu. La tesi que desenvolupa és que ni Déu és una amenaça per a l'ésser humà ni l'ésser humà es pot comprendre negant-ne la relació amb Déu. Sota aquesta perspectiva exposa de manera genèrica les concepcions ac-

tuals que interpreten l'ésser humà al marge de Déu contraposant-ho al sentit cristià de la vida humana.

Si el primer capítol denuncia l'intent de la modernitat de reduir l'ésser humà a la seva animalitat, en el segon Carlos Beorlegui fa un acurada i actual anàlisi d'aquest paradigma. Amb un coneixement profund dels darrers estudis comparatius entre l'ésser humà i els animals, indica i descriu les limitacions d'un procés d'antropocentrisme que du al predomini d'un paradigma posthumà o transhumà on la perspectiva zoocèntrica i cibercèntrica pretenen dissoldre i superar la singularitat humana. Gabriel Amengual reflexiona també sobre el posthumanisme o transhumanisme de la biotecnologia. Des d'un punt de vista filosòfic descriu com aquests humanismes són conseqüència del mateix moviment antihumanista iniciat per l'existencialisme i l'estructuralisme del segle xx. L'animalitat es converteix en el marc comprensiu d'una

humanitat dissolta en els paràmetres de la biotecnologia.

María José Mariño retorna a la reflexió teològica com a horitzó hermenèutic que supera els reduccionismes descrits en les dues ponències anteriors. L'autora introdueix la dimensió religiosa i transcendent com a desencadenant de la irreductibilitat de l'ésser humà a la naturalesa i la cultura. La corporeïtat i l'alteritat entre home i dona són exposades, des d'un punt de vista teològic, com a fonaments antropològics de la singularitat humana. Ramon M. Nogués retorna a l'anàlisi del paràmetre biotecnològic per exposar, molt breument, les qüestions que planteja l'homeomorfisme ment-cervell de les neurociències respecte de la consciència i la transcendència i espiritualitat. Per a Nogués, la visió unitarista de les neurociències pot expressar millor la proposta antropològica cristiana que el dualisme antropològic imperant fins ara. En aquest àmbit de les neurociències és on es mouen dos intents d'establir ponts amb l'antropologia cristiana amb que acaben la primera part del llibre. En la primera, Manuel Béjar Gallego exposa com l'evolució material (física i bioneurològica) permet contemplar la consciència com a realitat material metafísica. La segona, d'Idelfonso Murillo, intenta respondre als problemes que plantegen les neurociències des d'una perspectiva transcendent o filosòfica. Per a l'autor, les neurociències han enriquit el punt de vista de la filosofia, però cal que se situï en una concepció postnaturalista si vol desenvolupar una antropologia integral, una visió complementària que pot servir de pont entre la ciència i la fe.

La segona part del llibre recull la reflexió teològica sobre l'ésser humà. Pedro Castela exposa una interpretació de l'ésser humà oposada a l'anàlisi existencial de Heidegger. Per a l'autor, cap teòleg del segle xx ha qüestionat l'adequació entre ésser humà i finitud que arrela en l'ontologia existencialista. La seva reflexió, per tant, discuteix la categoria metafísica de finitud que ha adoptat la teologia contemporània, per relacionar la infinitud amb la llibertat com a singularitats humanes. Jesús García se centra a analitzar si la qüestió pel sentit de la vida és encara avui la gran pregunta ineludible de la vida humana. Fent un repàs a les concepcions existencials de filòsofs i teòlegs, Rojo sosté la tesi que l'ésser humà és defineix com a ésser que pregunta i, sobretot, es pregunta pel sentit de la vida. Seguint Benet XVI, l'autor conclou que la recerca del sentit de la vida és l'autèntic «preàmbul» de la fe.

