
Parlament del director
Dr. Ramon Batlle i Tomàs

**Humanisme i Transcendència.
Homenatge al Dr. Eusebi Colomer,
SJ (1923-1997), un pensador en
diàleg.**

Sr. Sergi Gordo Rodríguez
Bisbe auxiliar de Barcelona

Annex: dades de l'Institut

Octubre 2022

Inauguració del curs acadèmic 2022-2023



Paraules del director

Dr. Ramon Batlle i Tomàs

Benvolgut Sr. Bisbe Sergi Gordo; benvolguda Gna. Margarita Bofarull, delegada diocesana de Pastoral de Fe i Cultura; autoritats acadèmiques, professorat, alumnes i amics de l'ISCREB,

Ens alegra molt retrobar-nos en aquest inici de curs que encarem amb il·lusió i esperança. A nivell acadèmic, el curs 2021-2022 ha estat caracteritzat per una progressiva normalització de la vida acadèmica de l'Institut, especialment, de la modalitat presencial dels nostres estudis, en la mesura en què la pandèmia ha anat remetent. Pel que fa al nivell institucional, aquest inici de curs se'ns ha informat de l'aprovació dels estatuts de l'ISCREB per part de la Congregació per a l'Educació Catòlica, per tal d'adaptar-los tant als requeriments de la Constitució Apostòlica *Veritatis Gaudium* de 2017 com als estatuts de la Facultat de Teologia de Catalunya i de l'Ateneu Sant Pacià aprovats el 2020. Ens alegrem que tot aquest procés hagi arribat a bon port i desitgem que això sigui un impuls per a la nostra activitat acadèmica.

Abans de seguir amb la relació de les iniciatives i activitats de l'Institut, ens cal comentar alguns canvis que hi ha hagut a l'equip de l'ISCREB. El curs 2021-2022 el Dr. Eduardo Santos es va incorporar a la secretaria i al llarg d'aquest any acadèmic hem pogut copsar la seva competència i professionalitat. D'altra banda, la Sra. Marta Poquet ha obtingut la baixa laboral definitiva després d'un període llarg de malaltia. Agraïm a la Marta tota la seva dedicació a la secretaria de l'Institut i desitgem que aquesta nova etapa que comença la pugui viure amb ànims i molta serenitat.

Passem a comentar els aspectes més importants que han caracteritzat el curs 2021-2022 i aquells que tenim sobre la taula enguany.

Aquest darrer curs hem tingut 1.112 alumnes. Pel que fa als estudis reglats el curs 2021-2022 va haver 511 alumnes, 51 en la modalitat presencial i 466 en la virtual. La pandèmia ha suposat un increment en l'ús de mitjans audiovisuals per a les classes, tant a la modalitat presencial com a la virtual. La Congregació per a l'Educació Catòlica ha publicat una *Instrucció sobre la modalitat mixta dels estudis* que permet incorporar sessions sincròniques en la modalitat presencial dels estudis. Hem adreçat una proposta per implementar aquesta modalitat en algunes assignatures de Llicenciatura en Ciències religioses en vistes a flexibilitzar l'oferta i apropar-la a persones que puguin estar-hi interessades. Estem pendents de la seva resposta. A la modalitat virtual ja s'han incorporat les videoconferències com a espai per a reforçar la relació entre alumnes i professors.

Aquest curs 2022-2023 estem en condicions ja d'oferir la doble especialitat de la Llicenciatura en Ciències Religioses en Teologia Bíblica i en Diàleg Interreligiós, ecumènic i cultural en la modalitat virtual. Confiam en què les dues especialitats contribueixin de forma efectiva a la formació en la nostra identitat de la mà de l'Esclat i faci més aptes els alumnes per entrar en diàleg amb el nostre context tan divers i plural.

El curs passat vam complementar l'oferta de l'Escola de Llengües clàssiques amb un parell de cursos monogràfics sobre les cosmogonies i temples egipcis per tal de donar difusió als nostres estudis. Els grups d'alumnes han anat avançant en el coneixement de les llengües i, aquest curs 2022-2023 estem en condicions d'impartir un quart curs d'Egipci clàssic i un tercer curs d'Àrab clàssic.

Finalment, seguim endavant amb la col·laboració amb la Facultat de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport de Blanquerna (URL) amb les titulacions del Màster en Diàleg interreligiós, ecumènic i cultural i el Diploma d'especialista universitari en Mitologia i Simbologia.

Els estudis no reglats han aplegat un total de 601 alumnes el curs 2021-2022. Destaquem algunes de les iniciatives que han tingut més relleu aquest curs passat.

Respecte a la formació permanent del professorat de religió, a finals del curs 2021-2022 es va publicar el nou currículum de religió de la LOMLOE. Al llarg del curs passat vàrem poder col·laborar amb el Secretariat Interdiocesà

d'Ensenyament de la Religió Catòlica (SIERC) i la Fundació de l'Escola Cristiana de Catalunya (FECC) per a promoure la formació dels docents de pedagogia i didàctica de la Declaració Eclesiàstica de Competència Acadèmica (DECA) i dels mestres i professors de religió a través d'un seminari de formadors, de la participació en la XVI Jornada de formació de mestres i professors de religió a Catalunya i l'oferta de cursos específics sobre el nou currículum de religió.

D'altra banda, aquest curs 2022-2023 ampliem la nostra col·laboració amb la FECC tot recolzant el Certificat en Competència de Pastoral Educativa (CPE) que s'inicia per tal d'aportar eines per a la capacitat en pastoral de forma flexible i actualitzada. També hem iniciat una col·laboració amb la Fundació Edelvives que es concreta, en aquests moments, en la certificació d'algunes de les seves activitats formatives. Finalment, no podem deixar de recordar la col·laboració amb la Asociación de maestros y profesoras de religión de Andalucía a través del Espacio de Verano Sur que s'està consolidant com a una escola d'estiu per a mestres i professors de religió que afavoreix la seva formació en un espai distès de relació i els cursos on line que oferim durant el curs.

Valorem també molt positivament el procés d'adaptació que ha realitzat el Curs del Diàleg Interreligiós Monàstic fent-lo més assequible i atractiu, així com el canvi de format que ha dut a terme l'Escola de Teologia del Maresme a Mataró. Estem molt contents de poder recolzar aquestes iniciatives locals que esperonen la reflexió i el diàleg.

Enguany iniciarem una oferta on line adreçada a la Vida Consagrada de dos cursos entorn alguns reptes per a la VC, concretament, la conversió ecològica integral i la cura dels infants, adolescents i adults vulnerables que hem anat preparant en diàleg amb la Conferència Espanyola de Religiosos (CONFER). Aquests dos cursos formen part d'un projecte de Llicenciatura de Ciències religioses en Vida Consagrada que ja hem presentat a la Facultat de Teologia de Catalunya per a la seva aprovació i confiam en poder-lo anar desplegant progressivament.

Aquest curs 2021-2022 ja s'ha posat en marxa el curs de KAICIID: Engaging Faith Actors to Support the Implementation Process of the Sustainable Development Goals (SDGs), un nou curs en línia per reforçar la participació dels agents religiosos en la promoció dels ODS. L'ISCREB ha col·laborat en la confecció d'un dels mòduls d'aquesta formació.

A nivell internacional, hem seguit amb la col·laboració amb l'Arquidiòcesi de Mèxic i la formació bíblica tant amb la Universitat Pontifícia de Rio de Janeiro com amb la Província Claretiana de Centreamèrica. Aquest curs 2022-2023 ampliem aquesta col·laboració bíblica amb la Província Claretiana de San José del Sur que està implementada a Argentina, Paraguai, Uruguai i Xile. D'altra banda, enguany podrem començar a fer efectiva la col·laboració amb la Universitat Pontifícia d'Equador tot impulsant amb ells la Tecnologia Superior en Acció Pastoral reconeguda estatalment. Finalment, hem iniciat un treball conjunt amb la recentment creada Escola Universitària Catòlica de Cap Verd. El primer projecte que estem impulsant amb ells és un Curs d'Especialització en Docència en l'Ensenyament Superior en ordre a capacitar pedagògicament els docents de l'Escola. Aquest és un bon signe de la seriositat amb la qual aquesta jove institució inicia el seu servei acadèmic.

Finalment, ens cal assenyalar l'esforç que hem fet al llarg del curs 2020-2021 per a millorar la visibilitat de l'Institut, tant pel que fa a la renovació de la nostra web, com al treball realitzat en les xarxes socials, l'elaboració del butlletí, la col·laboració amb la web de l'Arquebisbat tot aportant articles d'opinió... També, hem anat fent passes per tal de consolidar *Hortizó. Revista de Ciències de la religió*, que ja figura al repositori RACO (Revistes Catalanes amb Accés Obert). Agraïm a tot el professorat i l'alumnat la seva disponibilitat a l'hora d'aportar les seves reflexions que ens enriqueixen a tots i que ajuden a bastir un altre espai més informal però ben interessant de formació.

Entenem la tasca acadèmica de l'Institut com a servei a la diòcesi de Barcelona i a tots aquells que vulguin conèixer més d'a prop el fet religiós, la tradició cristiana... Som conscients que aquesta tasca sempre es fa afavorint el diàleg i la reflexió conjunta. I valorem molt positivament tot el treball en xarxa que anem desplegant a diferents nivells. Restem oberts i disponibles per impulsar conjuntament amb d'altres institucions iniciatives de formació. Pensem que aquesta és la nostra contribució al camí sinodal que el papa Francesc ens anima a recórrer.