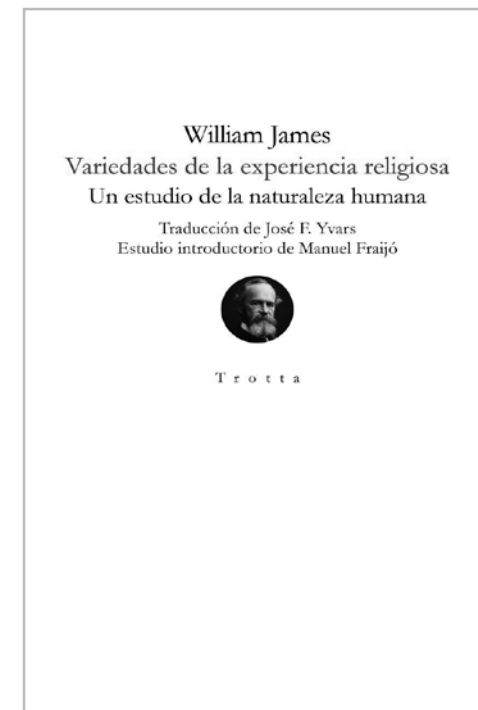
En el marc de la teologia fonamental, Javier M. Prades estableix un diàleg entre la fe, la raó i les ciències. Davant del que considera un veritable canvi d'època, proposa un canvi cultural i espiritual que sigui capaç d'afrontar un món plural, globalitzat i extremadament competitiu. L'autor exposa, a partir de la confiança en el coneixement de l'Absolut, les condicions necessàries per tal que el testimoni cristià pugui oferir formes solidàries.

Maximiliano Herráiz també ens parla del testimoni cristià però a partir del símbol místic del matrimoni espiritual entre Déu i l'ésser humà de Santa Teresa i San Joan de la Creu. En un estudi prolífic dels textos d'aquest dos místics es descriu el procés de comunió plena amb Déu que humanitza progressivament a la persona. I, finalment, Francisco García analitza les diferents respostes religioses i socials a la mort com a contradicció i paradoxa ineludible. La seva exposició posa en relleu la singularitat de la mort de Jesús, única realitat superadora de la gran contradicció i paradoxa humana.

El llibre, en la primera part, té la virtut d'exposar les actuals teories antropològiques a partir del sorgiment del model biotecnològic i relacionar-les amb les concepcions filosòfiques que han servit de context a la teologia del segle xx. Sobre aquest eix, les diferents ponències tenen un fil comú que permet al lector una posada al dia antropològica. La segona part es presenta més dispersa en els plantejaments. Malgrat tot, les ponències ens acosten als disjunts però interessants intents de donar resposta als reptes plantejats per la nostra societat. Reflecteix, doncs, la pluralitat del diàleg actual al que s'ha d'enfrontar la teologia per donar resposta al nous qüestionaments antropològics. El punt feble de la compilació és la manca de criteri unitari en la profunditat dels plantejaments. Ens trobem amb algunes reflexions prolíficament extenses al costat d'altres en què tot just s'apunten les bases de la tesi que es defensa. No obstant això, les diferents ponències permeten al lector una entenedora i interessant actualització antropològica i teològica, imprescindible per reflexionar sobre l'ésser humà al segle XXI.

## WILLIAM JAMES, *Variedades de la experiencia religiosa.* *Un estudio de la naturaleza humana* Madrid: Trotta, 2017

Juan Manuel Cincunegui



La editorial Trotta ha reeditado la traducción de José Francisco Yvars, previamente publicada por Península, y prologada por José Luis Aranguren. Esta vez, el texto ha sido introducido por Manuel Fraijó. La cuidada edición nos ofrece la oportunidad de visitar las Gifford Lectures que William James impartió en 1901 y 1902.

El texto del autor de Pragmatismo es rico, multifacético y multidimensional. Pese a la distancia histórica (y geográfica) que nos separa de las circunstancias en las que fue escrito, la perspectiva antropológica sobre la que se funda sigue siendo pertinente para nuestro tiempo. Como señala Charles Taylor, James sigue estando «próximo a nuestro espíritu». Nos ayuda a entender el lugar que ocupa la religión en nuestra época secular.

En Las variedades de la experiencia religiosa, nos advierte que su «estudio de la naturaleza humana» no es ni teológico, ni filosófico, ni histórico, sino psicológico, en el sentido integral en el que entendió la psicología, «como una ciencia integral de la consciencia en sí misma». Sin embargo, es probable que quienes no estén familiarizados con su psicología se vean sorprendidos ante el escenario que

despliega, la diversidad de experiencias que analiza y la complejidad argumental con la que trata el caleidoscopio de testimonios religiosos.

El punto de partida de Variedades es una defensa cerrada de la experiencia frente a lo que James denominaba «filosofía», refiriéndose a la «metafísica de la unidad». La «experiencia» es la piedra angular de su pluralismo metafísico prospectivo o pragmático, en el cual el acento está puesto en nues-



tra manera humana de experimentar el mundo. Dice Jorge Luís Borges: «James afirmó que la sustancia elemental de lo que llamamos el universo es la experiencia y que ésta es anterior a las categorías de sujeto y de objeto, de conocedor y de conocido, de espíritu y de materia. Esta curiosa solución del problema del ser está, desde luego más cerca del idealismo que del materialismo, de la divinidad de Berkeley que de los átomos de Lucrecio».

En este sentido, la psicología de James no debe concebirse como una «ciencia natural» basada en un fundamento sólido, sino una psicología débil, que supone una crítica a la metafísica absolutista, «en la que todas las presunciones elementales, y todos los datos, deben ser reconsiderados a la luz de conexiones más amplia». De igual modo, refiriéndose a su psicología de la religión, Taylor llama a James «nuestro gran filósofo del vértice», porque como ningún otro, fue capaz de expresar y poner de manifiesto lo que supone permanecer en el espacio abierto donde se sienten «los vientos que empujan en una dirección y otra». (Taylor, 2003, p. 68)

En Las variedades nos ofrece una «escalera espiritual» para ascender hasta las cumbres de la experiencia mística, el vértice desde donde es posible ejercer abiertamente nuestro «derecho a creer o no creer», después de haber recorrido el universo pluralista que imaginó, en el que el adentro y el afuera están inextricablemente imbricados, manifestando los más diversos escenarios, habitados en ocasiones por almas sanas, musculares, felices; y, en otras, por almas enfermas, en cuya morbidez, consciencia de finitud y sufrimiento del mundo, germina la búsqueda de la unidad perdida.

A diferencia de los individuos de mentalidad sana, a quienes James denominaba «nacidos solo una vez», para quienes nacen con una constitución interior armoniosa y equilibrada, «la felicidad y la paz religiosa consiste en vivir del lado positivo del relato»; para los «nacidos en dos ocasiones», la paz no es el resultado de la «simple suma de lo positivo y la sustracción de lo negativo», sino que deben evolucionar hacia la unificación de su yo interior, que experimentan como «un campo de batalla» en el que pugnan las identidades que los habitan. En este escenario de conflicto, el individuo puede o no encontrar la religión como vía de unificación. Si lo hace, se produce el fenómeno de la conversión, la regeneración, la gracia, la adquisición repentina o gradual por medio de la cual, el yo dividido, logra la unificación consciente y feliz como consecuencia del sostenimiento de su realidad religiosa. Hete aquí las dos abstracciones ideales que sirven a James como extremos entre los cuales acomoda la gran variedad de experiencias religiosas concretas de los seres humanos: «Naturalismo puro y salvacionismo puro».

A partir de allí, conversos, creyentes de diversos pelajes, fanáticos, santos y místicos, se dan cita en las páginas del libro, poniendo de manifiesto con sus testimonios el pluriverso visionado por James. Porque «el mundo», nos dice, «solo para aquellos cuya sanidad espiritual se los permite «es una especie de asunto rectilíneo [...] con una sola historia cuyos relatos presentan solo una denominación».

Además de un caleidoscopio de ejemplares espirituales, Las variedades de la experiencia religiosa puede leerse como un largo ensayo que se asemeja a un Bildungsroman o novela de aprendizaje, a la manera de La montaña mágica o, en clave metafísica, la Fenomenología del Espíritu: un estudio de las experiencias potenciales de toda consciencia en su viaje gradual o repentino hacia una comprensión espiritual más profunda de su propia condición. Esto supone un conjunto de pruebas conjeturales sobre la existencia metafísica de un orden invisible, solapado bajo el hábito de un filósofo consumado.