Moltes gràcies per la seva atenció.

Humanisme i Transcendència. Homenatge al Dr. Eusebi Colomer, SJ (1923-1997), un pensador en diàleg*

† Sergi Gordo Rodríguez
Bisbe auxiliar de Barcelona

* Per mor de no allargar excessivament l'exposició oral d'aquesta lliçó inaugural, justifico els meus punts de vista i moltes de les consideracions ací poc desenvolupades en abundants notes al final del text amb les referències bibliogràfiques corresponents.

1. Introducció: humanisme i Transcendència, una clau de lectura de la polièdrica obra d'Eusebi Colomer i Pous, SJ (1923-1997)

Quan a finals de l'any 2000 vaig ser enviat a Munic per tal d'aprofundir l'idioma germànic —tan ric i ple de matisos—, vaig recordar que també a la capital de Baviera es formà el Dr. Eusebi Colomer i Pous, prevere de la Companyia de Jesús (a.c.s.), la memòria del qual enguany honorem en escaure's el 25è aniversari del seu traspàs. Fou del 1954 al 1957 quan l'aleshores jove prevere jesuïta disposà d'una etapa d'especialització històrico-filosòfica en tres prestigioses universitats germàniques: Munic, Friburg de Brisgòvia i Colònia. I fou a Munic on seguí els cursos i els famosos sermons de Romano Guardini a la parròquia universitària, la Ludwigskirche. També hi freqüentà lliçons d'Alois Dempf. Bons mestres, sens dubte.

Dic això dels bons mestres perquè també recordo que, al cap de pocs mesos de la meua arribada a Munic, un servidor va rebre unes lletres encoratjadores d'un antic professor meu, admirador del P. Colomer, que em deia: "Benvolgut amic, confio que l'estada a Munic et sigui profitosa. Hauràs après l'alemany i hauràs treballat en un país d'una altíssima densitat cultural. Hauràs trobat, sens dubte, bons professors i, potser, si tens sort, fins i tot algun mestre".

"I potser, si tens sort, fins i tot algun mestre..." D'aquest comentari amical en fa ja molts anys. Potser aquest antic professor meu deuria pensar que a Munic em trobaria amb un nou Romano Guardini, per exemple... Doncs bé, en un dia

com avui puc afirmar, sense por d'enganyar-me, que sí que he tingut sort, una sort tanmateix no trobada a Munic, una gràcia gran i immerescuda, i una joia que comparteixo amb molts altres companys i amics aquí presents, car, ja molts anys abans que un servidor anés a Alemanya, vaig poder gaudir del luxe i el privilegi de seguir les lliçons d'un autèntic mestre, el mestre Eusebi Colomer i Pous.

En efecte, als qui vam fruir de la seva presència i de les seves paraules, ens queda encara el ressò de la seva plàcida saviesa, dialogant i àdhuc pastoral. Un servidor de vostès viu aquest acte d'avui no només com un elogi de la seva formidable obra i personalitat —elogi que es mereix a bastament per altra banda— ans com una crida i un exigent estímul per a continuar aprofundint any rere any en el que ens deixà dit, el seu llegat i el seu mestratge¹. S'ha dit que un poble que oblidés els seus fills predilectes no se'ls mereixeria. Per aital motiu cal que avui tampoc no oblidem, no perdem la memòria, i ens hi apleguem entorn del record d'aquest enyorat i dilecte professor que va esmerçar el millor de si mateix a les aules de moltes institucions acadèmiques, entre les quals, l'Institut de Teologia de Barcelona, del qual n'és hereu l'actual ISCREB.

La seva obra és considerable², oi més si considerem la publicació pòstuma de diversos treballs que havia deixat redactats i que manifesten com l'autor fou un treballador incansable que es mantingué ferm, en plena activitat, lliurat amb tota passió fins a la mort. És tal la diversitat de temes estudiats al curs del seu itinerari intel·lectual que no és fàcil veure'n la unitat d'inspiració. La seva amplitud i varietat pot emascarar la seva coherència, la convergència de les seves moltes dimensions. En efecte, professor i historiador de la filosofia que fruïa amb el passat i es delectava amb les remembrances, pensador en diàleg, divulgador a casa nostra de l'obra de Teilhard de Chardin, investigador rigorós de la influència de Ramon Llull sobre Nicolau de Cusa, estudiós eminent del pensament català medieval, de la filosofia alemanya de Kant a Heidegger, de l'ateisme modern, reivindicador de la relació entre filosofia i teologia, tot plegat pot donar una sensació de dispersió, que en tot cas seria la dispersió "pròpia d'un autèntic intel·lectual", com ens remarcaria probablement amb intel·ligent murrieria el també enyorat P. Miquel Batllori³, S.J. Certament, a causa de les circumstàncies, o segons els imperatius de la docència, o per raons de situacions eclesials sembla difícil

trobar en la seva obra un eix vertebrador car mai no oferí una reflexió sistemàtica, ni elaborà cap síntesi. Malgrat tot crec que sí que podem discernir una seva preocupació central per un tema que esdevé dominant i entorn del qual els seus escrits ben variats prenen relleu. És una clau que ens permet d'endinsar-nos, sense perill de foraviar-nos, pel seu univers mental. A parer meu, doncs, el nostre autor fou empès a reflexionar sobre aquesta nostra humanitat que, orgullosa del seu progrés, més que enlairar-se potser més aviat es rebaixa quan es talla el punt d'unió que la relliga amb la Transcendència.

Tot plegat no deixa de plantejar-nos alguns seriosos interrogants. Per una banda: hi ha aital punt d'unió? I en el cas que n'hi hagués, en què consisteix aquest lligam? Per una altra banda: és cert que quan aquest lligam es talla, el que s'ha verificat és la hipòtesi segons la qual amb l'eclipsi de la Transcendència ha entrat en crisi l'humanisme? Per a sortir de dubtes seria molt pertinent d'acudir com feia Colomer a la història bo i qüestionant-nos sobre l'origen i evolució d'aquest fet i assenyalant-ne una diagnosi, però això ens portaria massa lluny i depassaria amb escreix els límits d'aquesta lliçó inaugural. El que sí que intentarem és, tenint com a base les brillants consideracions de caire històric que el nostre pensador exposa en abundants escrits⁴, oferir més aviat unes reflexions d'ordre sistemàtic que mostraran l'esforç honest de l'autor per mostrar aquells llocs antropològics on sorgeix la pregunta per Déu. Així doncs, tot pressuposant un llarg camí que passa per l'humanisme del Renaixement⁵, l'humanisme racionalista de la Il·lustració⁶, l'humanisme ateu de Feuerbach —amb l'arrel hegeliana—⁷, l'humanisme positiu i postateu de Marx⁸, l'humanisme tràgic i nihilista de Nietzsche⁹ i el posthumanisme contemporani¹⁰ —itinerari que el nostre autor recorre en ordre a escatir en cada un d'ells, sobre el terreny, la relació existent entre l'afirmació de l'home i l'afirmació de Déu— el que volem a continuació és contemplar les petjades de l'Infinit en el finit que és la persona humana.

2. Pressupòsit explícit: pensar en l'horitzó de la fe cristiana

Abans d'enumerar, però, aquests camins de transcendència, no és gens sobrer indicar les dificultats en què hom es troba quan es parla d'un tema

com aquest. Amb l'excel·lent pedagogia que administrava, el P. Colomer no dubtaria ara gens ni mica a explicar-nos-ho amb una rondalla o conte, per exemple, amb la següent paràbola provinent de Kierkegaard. Diu aquell gran pensador danès:

Una vegada es va establir un circ a la vora d'un poble de Dinamarca, i vet ací que, quan anava a començar la funció, el circ es va cremar. Llavors el director va cridar el pallaso, que estava ja vestit de pallaso, i li digué: – Si us plau, vés al poble i digues als seus habitants que ens ajudin a apagar el foc del circ, altrament les flames arribaran fins al poble a través dels rostolls dels camps acabats de segar i tot es cremarà. El pallaso, vestit de pallaso, se n'anà cap al poble i començà a cridar a la gent que, si us plau, correguessin en direcció al circ per ajudar a apagar el foc. Però la gent del poble van creure que el pallaso feia de pallaso, que allò era una nova manera d'invitar la gent a veure el gran espectacle. I, és clar, el circ es va cremar, les flames van córrer a través dels rostolls, i el poble va quedar també consumit pel foc.

La lliçó és tan òbvia que de vegades la passem per alt, ens remarcaria Colomer: els pensadors que parlen de la relació home-Déu des de la fe cristiana, no és difícil que siguin tinguts per persones que compleixen la seva missió, que fan com els pallasos la seva funció, que diuen paraules velles i gastades que no tenen cap perill i que es poden deixar de banda. Ara bé, aquesta suggerent paràbola convindria meditar-la més profundament, altrament pot donar la impressió que es tracta només d'una qüestió d'*aggiornamento*, de “posar al dia” les velles però *decisives* paraules de la fe, i que per un cantó el pallaso (el creient) viu en la seguretat de la fe, i per l'altre la gent del poble que es riuen d'ell i no el volen escoltar (els incrèduls) viuen en la seguretat de la incredulitat. I tanmateix en l'existència humana concreta això no es dona ja que la fe del creient està sempre amenaçada de la temptació de la incredulitat, i la seguretat de l'incrèdul en el fons, si és un home profund, està també amenaçada de la temptació de la fe. Per això, posats a escoltar contalles, ens caldria recordar també una altra història que recorda un gran filòsof jueu contemporani, l'alemany Martin Buber, i que

ens il·lustra adequadament el que suara afirmàvem. És una vella història del judaisme centroeuropeu. Diu Buber:

Hi havia una vegada un racionalista que va anar a visitar un mestre de la Llei per a refutar-li les seves paraules a favor de la fe en Déu i en el seu Regne. Va entrar doncs a la cambra on hi havia aquest mestre de la Llei i el va trobar llegint un llibre. Estava aquell mestre tan concentrat amb la lectura que ni el va veure, però en adonar-se'n li etzibà: – Potser sigui veritat!. Aquestes paraules les hi va dir amb una mirada tan terrible i tan profunda que el racionalista va quedar mig espantat. Aleshores el mestre de la Llei, se li adreçà i li digué: – Amic meu, els grans mestres de la Llei amb els qui tu has disputat han dit moltes paraules i a tu només t'han fet riure. Ni ells ni jo no et podem posar Déu i el seu Regne sobre la taula en una safata, però pensa només això: potser és veritat.

Segons Colomer aquesta paràbola expressa molt més acuradament la realitat de l'existència humana. Ningú no es pot sostreure totalment mentre viu en aquest món al dubte o a la fe. Per al qui creu, la fe estarà present malgrat el dubte, car, mentre és un home en aquest món, mentre la fe no és substituïda per la visió de Déu cara a cara, sempre hi ha la temptació de la incredulitat, que una fe viva és capaç un dia i un altre de superar. Per al qui no creu, la fe estarà present mitjançant el dubte, ja que, malgrat sentir-se segur en la seva incredulitat, en el fons porta a dins, si és un home profund, aquest interrogant: “potser sigui veritat?”. Probablement és aquesta lluita entre el dubte i la fe, entre la impugnació i la certesa, el que impedeix a uns i altres que ens tanquem hermèticament i és això el que fa que pugui haver-hi un pont entre els uns i els altres. Per a un el dubte no acceptat i superat el fa participar d'alguna manera del destí del que no creu. I per a l'altre el dubte acceptat i volgut és la forma en què la fe, malgrat tot, subsisteix en ell almenys com a exigència o com interrogant.

Colomer no amaga les seves cartes¹¹. Ell pressuposa, com acabem tot just de subratllar, la *llibertat de la fe*. Ningú no pot obligar a un altre a creure. I, en tant que pensador cristià, pressuposa també l'origen diví i la *gratuitat de*

la fe. La fe, més que una pregunta que l'home adreça a Déu, és la pregunta que Déu fa a l'home. L'origen de la fe està sempre en Déu. Déu crida i l'home respon, i és aquesta resposta, és aquesta obediència, el que constitueix la fe cristiana. Però d'altra banda, la fe no és una mena d'aeròlit baixat del cel que no tingui res a veure amb la terra dels homes. La revelació de Déu pressuposa un punt d'inserció del missatge en l'experiència humana. És el que mai no es va cansar de repetir el nostre autor fent seves les següents paraules de Rudolf Bultmann: "Si l'existència humana no fos moguda, conscient o inconscientment, pel problema de Déu en el sentit del lema augustinà: *Ens heu fet, Senyor, per a Vós i el nostre cor està inquiet fins que no descansa en Vós*, no podríem reconèixer Déu com a Déu en cap de les seves manifestacions"¹². Per tant, si no hi hagués res en l'home que respongués a la crida de Déu, no seríem capaços d'escoltar-la.

El nostre pensador ens ensenya des del primer moment els seus pressupòsits o "creences", convençut com està que pensar és sempre "repensar" des d'una situació determinada i que, per tant, el que cal en pensar no és, doncs, pretendre començar sense pressupòsits sinó reconèixer-los i explicitar-los. No endebades havia constatat Ortega y Gasset: "les idees es tenen, en les creences s'hi està"¹³. Tant el filòsof creient com el no creient estan marcats cadascú per la seva pròpia creença. El nostre professor, amb l'honestedat intel·lectual que l'acredità tota la seva vida, reconeix i explicita ací i allà la seva pròpia cosmovisió, essent crític tant respecte als irracionismes de signe emotivista i fideista, com respecte als racionalismes que parteixen d'una concepció absoluta i per això ahistòrica de la raó¹⁴.

I és que Colomer és d'aquells pensadors que reivindiquen la unitat concreta de la vida intel·lectual del cristià que filosofa. En aquest sentit, ell entenia per "filosofia cristiana" una reflexió racional duta a terme des de *l'interior de la fe*. Aquesta seva posició no deixa de suscitar dificultats, ja que sembla inevitablement poc filosòfica i massa teològica. Ell en tenia plena consciència. Segons un altre escrit seu, amb la fina pedagogia que el caracteritzava, l'autor feia aquesta aguda observació: "*Algú pot veure-hi en aquesta concepció àdhuc una mena de frau: una filosofia, en la qual se li reconeix un estatut teològic és una filosofia que recorda el frau de l'astut fill petit d'Isaac: les mans peludes com les d'Esau (filosofia) no poden amagar*

la veu de Jacob (teologia). La posició pot semblar confusa. Però és l'única intel·lectualment honesta". Colomer ens vol mostrar la ingenuïtat que hi havia en un cert tipus de filosofia, feta per uns creients que, com deia irònicament Étienne Gilson, en posar-se a filosofar, s'oblidaven que havien celebrat Missa al matí. Contra aquesta mena d'esquizofrènia, el nostre pensador s'allunya també de la famosa "agonia" unamuniana entre el cor que diu "sí" i la raó que diu "no". Pascal parlà, és veritat, de les "raons del cor" i, segons ell mateix, la raó no les coneix aquestes raons... Tanmateix, Colomer vol evitar aquesta contraposició entre el "cor" i la "raó", com si l'un fos només l'expressió d'un contingut sentimental o emocional arbitrari i com si l'altre fos només l'expressió de la necessitat lògica. Colomer prefereix la convergència de dues dimensions de l'esperit, diferents, però complementàries. Colomer rebutja la dicotomia que estableix dos itineraris vers Déu, el de la raó i el de la fe. A les dues possibilitats de la raó, hipostatitzar el seu poder fins a "cels" metafísics o atènyer-se sense "salts" als seus límits i restar en la recerca o, si més no, en la docta ignorància, Colomer hi afegeix aquesta tercera: arribar efectivament fins al límit del seu poder, integrant el seu moviment en el de la fe. Als seus ulls creients, aquesta és la única raó "veritable".

Saben? Una vegada vaig llegir que sobre la tomba del filòsof de l'esperança Ernst Bloch a Alemanya hi ha escrita aquesta frase: "*Denken hei t überschreiten*" (pensar vol dir transgredir). És a dir, pensar vol dir no accontentar-se amb el que és evident sinó reconèixer la condició paradoxal de l'existència i estar sempre en una condició de recerca. La fe ens obre vers la "veritat latent" —per dir-ho amb la traducció que el Canonge J. Llovera feu del famós himne eucarístic atribuït a Sant Tomàs d'Aquino, l'*Adoro te devote*, himne que juntament amb el *Pange lingua* tant l'abellia de cantar al P. Colomer—. La fe obre el cor i la ment, no els tanca. Com li hagués agradat —penso— al P. Colomer aquestes paraules de Sant Joan Pau II, a l'encíclica *Fides et ratio*: la fe i la raó no s'oposen sinó que "*s'ajuden recíprocament*" (FR, 100).

Des d'aquesta postura on ressona l'*homo capax Dei* augustinà, l'*homo capax beatitudinis* tomasià, o el conegut *desiderium naturale vivendi Deum*, tots ells propis d'un humanisme cristià forjat en la *sapientia christiana*, és a dir, en una saviesa que integra creativament l'experiència de la fe i l'exercici de la raó, és com ens predisposem a copsar millor quins són, a parer del

nostre autor, els punts d'inserció, els camins de Transcendència, les espurnes d'Infinitud, en definitiva, el rastre o la signatura que Déu ha deixat en nosaltres. Com veurem, la seva condició d'home de fe el fa més obert i receptiu a certs aspectes de la realitat que a d'altres potser se'ls escapen. Ara bé, això no vol dir de cap manera que l'home de fe que ell és inventi aquests aspectes. Mai fa dir a l'experiència res que ella no contingui. I no fa servir una altra exigència que l'exigència d'intel·ligibilitat de la raó.