En la conferencia final y en las conclusiones, podemos valorar sus concepciones de la «filosofía» y de la «ciencia de la religión». En ambos casos, nos encontramos con formulaciones enteramente consonantes con su psicología. En particular con la centralidad que concede a la experiencia en su edificio reflexivo. Por consiguiente, la lectura de Las variedades exige una comprensión de su peculiar concep-

ción de la consciencia, entendida como «continuo de la experiencia». En ese marco, nos dice James, «para un psicólogo, las tendencias religiosas del hombre deben ser como mínimo tan interesantes como cualquiera de los distintos hechos que forman parte de su estructura mental».

No obstante, sabemos que, para él, la religión no era solo interesante, como cualquier otro evento mental, sino «la función más importante de la humanidad». Esto explica su interés por la experiencia religiosa en sí misma, su dimensión vivida y sentimental, en contraposición a las ideas, los símbolos y las instituciones religiosas. Para James, lo que distingue a la «religión institucional» de la «religión personal» no es solo la intensidad y la originalidad que descubrimos en ciertos individuos, sino el «hábito gris» que envuelve a la religión subrogada, transmitida a través de los mecanismos eclesiásticos: «Lo que hace que la religión persista es algo más que las definiciones abstractas y los sistemas de adjetivos concadenados, y algo diferente también de las facultades de teología y de sus profesores. Todas esas cosas constituyen efectos posteriores, añadidos secundarios a aquellos fenómenos de comunión vital con la divinidad no visible».

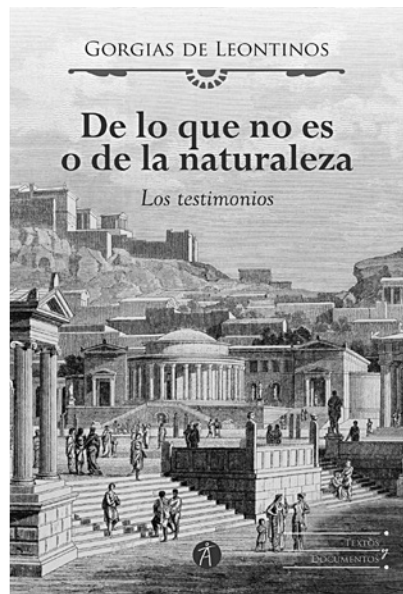
Como señala Taylor, el individualismo de James, junto con el énfasis en los sentimientos intensos y la originalidad expresiva de quienes merecen su consideración como ejemplares religiosos, está en todo de acuerdo con el espíritu de nuestro tiempo. James expresa en sus preferencias las promesas y los límites de la era secular. En este marco, la teología, como exigencia de articulación de una vida devota, práctica y sacramental, solo puede tener un lugar devaluado en el edificio de su psicología y filosofía de la religión.

Sin embargo, la vida religiosa no puede separarse enteramente de las expresiones colectivas y las formulaciones explícitas. La fe y la esperanza siempre deben ser «sobre algo». De igual manera, las experiencias individuales siempre están inmersas en experiencias colectivas, desde donde pueden realizarse transformaciones posteriores originales. Hay experiencias individuales que se ven potenciadas por el hecho de ser compartidas, y hay emociones que solo pueden experimentarse solidariamente, y no en la soledad de nuestra intimidad.

Estos «puntos ciegos» no excusan la lectura de este clásico, que tiene el poder de mostrar los misterios de la experiencia religiosa en su dimensión concreta, y ayudarnos a valorar «el futuro de la religión», guiándonos en la difícil tarea de volver a encontrar la trascendencia en un orden que pretende, en ocasiones, cerrarse en la inmanencia, pese a que, en nuestra era global, donde se multiplican los muros y se profundiza la exclusión, como ocurre con los nacionalismos, las religiones parecen empujadas en regresa del pasado «en forma vengativa».

# LEONTINOS DE GORGAS, *De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios* Barcelona: Anthropos, 2016

Andreu Grau i Aran



En el curt text que es dedica al sofista Gòrgies en les històries de la filosofia, és habitual trobar-nos amb les seves tres conegudes i desconcertants tesis: «res no existeix», «encara que existís alguna cosa, fora incognoscible», i «encara que hom conegués alguna cosa, aquesta fora incomunicable».