3. Recerca de Transcendència malgrat la temptació del nihilisme

Moltes de les reflexions que a continuació exposarem vénen de lluny en el nostre autor. En un preciós article publicat en 1959 a la revista *Pensamiento*¹⁵ explica que moltes de les idees en ell exposades pertanyen al magisteri del P. Johannes Baptist Lotz, SJ i als professors Bernhard Welte i Max Müller de la Universitat de Friburg de Brisgòvia. Estimulat per llur mestratge, davant d'una metafísica en crisi, enfront d'una filosofia fascinada per l'angoixa i temptada pel no res¹⁶, l'aleshores jove pensador ens confessa una convicció que se li farà persistent al llarg de tota la seva vida posterior: cal tornar a Déu, al Déu veritable. Cal que el Déu dels filòsofs sigui *també* el Déu de l'evangeli que es va fer home per tal que l'home es fes Déu. Que ningú no es pensi que estem, per exemple, davant d'un simple retorn a l'edat mitjana, a aquella imponent concepció filosòfico-teològica de la realitat que englobava Déu i l'home, el cel i la terra. Una mera restauració de l'*ordo* medieval seria una mandrosa escomesa, com totes les restauracions. No es tracta, doncs, d'un retornar en el sentit d'anar enrera (*Rücksprung*), sinó de tornar a l'origen (*Ursprung*). El que cal no és restaurar sinó més aviat instaurar en el present un futur millor. I aquesta tasca no és fàcil car el "més inquietant dels hostes", com va designar Nietzsche al nihilisme, resta encara a les portes d'Occident¹⁷.

Tanmateix, si atenem a l'esforç de Karl Jaspers i Gabriel Marcel en els seus intents de fer arrelar l'home en la Transcendència, i si no menystenim el toc d'atenció de Heidegger segons la interpretació del qual aquell "home boig" nietzscheà que es va atrevir a cridar "Déu ha mort!" és més aviat l'home que

busca Déu, amb el crit del qual hauria cantat el pensament occidental el seu *De profundis*¹⁸, quelcom ha canviat en l'horitzó: a l'alegria per la "mort de Déu" ha seguit el "turment de Déu" que va profetitzar Dostoiewski. Quelcom ha variat, doncs, i és el fet que l'home no pot prescindir de Déu, sense negar alhora les seves tendències més íntimes i secretes. En conseqüència, és en l'home mateix on descobrim una dimensió de l'absolut, concretament en el seu coneixement, en la seva acció¹⁹, en la seva contingència²⁰, en la seva decisió ètica²¹, en definitiva en la seva condició humana²². Vegem-ne només un exemple i ens adonarem de l'esforç d'aquest jesuïta per escatir la complexa problemàtica que hi ha en joc. Conscient de la dificultat de la comesa, l'autor s'apropa sempre al problema amb una serena capacitat d'anàlisi i –talment un nou Nicolau de Cusa– amb ple sentit de la *coincidentia oppositorum*, però sense defugir mai les implicacions que comporta l'enfrontament amb cada un dels factors que hi juguen. És així com, lluny de falsos dilemes, arribem a copsar en l'home una profunda implicació de relativitat i necessitat, temps i eternitat, finitud i infinitud.

4. Transcendència en el coneixement humà

Una dimensió misteriosa de l'absolut se li obre a l'ésser humà en el coneixement, concretament en el judici. Que qualsevol de nosaltres, situats necessàriament en les coordenades de l'espai i el temps, en un acte de conèixer alhora temporal i finit, puguem superar l'horitzó finit de l'ara i ací, i afirmar quelcom amb valor absolut, quelcom vàlid per sobre del temps i de l'espai, és una d'aquestes experiències profundes que ens situen en els mateixos límits del nostre ésser, en aquell punt misteriós i sublim, en què "l'home supera l'home", per dir-ho a la manera pascaliana. I tanmateix, aquesta experiència es dóna.

Tots enunciem amb valor absolut judicis que fan referència no només als nostres actes interns ("jo penso", "jo vull", "jo pateixo"), sinó, sobretot, judicis primigenis que brollen del nostre ésser-en-el-món i que es refereixen als objectes d'aquest nostre món. Doncs bé, si prenem un judici qualsevol, per exemple "la rosa és una flor", ens adonem que el valor absolut d'aquest judici ve del fet que és en la còpula on afirmem o neguem, és a dir, "posem l'ésser" en tant que diem

de cada cosa: és. Aquest exercici de *dir és* (el *istsagen* de Heidegger) fa de l'home un home. Només l'ésser humà és capaç d'elevat el *on al einai*, car només la persona humana diu de cada ens la paraula definitiva: és. L'home posa en el judici l'ésser. Ara bé, en el judici se li obre a l'home l'ésser com quelcom *posat* o *produït*. Aquest seria el sentit del *Entwurf* heideggerià o del *projet* sartrià. Ens cal qüestionar-nos si és l'home qui posa originàriament l'ésser o si no serà més aviat que amb aquest “posar” l'home participa de l'ésser originàriament posat per un Altre. Una posició absoluta pressuposa una plenitud absoluta que hom no pot trobar si no en l'Absolut, en Déu. En l'afirmació de l'ésser en tant que ésser hi ha implicada, doncs, l'afirmació de Déu, l'existència del qual esdevé així l'última condició de possibilitat del valor absolut del nostre coneixement. El judici vindria a ser com el substitutiu finit de la intuïció infinita. Per una banda, la metafísica serà només possible en tant que horitzó d'aquesta fonamental experiència mundana i finita. Però per altra banda el coneixement humà és *objectiu* i *universal*, i, en conèixer el món com a *ob-jecte* ens trobem de nou *reditione completa* en nosaltres mateixos com a *sub-jecte*. La nostra sortida al món esdevé, per tant, una entrada en nosaltres mateixos. La metafísica irromp en l'existència humana²³ i l'home que coneix el món es troba portat pel dinamisme del seu esperit més enllà del món, envers si mateix i camí de Déu.

Com veiem, aquesta anàlisi del judici arrela en el solc llaurat pel tomisme transcendental del P. Joseph Maréchal²⁴, SJ, viarany continuat per altres pensadors en direccions diverses, als qui Colomer qualifica de “neotomistes friburgenses” en tant que deixebles catòlics de Heidegger que malden per oferir un profund sentit a uns textos escrits en un marc finitista. Entre altres, se cita l'obra *Ésser i Valor* i la posterior *El judici i l'ésser* del P. Johannes Baptist Lotz²⁵, SJ, *Esperit en el món* del P. Karl Rahner²⁶, SJ, *El Tomisme com a sistema d'identitat* de Gustaw Siewerth²⁷, també *Ésser i Esperit* de Max Müller²⁸, *La fe filosòfica en Karl Jaspers i la possibilitat de la seva interpretació per la filosofia tomista* a càrrec de Bernhard Welte²⁹ i, finalment, no es deixa d'esmentar, en l'àmbit francès, el P. André Marc³⁰, SJ, amb la seva *Dialèctica de l'afirmació*. En sintonia amb aquesta escola³¹ Eusebi Colomer ha copsat quelcom que ja mai no deixarà de recordar-nos: el fet que en l'estructura transcendental de la nostra activitat espiritual, en el coneixement, ha deixat la seva marca la destinació sobrenatural a la que estem cridats³². Per dir-ho a la manera

de Karl Rahner, com pot un esperit encarnat transcendir el món i obrir-se a l'ésser i amb això a la meta-física? La resposta seria que en el judici la facultat que l'home té de transcendir el món i arribar així a allò meta-físic –és a dir, l'esperit– coneix l'ens singular en l'horitzó de l'ésser, i per tant ha transcendit ja la realitat que s'obre a l'experiència immediata humana –és a dir, el món– i ha afirmat, doncs, l'ordre meta-físic, en l'afirmació del qual està implícita l'afirmació de Déu. Ara bé, l'afirmació temàtica i reflexa de Déu està sostinguda per la referència atemàtica i transcendental de tot el nostre ésser espiritual al seu misteri inefable. Com anys després el mateix Rahner palesarà brillantment a la seva obra de caire teològic *Oient de la paraula*³³:

L'home és esperit, és a dir, un ésser que viu la seva existència com a tensió ininterrompuda vers l'Absolut, com a obertura vers Déu. I *aquesta obertura vers Déu* no és una incidència que es pugui escaure o no escaure, que s'escaigui ací i allà o no s'escaigui, sinó que *és la condició de possibilitat d'allò que l'home és i ha de ser*, d'allò que és efectivament sempre, àdhuc en el bell mig de la més obscura vida de cada dia. L'home només és home en la mesura en què està sempre en camí vers Déu, ho sàpiga expressament o no ho sàpiga, ho vulgui o no ho vulgui, per tal com ell és i serà sempre la infinita obertura del finit vers Déu.

Som, doncs, esperit, transcendència oberta a Déu, i ahora som conscients humanament de la pròpia finitud, el que comporta una certa experiència atemàtica de l'Infinit³⁴, que és com el rastre o la signatura que Déu ha deixat en nosaltres.

5. Observacions des de la sintonia amb Eusebi Colomer

La qüestió de Déu es resol, doncs, concretament, vulgues que no, en l'existència concreta de cadascú. Només Déu és la resposta adequada a la pregunta què és la persona humana. El misteri de l'ésser humà arrela en el misteri de Déu. Com deia Franz Kafka: “Tenim els ulls per a veure. Per a

conèixer Déu tenim la nostra existència”. Ha estat a partir de l'experiència de la frontera mateixa de la nostra existència, el més llunyà, com hem comprès el més proper, és a dir, el Déu llunyà i proper, més pròxim a mi que jo mateix. L'última fonamentació de tot, com diria Sant Agustí, no pot estar “fora de mi” (*extra me*), ni “dins meu” (*intra me*), sinó “sobre meu en Vós” (*in Te supra me*)³⁵. L'ésser humà és la paradoxa que es troba sempre en el món camí de Déu. L'ésser humà, “ésser-en-el-món” –dit heideggerianament– ha transcendit sempre el món en direcció vers Déu. Però heus ací que, des d'una cosmovisió d'aquesta mena, ens surten al pas algunes qüestions encara avui disputades.

5.1. El problema de l'onto-teo-logia

En efecte, algú dirà que tot el que acabem de considerar no deixa de ser una mera nova versió de l'estructura onto-teo-lògica de la metafísica en el seu sentit més clàssic. Doncs bé, també ací brilla l'honestedat del nostre autor car no se n'amaga sinó que amb tota claredat ens exposa l'*status quaestionis* implicat.

La realitat no és pura facticitat bruta o mancada de sentit. La realitat és intel·ligible. Hi ha una pretensió metafísica d'elevat l'on al logos, de trobar la *ratio sufficiens* de l'ens, i aquesta pretensió comporta un horitzó de transcendència, és a dir, la realitat donada no és suficientment intel·ligible en si mateixa i el seu caràcter de no necessitat empeny el pensament a l'afirmació d'una essència necessària en la que pugui fer descansar, de manera absoluta, les seves afirmacions. Per al nostre historiador de la filosofia, és un fet històric comprovat que vistes així les coses es digui que la metafísica té una estructura “onto-teo-lògica”, és a dir, que en buscar la raó de l'ens el remet com a fonament a Déu³⁶.

El que ja no és un fet, sinó una opinió filosòfica, és el sentit pejoratiu que Heidegger va atribuir a aquesta estructura, com si, de resultes d'això, tota metafísica hagués d'oblidar l'ésser i concebre Déu com un ens. Segons Heidegger, l'onto-teo-logia oblidava l'ésser, reduïx Déu a la funció de motor immòbil, objectiva Déu, manipula l'ésser en Déu. “A aquest Déu l'home no pot pregar-li, ni oferir-li sacrificis. Davant la *Causa sui* l'home no pot ni agenollar-se ple de temor, ni tampoc tocar instruments, ni cantar o dansar enfront aquest

Déu”³⁷. O en paraules de Xavier Zubiri, al Déu motor immòbil és impossible dir-li: “*tu, causa causarum, miserere mei*”³⁸. L'onto-teo-logia oblidava la “diferència ontològica” entre l'ésser i els ens, fent de Déu l'ésser-dels-ents, en definitiva un ens suprem fundant.

Segons el meu parer, aquest debat sempre consistirà en si s'accepta o no una mútua relació entre ontologia i teologia, entre recerca de fonaments i comprensió d'allò diví. De fet, aquesta discussió no fa res més que radicalitzar el problema de “com actua Déu en el món”.

En Heidegger trobem el malentès de considerar que l'analogia iguala els ens i l'ésser tot oblidant la seva diferència ontològica. Aquesta tesi heideggeriana només es comprèn des de la seva comprensió de l'ens –que sempre és “ens-de-l'ésser”– i de l'ésser –que sempre és “ésser-de-l'ens”–. És cert aquest perill i cal que el tinguem en compte sempre que vulguem pensar Déu com a real. Ara bé, no és lícit d'atribuir a tota metafísica el risc d'objectivació i de manipulació de l'ésser i de Déu. El cert és que la teologia del segle XX s'ha deixat qüestionar pel pensament ontològic de Heidegger. Karl Rahner el considerava “fascinant” per a tot teòleg que vulgui considerar que Déu és i serà sempre el “misteri inefable”³⁹. En aquest sentit, un Déu demostrat (*beweisen*) seria un Déu no-diví, perquè l'home, en demostrar-lo, disposaria d'ell amb la seva raó⁴⁰. Amb tot, potser ha estat Hans Urs von Balthasar qui millor ha fet veure com la “diferència ontològica” (immanent) entre l'ésser i l'ens –indispensable per a no rebaixar la teologia a la condició de ciència d'un ens entre els altres ens– ha de ser aprofundida i assumida en sentit metafísic per la “diferència teològica” (transcendent) entre Déu i el món, “on Déu és l'únic fonament suficient tant per a l'ésser com per a l'ens en la seva forma concreta”⁴¹.

5.2. El problema del Déu dels filòsofs i el Déu de la fe

La metafísica, doncs, no pot prescindir de Déu per tal com la seva essencial estructura és, no cal amagar-ho, onto-teo-lògica. El problema és que per a Heidegger aquest Déu de la filosofia no és el Déu de la fe religiosa⁴². Segons el pensador de Freiburg, potser es troba més a prop del Déu diví un pensament sense Déu (*ein gotloses Denken*) que no pas el pensament teista de la metafísica. Colomer fa veure com Heidegger contraposa

dràsticament fe i metafísica⁴³. Sota l'aparença de respecte envers la fe i la teologia, Heidegger les fa irrelevantes per al pensament⁴⁴. Colomer no hi està del tot d'acord. Concedeix que cal tenir en compte la crítica heideggeriana a una teologia que, bo i oblidant la distinció entre ésser i ens, es rebaixa a la condició d'una ciència de l'ens entre els altres ens, caient així justament sota el domini del pensar filosòfic. Tanmateix el nostre autor es fa seva la següent aguda observació de Hans Urs von Balthasar: "Heidegger no respon a la pregunta que ell mateix suscita. Una filosofia que no intenta respondre a la pregunta per Déu ni amb un sí ni amb un no està mancada de coratge especulatiu"⁴⁵. Cal tornar a Déu, al Déu veritable, recordem que havia dit ja el nostre pensador el 1959. Cal que el Déu dels filòsofs sigui *també* el Déu de l'evangeli que es va fer home per tal que l'home es fes Déu. Aquesta convicció seva l'anirà remarcant any rere any, fins al darrer escrit pòstum, on l'autor, amb una difícil facilitat, pròpia del qui com ell ha bregat en la tasca dura de la recerca filosòfica, ens adverteix tot comentant bellament el famós *Memorial de Pascal*: "*l'Absolut de la filosofia no és encara el Déu de la fe, però sí que el Déu de la fe és també, en bona part, l'Absolut de la filosofia*"⁴⁶.

Tot esforç per salvar la transcendència absoluta del Déu de la revelació és digne de lloança per a aquest professor que va esmerçar el millor del seu mestratge també en centres teològics. No obstant manca encara un esforç complementari: fer assequible aquest Déu revelat a l'home que ha de rebre el seu missatge. Diu Colomer:

L'adequat desenvolupament filosòfic de la fórmula *finitum capax Infiniti* és condició de possibilitat de la comprensió creient de l'altra, en què es recull la increïble paradoxa de la fe cristiana: *Infinitum capax finiti*. Altrament mancaria un punt d'unió o lligam entre el que l'home és *com a pregunta* i el que Déu en la revelació li *ofereix lliurement com a resposta*. Si no considerem aquest lligam, malgrat sigui amb la millor bona voluntat, es fa en definitiva el joc a l'ateisme. Sens dubte, Déu no és necessari ni útil com ho poden ser les coses. Però és el que *dóna sentit* a les coses, a la nostra vida i a la nostra mort i ens ajuda així a comprendre'ns a nosaltres mateixos. En aquest sentit, Déu és el suprem interrogant humà, i alhora un misteri de la fe cristiana. És Aquell envers qui apunta, inefablement, la *tercera dimensió* de l'home, tan

fonamental per a una vida plenament humana com la que ens porta envers el món i el pròxim. L'esforç ineludible per tal de corregir contínuament tota possible imatge humana de Déu en direcció vers el *Deus semper maior*, no ens ha de menar a oblidar que l'home només és comprensible en el seu autèntic misteri des de Déu i no des de si mateix, ni des del món⁴⁷.

Després de tot el que acabem d'exposar, podem dir que negar Déu perquè la seva existència comportaria una relació de dependència *alienant* és confondre Jahvè amb Zeus i és alhora ignorar Jesucrist, el Fill de Déu, el que vol dir que es cau en estereotips propis dels segles XVIII i XIX. Des de la fe cristiana hi podríem reaccionar amb un simple *transeat*: "no va per nosaltres". Però reaccionant d'aquesta manera o bé pot semblar que fugim de la confrontació, o bé que ens passem al camp contrari bo i dient "el déu que tu negues també el nego jo". Ambdues actituds no són del tot correctes. Si alguna lliçó ens ofereix el nostre investigador del pensament és que un creient no pot portar tan lluny l'originalitat del seu Déu que arribi a afirmar-lo com a simple antítesi del Déu dels filòsofs i els tregui a aquests tota competència en l'afer. Això seria fideisme pur. A un cristià que pensa i vol "donar raó" de la seva esperança (1 Pe 3,15) tan aliè li és el Déu anti-logos del *credo quia absurdum* de Tertul·lià com el déu demostrable del deisme del segle XVIII.

5.3. El problema de la connexió entre "mort de Déu" i "mort de l'home"

Al terme de les reflexions precedents podria ser que ens sobrevingués sobtadament un altre dubte molt problemàtic: no serà en definitiva un *deus ex machina*, un "tapaforats" al que apel·la el nostre pensador per tal d'omplir les esquerdes de la realitat i oferir-li a l'ésser humà una base ferma on poder assegurar's?