Luis Andrés Bredlow ha estat l'autor de l'estudi introductori, dividit en sis capítols (pp. VII-LXXV), el traductor del textos grecs, els quals són agrupats en (a) testimonis (pp. 2-39) i (b) testimonis dubtosos (pp. 40-45), i el redactor de les erudites notes als textos esmentats. Separen els dos treballs dues seccions de bibliografia completa, (1) edicions i traduccions (pp. LXXVII-LXXIX) i (2) estudis (pp. LXXIX-XC).

En el primer apartat del primer capítol de la introducció, Bredlow presenta el tractat de Gòrgies. Per al nostre erudit, aquest tractat, titulat *Del que no és o de la naturalesa*, és un llibre maleït que va desaparèixer sense ni tan sols deixar al darrere, a diferència d'altres escrits presocràtics, fragments que poguessin ser considerats literals. Si no haguéssim tingut els dos resums: la darrera

secció de *Sobre Meliso, Jenòfanes i Gòrgies*, del Pseudo-Aristòtil, i el passatge del *Contra els professors*, de Sext Empíric, divergents entre ells pel que fa al contingut, poc en sabríem, del llibre de Gòrgies. A aquests textos, s'hi afegeixen referències d'una altra obra de Sext Empíric, i de les d'Isòcrates, de Galè i d'Olimpiodor. Bredlow ens diu que sorprèn en gran manera que ni Plató, que va dedicar un diàleg a Gòrgies i que l'esmenta en altres obres, ni Aristòtil, que el cita repetides vegades en la seva *Retòrica*, al·ludeixin en cap moment a aquest únic escrit pròpiament filosòfic que una tradició en conjunt fidedigna li atribueix (vid. pp. VII-IX).

Es dedica el segon apartat al sentit dels verbs: «ser», «haver» i «existir». Havia estat un mal costum interpretar el grec *einai*, «ser», com si fos equivalent al nostre modern verb «existir», de tal manera que el «no res és» de Gòrgies es prenia com dient, absurdament, que «res no existeix», que és com es llegeix en la major part de les traduccions modernes. Els raonaments de Gòrgies es poden entendre a partir dels usos habituals de (1) *esti* com a còpula o índex de predicació i (2) *ésti* com a equivalent a «hi ha» o «està». No hem de pensar que, en l'escrit del sofista, hi hagi molta més confusió que la que es trobava ja ben arrelada en el llenguatge i en les creences del públic culte del seu temps; i indica Bredlow que no està disposat a cedir a l'opinió d'alguns dels seus intèrprets més benèvols que

l'atac del llibret apuntava només al ser abstracte i a les abstruses entitats teòriques dels filòsofs, deixant potser intacta la realitat del «sentit comú». El que es vol defensar és que l'atac es dirigia imparcialment contra la realitat tal com l'entenien la gent i els filòsofs (vid. pp. XII-XIV).

Després d'aquestes matisacions, l'apartat següent es dedica a la vida i als altres escrits de Gòrgies, i el capítol acaba amb la presentació dels testimonis de l'Anònim pseudo-aristotèlic i de Sext Empíric. Perdut el text original del tractat, i atenent a les discrepàncies entre tots dos testimonis, el primer problema és determinar què era de Gòrgies i què no ho era. El resum de Sext s'havia afavorit sobretot per la idea que es tenia dels sofistes com a factors professionals de raonaments capciosos. Aquesta idea preconcebuda va determinar, fins a la primera meitat del segle passat, certa preferència per la versió de Sext, però també va influir en els estudiosos del darrer segle, que han jutjat més fidedigne el testimoni de l'Anònim. El llenguatge tardà de Sext, barreja de termes peripatètics i estoics, una disposició sistemàtica sospitosament semblant a la que és habitual en els seus escrits, i les nombroses incongruències com perquè es puguin creure versemblants àdhuc en un sofista van ser factors que van contribuir al seu descrèdit. A les hipòtesis de grans entesos segons les quals la font del tractat amb què comptava Sext, però sense seguir-la fidelment, era l'Anònim, Bredlow objecta que, fins i tot en alguns punts, el filòsof escèptic havia copsat el text millor que molts dels seus intèrprets moderns. Dissortadament, sembla que tampoc l'Anònim no comptava ja amb el llibre de Gòrgies, i que podria ser que el conegués només per alguna font intermèdia, com el *Contra Gòrgies* d'Aristòtil o Teofrast.