La qüestió no per difícil ha de ser obviada. En ella hi ha implicat, però, un altre interrogant previ que cal ara explicitar i debatre: hi ha o no una connexió entre la "mort de l'home" i la precedent "mort de Déu"?⁴⁸ Com a historiador del pensament que era, Colomer va anar subratllant ací i allà de la seva obra el que ell considera com a "amença latent per a la dignitat de l'home"⁴⁹: el posthumanisme estructuralista de M. Foucault, entre altres⁵⁰, que parla sense

embuts de la destrucció del subjecte. Foucault considera que vivim encara en el “somni antropològic”⁵¹. Amb la “mort de Déu”, Nietzsche ja va predir “la mort de l’home” el seu assassin⁵². L’estructuralisme, doncs, està vinculat a un nou materialisme, antihumanisme i ateisme⁵³. És una antropologia no teista que sembla incapaç de deixar que l’home sigui simplement *humà*.

Han passat els anys, i la pregunta que ens fem és si encara avui resta viva la petjada antihumanista, si s’ha verificat o no el vaticini que acompanyava la crònica d’aquesta “mort anunciada”. No deixa de sorprendre el fet que tal vegada hi ha hagut altres forces interactuants i en la mateixa direcció⁵⁴, per exemple, la psicologia conductista⁵⁵, l’antropologia cibernetica⁵⁶ o el reduccionisme biològic⁵⁷, tres corrents que convergeixen en la negació del caràcter lliure i responsable de l’ésser humà. Aquest antihumanisme no ha mort, no és pas un debat especulatiu de crònica. La cultura actual es veu sacsejada més que pel nihilisme tràgic nietzscheà per un nihilisme suau⁵⁸ marcat per l’irracionalisme⁵⁹, la buidor⁶⁰ i la desesperació⁶¹. Al carrer, cada dia, si estem atents, podem trobar mostres d’una lingüística de barri no gaire humanista o personalista⁶². Carlos Díaz ha fet veure com els verbs com *ésser*, que exhibeixen intenció d’estabilitat, han donat pas a verbs com *estar*, que denoten quelcom transitori; i els verbs transitius, que revelen participació, han esdevingut verbs reflexius, que tanquen en l’individualisme: “passar de tot”, “anar a tope”, “tenir marxa”, “muntar-s’ho”, “fer-s’ho”⁶³... No estem davant d’un debat èticament neutral. Avui, si una ideologia antihumanista es volgués posar al servei d’un disseny totalitari podria disposar de mitjans tan pràctics com la manipulació genètica, el modelatge funcional del cervell, el control psicològic de grans masses de població, l’ús bèl·lic de l’energia atòmica, etc⁶⁴. La problemàtica de la reducció de tot el que és humà, per tant, no és sols filosòfica ni política sinó que també és una problemàtica de caire global cultural. Per això ja advertia Colomer que, “la qüestió plantejada per Foucault, en establir la connexió existent entre aquestes dues preteses morts (la de Déu i la de l’home), és més seriosa del que ell potser es pensava”⁶⁵. En conseqüència, l’autor invita a una *unafonamentació teològica* de l’humanisme des de la qual l’home és “persona” i, com que de teologia es tracta en aquest intent, té en compte unes agudes reflexions de Rahner⁶⁶, Moltmann⁶⁷ i Ratzinger⁶⁸.

5.4. El problema de la racionalitat de l’afirmació de la Transcendència

Segurament hom podria plantejar que el diagnòstic suau analitzat és desmesuradament catastrofista i planteja el conegut dilema: o Déu o l’absurd. Davant d’aquests dos pols a triar cal dir que tradicionalment tres han estat les respostes: una que opta afirmativament per Déu (teisme) i dos que opten o bé per la negació de Déu (ateisme), o bé per una suspensió de la resposta (agnosticisme)⁶⁹. Segons Zubiri, avui dia hi hauria encara una quarta possibilitat que consistiria en “negar que existeixi un veritable problema de Déu”⁷⁰. Aital problema seria, per exemple a parer dels vells i nous científicistes i positivistes, un dels molts pseudoproblemes del pensament precrític, no depurat per la lògica lingüística i el discurs rigorosament formalitzat.

Diguem, primerament, que probablement una teologia esclerotitzada, una religiositat anèmica i unes posicions rígides i ultradefensives estarien en l’arrel de la progressiva deficiència amb què el món de la cultura i de la ciència ha contemplat i avaluat el fet religiós, de tal manera que es percep allò religiós com allò oposat a la racionalitat i incompatible amb ella i els coneixements científics.

Ara bé, sense voler eternitzar-nos en aquest afer, creiem que seria bo que ens plantegéssim si l’argument de la impossible demostració de Déu, segons el qual no hi ha raons científiques que avalin la seva existència, no incorre en el vici lògic del *nimis probat*. Portat fins a les últimes conseqüències, aquest argument acaba per declarar inexistents totes les realitats que tenen a veure amb les relacions interpersonals, ja que l’amor, l’amistat, la confiança, la fidelitat, la capacitat de sacrifici, la llibertat, tot el que constitueix la creu i la glòria de la condició humana, se sostreu al mètode de verificació empírica. Doncs bé, Déu pertany bo i superant-les a aquest ordre i la no demostrabilitat de la seva existència, lluny de negar la seva realitat, certifica la seva hiperrealitat. Ja hem dit que un Déu “demostrable” no seria el Déu veritable, sinó un ídol fabricat a imatge de l’home⁷¹.

Per altra banda, també seria adient plantejar-nos si aquest veredict de nul·litat que la racionalitat científicista i positivista emet contra la concepció teista de la realitat no incorre en una manifesta *petitio principii*. És a dir, per tal d’emetre aital veredict, primer s’ha estipulat que la pròpia racionalitat científica és la única forma de racionalitat, cosa discutible. En

efecte, l'axioma positivista de la suposada exclusivitat de la raó científica i, més encara, el criteri científicista de la verificació empírica com a única via de veritat, sentit i certesa, fa temps que ha estat desautoritzat des de la mateixa filosofia de la ciència⁷². L'unilateral recurs al que és empíric (“només veig el que crec”) és insuficient per a discernir entre sentit i sense sentit, veritat i falsedat, descripció i interpretació, car per a totes aquestes operacions (decisives en el que entenem per “racionalitat humana”) ens cal una *teoria del coneixement prèvia*, que no entra pels ulls, sinó que parteix necessàriament d'una lògica... i d'una metafísica (els principis lògics d'identitat i no contradicció són *també* metafísics)⁷³. Si tot el que acabem de dir és correcte, podem postular uns conceptes de “raó” i “racionalitat” que superin el reduccionisme obsolet del científicisme. Aquest i no pas la ciència és el que crea dificultats. Caducat el científicisme ingenu del passat, és lícit sospitar que àdhuc hi ha altres menes de racionalitat *més raonables* i operatives quan es vol explorar les incògnites que la realitat ens ofereix. En un article de premsa, havia dit Colomer: “la racionalitat científica no és l'únic model de racionalitat. També té el seu la metafísica, per no parlar d'allò humanament raonable, de les *raons del cor*, de què parla Pascal”⁷⁴. I segons Zubiri, “lo razonable es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre”⁷⁵. Aquesta reivindicació d'allò raonable enfront de la pretensió monopolitzadora d'una determinada forma de racionalitat no ha de ser confosa, però, amb cap fideisme o irracionalitat.

Aquesta és precisament una de les conviccions més arrelades en el nostre autor, que malda al llarg de tota la seva obra per mostrar la racionalitat de l'afirmació cristiana de la Transcendència⁷⁶. Atent, com acabem d'exposar, a la qüestió de l'humanisme i la qüestió de Déu, interrogants que investigava en filòsofs ben allunyats temporalment i conceptual, mai no va caure en cap mena de dilettantisme dispers, sinó que les seves recerques més aviat el reafirmaren i el confirmaren en les següents tesis: per una banda la defensa del cristianisme com a determinant del nostre llegat humanista i il·lustrat que cal salvar de l'autodestrucció⁷⁷ i, per una altra, l'afirmació d'un lligam existent entre la raó filosòfica que s'acosta a Déu i l'experiència religiosa, entesa com exigència de *sentit*⁷⁸ en l'home i, per tant, raonable.

5.5. El problema de la teodicea o del *deus ex machina* o “tapaforats”

Arribats a aquest punt algú podria dir que tot plegat no deixa de ser sinó la recerca interessada d'una pau que l'ésser humà mai no podrà trobar del tot, recerca fruit de la por. Però el que veiem en l'obra de Colomer és que en el fons la qüestió no és el desig de pau davant la por sinó el portar fins a la fi una exigència de coherència i de *sentit*⁷⁹, exigència que està implicada en la nostra vida d'homes i dones conscients i responsables.

Enllacem ací amb la pregunta que anteriorment havíem plantejat i deixat en suspens: som o no som davant d'un *deus ex machina*, un “Déu tapaforats” al que apella el nostre pensador per tal d'omplir les esquerdes de la realitat (on el problema del mal també fa acte de presència)? O, per dir-ho amb una clàssica objecció: tot això de la fe en Déu no serà tan sols el resultat d'una projecció humana?

Concedim que tota teodicea donarà sempre aquesta impressió⁸⁰. Per això, l'última paraula sobre el tema no està en mans de la teodicea, sinó de l'experiència religiosa. Des d'ella ens és permès de descobrir que Déu no està a la vorera de la realitat, sinó en el seu centre, que lluny d'ésser un recurs d'emergència, és la clau que dóna al tot intel·ligibilitat, i a l'ésser humà plenitud de sentit. Crec que el P. Colomer sàviament remarcaria que aquesta comprensible objecció pressuposa en el fons una manca de confiança en la intel·ligència. La fe en Déu, per tant, no és cap projecció o miratge nostre, ja que afirmar Déu, sempre més gran, sempre “misteri”⁸¹, significa afirmar que hi ha una “raó” i un “sentit” en la nostra existència, una raó i un sentit ontològics que no depenen de l'home, però que la nostra intel·ligència és capaç de descobrir⁸².

Si una cosa queda patent en tot aquest debat és que l'interès de fons que mou al nostre pensador és la recerca d'un significat global per a totes les dimensions d'allò real, significat que no s'aconsegueix en un horitzó que tanca el món i l'ésser humà sobre si mateix. Tota oclusió és sempre asfixiant. Colomer postula l'obertura de la realitat, no es resigna a considerar-la absurda. I pensa alhora que una obertura autèntica únicament es dóna allí on aquesta s'obre a la Transcendència, l'Absolut al que *també* anomenem Pare.

5.6. El problema de la “soledat” de l'humanisme

Per últim, i ara sí molt breument, preguntem-nos: no obstaculitza aquesta fe l'ideal humanista de responsabilitat i transformació del món?

Cal dir de bell antuvi que aquesta objecció pressuposa un gran malentès entorn del que significa pròpiament creure en Déu. Si alguna cosa constatem en l'obra de Colomer és precisament l'esforç per mostrar com Déu no és cap rival de l'home. En les seves classes, ponències, articles i altres investigacions, Colomer –mogut pel lema jesuític A.M.D.G. (*Ad maiorem Dei gloriam*)–, mostrà el lligam entre una rotunda afirmació humana i la glòria de Déu. No cal que neguem Déu per tal de ser plenament homes i dones. La divergència entre la postura teista i la humanista no rau en l'acceptació o el rebuig de l'humanisme, sinó en el rebuig o l'acceptació de la “soledat” de l'humanisme⁸³. I encara un altre advertiment: si hi pot haver –en paraules del Cardenal Henri de Lubac– un “drama de l'humanisme ateu”⁸⁴, pot haver-hi també el greu “drama del cristianisme desobedient a Déu” ja que la relació de l'home amb Déu no consisteix només en apel·lar a Ell sinó també en complir la Seva Voluntat (Mt 7,21).⁸⁵

6. Conclusió: un pensador en diàleg

Arriba l'hora de posar fi a aquestes reflexions sobre “humanisme i Transcendència” en homenatge del Dr. Eusebi Colomer. El binomi humanisme i Transcendència, en efecte, ens ha estat una clau de lectura que ens ha permès una comprensió global d'una obra l'extensió i varietat de la qual podria haver-nos menat vers una visió fragmentària i en definitiva inadequada del seu pensament. Hom pot llegir una obra de tants anys, motivada per tants problemes concrets i aparentment independents, i descobrir finalment el que és un treball intel·lectual que respon a una trajectòria exemplar pròpia d'un mestre que seriosament recerca les fonts i que les analitza profundament en un to harmònic i coherent, amb rigor científic, claredat, transparència, precisió, seriositat de l'enfocament metodològic, gran erudició i modèlica equanimitat. Hom agraeix en els seus escrits la voluntat d'amabilitat i la manca de desqualificacions. Quan hom exercita la raó, escolta els arguments i els valora, el respecte pot ser possible àdhuc enfront d'allò del que hom dissenteix. Considero que aquelles conegudes paraules de Sant Francesc d'Assís, “Senyor, féu que no vulgui tant ser comprès com comprendre”, van

tenir en la vida d'aquest jesuïta una aplicació concreta i podem agrair que ell fos un escollit per a aquesta prova.

Els qui foren honorats amb la seva amistat, són testimonis de com Colomer gaudia tot parlant sobre tot allò diví i humà, amb una ment tan desperta com la d'un jove il·lusionat que s'apassionava per totes les manifestacions de la cultura, fet que el portava incansablement a visitar museus, exposicions, concerts i funcions d'òpera⁸⁶. Per ventura hem oblidat ja aquella coneguda sentència de Terenci: “Home sóc i res del que és humà no m'és aliè”⁸⁷? Mai millor dit. És exactament això el que entrellequem en el fet que en l'interior del nostre pensador, en tant que ésser humà, ressonaren tota mena de qüestions i, entre aquestes, aquella que fou la inquietud decisiva en la seva vida: pensar la Transcendència i entendre el sentit de la referència humana a Déu.

En la tematització d'aquesta seva inquietud el nostre autor evità tant la posició de l'integrista –que es creu l'únic posseïdor de la veritat– com la posició del fals progressista –que no té cap veritat assumida i va canviant per canviar–, car sempre tingué consciència dels nostres límits i s'adonà que la Veritat en majúscula, Déu, mai no la podrem conèixer adequadament, perquè per una banda *Deus semper maior*, el Misteri de Déu transcendeix qualsevol formulació humana –i, per tant, finita– que puguem fer des d'una o altra via, i per altra banda l'ésser humà és *homo viator*, sempre és en camí, un camí a fer en comú, bo i aprenent els uns dels altres, “caminant junts”.

Alguns, en els nostres anys d'estudiants, vam poder tenir el luxe de seguir els seus ensenyaments. Som conscients que hem gaudit d'un privilegi únic. El gran mestre Eusebi Colomer i Pous, SJ, ha estat per a molts de nosaltres el regal impagable d'un honest i generós exemple de perfecció en el treball, saviesa i estima per la cultura i el país.

En el solc obert per la gran tradició de l'humanisme cristià, en el sentit més ampli del terme, la seva obra ens revela una profunditat on s'integra creativament l'exercici de la raó i l'experiència de la fe, propis d'un pensador forjat en la *sapientia christiana*. Tan de bo que, a l'hora de reflexionar, sapiguem recollir la torxa del seu testimoni de pensador en diàleg.

Eusebi Colomer, en efecte, era l'home del diàleg obert i afable. Els qui el vàrem conèixer servem aquest record: Colomer va reflexionar sobre el diàleg. El Concili Vaticà II va propugnar una espiritualitat del diàleg. La primera encíclica,

programàtica, del papa Pau VI, l'*Ecclesiam suam*, que Colomer va fer seva ben aviat, fou "l'encíclica del diàleg". L'aleshores ja adult professor, esperonat, va reflexionar a bastament sobre el diàleg en la filosofia, el diàleg en la teologia, el diàleg ecumènic, el diàleg en la ciència (recordem, per exemple, com seguia acuradament tota la bibliografia de i sobre Teilhard de Chardin, conscient que calia contribuir a desfer les reticències envers l'evolucionisme).

Avui dia, a voltes, s'exerceix un diàleg tou, postmodern, com a simple procediment o mètode, un diàleg com a pur formalisme, merament instrumental, pragmàtic. Tanmateix no era aquest el capteniment d'un professor com Colomer que en tot cas exercia el diàleg des de les seves assumides conviccions. Certament, en un món pluralista com el nostre, on, malgrat tot, hi hem de saber conviure i dialogar, és sempre temptador un diàleg "light". Quin ensenyament ens oferiria el nostre mestre davant aital panorama? Considero que el seu exemple i testimoni personal és la millor lliçó que en ell trobaríem. Colomer ens ensenya la seva llarga experiència, experiència de més de 40 anys de sembrar sense presses ni càlculs interessats la llavor de la seva reflexió, experiència de més de 40 anys de dialogar amb tota mena d'autors, amb els alumnes, i en diversos àmbits culturals i eclesials (per exemple, molta gent ha meditat les seves homilies, boniques i pregones reflexions que diumenge rere diumenge predicava a la cripta de la parròquia de la Sagrada Família de Barcelona).

El diàleg, a més d'intentar de ser clar, consisteix en dir i escoltar. Dir, però, no pas una paraula qualsevol, o impositora, forta, cridanera o insultant, sinó una paraula raonada (*logos*), fruit de la reflexió i de l'escolta. *Saber escoltar*, heus ací la qüestió, saber escoltar com Colomer ho feia, segons han manifestat alguns que el conegueren, parant atentament l'oïda fins i tot als infants.

Necessitem dels altres, aprendre dels altres, de la part de veritat dels altres. Com digué un altre jesuïta, el Cardenal Carlo M. Martini, en rebre l'octubre de l'any 2000 el Premi Príncep d'Astúries: "Per al diàleg és necessari tenir sincera simpatia envers l'altre, apropar-se a ell amb confiança, estar disposat a aprendre de qualsevol que parli amb sinceritat i honestedat." En qualsevol cas, d'acord amb la regla de Sant Ignasi de Loiola, el pare fundador de la congregació religiosa a la que pertanyia Colomer, fins i tot caldrà salvar sempre l'opinió del discrepant, per tal d'endevinar la seva manera d'entendre

i afirmar allò que opina respecte d'una qüestió discutida. És a dir, caldrà mirar d'entendre les tesis de l'altre des de les conviccions i des de les idees pròpies, i aconseguir-ho més bé que no pas ell. Cal no oblidar la màxima augustiniana: *In necessariis unitas; in dubiis libertas; in omnibus caritas* (unitat en el que és necessari, llibertat en el que és opinable i caritat o amor en tot).