Els altres cinc capítols són destinats a analitzar i comentar les tesis de Gòrgies: (II) «*Res no és: la demostració pròpia de Gòrgies*», (III) «*Res no és: ni ingènit ni generat*», (IV) «*Res no és: ni un ni molts*», (V) «*Si quelcom és, és incognoscible*» i (VI) «*Si quelcom és cognoscible, és incomunicable*».

*Res no és.* La realitat és lingüística; i això és, segons Bredlow, el que el raonament de Gòrgies demostra per la via de la reducció a l'absurd. Si ens entestem a creure que les coses són les que són i tal com són, independentment de qualsevol llenguatge que s'hi refereixi, el dilema serà inevitable o bé hauréu d'admetre l'absurd que hi ha coses i fets negatius (vid. pp. XXXIX-XL).

*Res no és: ni ingènit ni generat.* Per a Bredlow, Gòrgies hauria raonat de la manera següent: allò dins del qual està contingut l'infinit estarà a la vegada en quelcom, que estarà a dins d'una altra cosa, i així *ad infinitum*. Ni en si mateix ni en un altre podria estar, ja que, llavors, serien dos. Conseqüentment, és absurd suposar que l'infinit estigui en algun indret. La totalitat, doncs, no es concep ni com a finita ni com a infinita; i, com que no té fi, no arribaria mai a ser tot (vid. pp. XLVIII- L).

*Res no és: ni un ni molts.* Tot el que és corpori és divisible fins a quedar reduït a no res. Per tant, quelcom que sigui de debò un i indivisible hauria de ser incorpori; però l'incorpori, si tenim present el raonament de Zenó, no és res. El suposat argument contra el moviment s'integra, doncs, en el raonament contra «un/molts». En l'Anònim, no trobem cap argument contra la possibilitat que el que és sigui immòbil; així, si el canvi és propi de tot el que és divisible, quelcom que no pateixi canvi hauria de ser indivisible i, per tant, incorpori. Per a Zenó, allò que no té cos no és res (vid. pp. LVI-LVIII).

*Si quelcom és, és incognoscible.* Si algú diu que la realitat de les coses percebudes és evident, no ja perquè siguin vistes i oïdes, sinó perquè són molts els individus que concorden de veure i sentir el mateix, Gòrgies respondrà que tal consens tampoc no ofereix cap certesa, ja que els mots poden concordar igualment en l'error o en la il·lusió. És incerta, doncs, la veracitat de les coses (vid. pp. LXII-LXIII).

*Si quelcom és cognoscible, és incomunicable.* No és impossible entendre'ns els uns amb els altres; ara bé, el significat dels mots es funda necessàriament en la convenció pública i no en les vivències o percepcions particulars de cadascú. Per tant, si fos veritat que l'ésser de les coses consistís en les sensacions, seria impossible donar-lo a conèixer mitjançant el llenguatge. Gòrgies no té en compte la

possibilitat d'una realitat o essència del món purament ideal com albirarà posteriorment Plató. Els ens ideals, com els que manipulen les matemàtiques, tenen el privilegi de poder ser pel fet de no estar en el món. L'ésser d'aquests ens s'esgota en la seva mera relació amb altres conceptes abstractes. Això no passa amb les coses visibles i palpables, ja que, exposades a alteracions mai no previsibles, els impeixen ser de veritat el que es diu i es creu que són cadascuna. En declarar-se la discontinuïtat entre el que es concep i el que es veu, es descobreix el que resulta ser el moll de l'ós del problema de l'ésser mateix (pp. LXXI- LXXII).

Si als rics comentaris de la introducció s'hi afegeixen les lectures de la pulcra edició crítica dels textos, en la qual Bredlow ha limitat les esmenes, correccions i interpolacions al que a li semblava estrictament necessari per tal d'obtenir un text intel·ligible i coherent, i de la seva traducció, no serà aleshores difícil adonar-se que els dos principals objectius d'aquest llibre s'han assolit: reconstruir els raonaments gorgians amb el major grau possible de consistència lògica i descobrir un Gòrgies del tot innocent de les fal·làcies que hom acostuma a atribuir-li.



# HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

**[is]creb**

Institut Superior de Ciències  
Religioses de Barcelona