Com vostès poden veure, un diàleg d'aquesta mena resta lluny de ser tou o banal. Tot al contrari: la paraula crema i obliga, i quan és fruit d'un diàleg profund, àdhuc compromet. Tots, qui més qui menys, podem viure situacions d'un diàleg que ens pot arribar a implicar i marcar la nostra vida: aquest diàleg esdevé aleshores el moment de la comunió existencial. He dit "situacions", usant el plural, ja que en el nostre autor no trobaran cap tractament unidimensional sobre el diàleg. Per a Colomer, el diàleg humà no esgota tota la capacitat dialogal de la persona. Hi ha sempre diversos nivells del diàleg i aquest diàleg inclou l'ésser humà fins al més íntim d'ell mateix, és a dir, la seva dimensió religiosa, el diàleg amb Déu.

Així doncs, enguany, en escaure's el 25è aniversari del seu traspàs, atès tot el que acabem d'exposar, crec que podem tornar a reiterar, amb veu alta i ben clara, que el Rvd. P. Dr. Eusebi Colomer i Pous, SJ, des de les seves assumides conviccions, fou un veritable mestre, un veritable pensador en el diàleg obert i afable.

Octubre de 2022

Notes

1. Per a una breu introducció al seu *currículum*: cf. GORDO, S., "Eusebi Colomer i Pous: l'home i l'obra", dins COLOMER, E., *Tres pensadors medievals enfront de la qüestió de Déu*, Barcelona, Publicacions de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, 2002 (Eusebi Colomer, 1), pp. 11-22. També: cf. LLUÍS FONT, P., *Eusebi Colomer i Pous. Semblança biogràfica*. Conferència pronunciada davant el Ple de l'Institut d'Estudis Catalans el dia 16 de juny de 2003, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2003.

2. Cf. GORDO, S., "Bibliografia del Dr. Eusebi Colomer i Pous", dins COLOMER, E., *Tres pensadors medievals enfront de la qüestió de Déu*, o. c. a la nota 1, pp. 23-42. Als gairebé tres-cents títols (en mitja dotzena d'idiomes) d'aquest elenc bibliogràfic caldria afegir al dia d'avui algunes noves publicacions pòstumes, diversos articles publicats a la premsa, i un ingent llistat de breus i acurades ressenyes d'obres filosòfiques que hom pot trobar, entre altres, a les revistes *Actualidad Bibliográfica* i *Pensamiento*.

3. Batllori ho diu, però, en valorar el mestratge de l'historiador Jaume Vicens i Vives. Cf. BATLLORI, Miquel, *Records de quasi un segle*. Recollits per Cristina Gatell i Glòria Soler, Barcelona, Quaderns Crema, 2000, p. 269.

4. Cf. COLOMER, E., *Humanisme i transcendència*. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1984-85, Barcelona, Institut de Teologia de Barcelona, 1984; íd., "Déu, fonament de l'humanisme", dins COLOMER, E. – GALÍ, J. – GUILLÉN, F., *Els fonaments*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1988 (Eixos, 1), pp. 17-42; íd., "Humanisme sense Déu? De la inviabilitat de l'humanisme ateu i de la necessitat d'una fonamentació teològica de l'humanisme", dins *Comunicació*. Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca 58-59 (1988) 3-23. Aquest últim treball té el seu origen en els altres dos precedents. Aquesta versió definitiva és alhora una refosa i una ampliació de les dues anteriors, amb modificacions abundoses i desenrotllaments nous. Recomanem vivament la seva lectura.

5. Penso que no seria erroni trobar una possible causa del manifestat interès per l'estudi de l'humanisme renaixentista en el fet que el nostre autor ingressà en la Companyia de Jesús, una congregació religiosa moderna i avançada per al temps de la seva naixença, amb una visió de síntesi entre l'edat mitjana i els temps moderns. Recordem que en 1975 va publicar *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull - Nicolás de Cusa - Juan Pico della Mirándola* [cf. Barcelona, Herder, 1975]. I poc abans de la seva mort sortí a la llum el seu *Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento* [cf. Madrid, Akal, 1997, (Historia del pensamiento y la cultura, 21)]. D'aquesta obra mereix ser destacada la negació de la contraposició entre edat mitjana i renaixement, si hom adverteix que: "en la afirmación gozosa del mundo de la espiritualidad franciscana, en el giro hacia la interioridad de la mística tardomedieval y en el interés nominalista por la realidad concreta e individual (están) los primeros gérmenes del descubrimiento renacentista del hombre y del mundo" (p. 7). Igualment confirmen aquesta suggerent tesi els "dos caracteres peculiares del movimiento humanista: el cultivo de la historicidad y de la humanidad. También la Edad Media había cultivado a su modo la sabiduría clásica. Si lo propio del Renacimiento hubiera sido únicamente la vuelta a la Antigüedad, entonces la entera Edad Media se convertiría en una serie de sucesivos renacimientos. El humanismo renacentista no se define sólo por el amor y el estudio de la sabiduría clásica, sino

por su voluntad de restaurarla en su forma auténtica, de entenderla en su realidad histórica" (p. 10). En aquest moment cultural, explica Colomer, "Los autores griegos y latinos se convierten en modelos insuperables de las *litterae humanae*, o sea, de las disciplinas que se cultivaban en los *studia humanitatis* y, por consiguiente, en auténticos maestros de humanidad" (p. 9). Aquests estudis tenien per objecte allò més propi, específic i elevat que crea l'home –la gramàtica, la retòrica, la poesia, la història i la filosofia moral– i, per tant, també es considerava que eren el més adequat per a la seva formació espiritual. En conclusió, segons Colomer: "El humanismo nació, pues, en los *studia humanitatis*, lo que significa que fue primordialmente un movimiento de carácter más bien *erudito y literario* que *filosófico*. Ello no quiere decir que el Humanismo no ejerciera después una profunda y decisiva influencia en el desarrollo de la filosofía. La ejerció, sin duda alguna. Más aún, insensiblemente, pero de una forma cada vez más decidida, el Humanismo desembocó en la filosofía" (pp. 9-10). Per al nostre autor, el comú denominador de tots els pensadors renaixentistes que estudia és l'humanisme en aquest últim sentit. En tots ells es troba: "el interés por los problemas morales y humanos y la afirmación del valor y dignidad del hombre y de su lugar primacial en el seno del universo" (p. 10). No volem oblidar, finalment, alguns dels nombrosos articles que Colomer publicà entorn del mateix tema, per exemple: "El humanismo cristiano del Renacimiento", dins *De dignitate hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*, Freiburg i. Br., Herder, 1987, pp. 133-171; "Filosofía de l'Humanisme: de R. Sibiuda a J. Ll. Vives", dins *La cultura catalana del Renaixement a la Il·lustració*. Cicle de conferències fet al CIC de Terrassa, curs 1981-1982, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997 (Biblioteca Milà i Fontanals, 26), pp. 27-42; "Microcosmo e macrocosmo fra il primo e secondo Umanesimo", dins *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Mirandola, 4-8 ottobre 1994, a cura di Gian Carlo Garfagnini, Firenze, Leo S. Olschki, 1997 (Centro Internazionale di Cultura "Giovanni Pico della Mirandola"- Studi Pichiani, 5), vol. I, pp. 281-301. Al primer d'aquests tres articles ("El Humanismo cristiano del Renacimiento") se'ns recorda que en l'humanisme hi hagué de tot: brots pagans i anticristians, corrents de pensament centrats en la temàtica secular, de signe literari, estètic o polític, però també un "Humanisme cristià", "no sólo porque sus autores fueron cristianos, sino también y sobre todo porque en su pensamiento antropológico encontramos los rasgos propios de la comprensión cristiana del hombre: la idea de un ser que tiene que ver con Dios, o más exactamente todavía, que se refiere a Dios por mediación del Dios-hombre, Jesucristo" (p. 135).

6. Cf. COLOMER, E., "Humanisme sense Déu?", o. c. a la nota 4, pp. 7-8, on es comenta l'obra de Kant *Què és la Il·lustració?*. També s'exposa que la religió racional de Kant és essencialment una religió moral. Sobre aquest aspecte del pensament kantià: cf. COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. I: *La filosofía transcendental: Kant*, Barcelona, Herder, 1986, p. 239 ss.; p.269 ss.

7. Cf. COLOMER, E., "Humanisme sense Déu?", o. c. a la nota 4, pp. 8-10. Primerament se'ns recorda el lloc que correspon al model cristològic en la gènesi del hegelianisme [cf. COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. II: *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Barcelona, Herder, 1986, p. 127 ss. Per a un diagnòstic de la posició religiosa de Hegel: cf. Ibídem, p. 379 ss.; molt particularment p. 390 ss.]. Com anella entre Hegel i Marx se'ns parla de Feuerbach, punt de partença de la crítica moderna de la religió [cf. COLOMER, E., "Ludwig Feuerbach ¿un ateo piadoso?", dins *Pensamiento* 33 (1977) 379-400].

8. Cf. COLOMER, E., "Humanisme sense Déu?", o. c. a la nota 4, pp. 10-12. Sobre aquest aspecte del pensament de Marx: cf. COLOMER, E., "Ateísmo y utopía en Marx", dins *Pensamiento* 36 (1980) 29-53 i 259-286.

9. Cf. COLOMER, E., "Humanisme sense Déu?", o. c. a la nota 4, pp. 12-16. Sobre el "nihilisme" vegi's el que més endavant considerem a l'apartat tercer del nostre estudi, amb les anotacions bibliogràfiques corresponents.

10. Cf. COLOMER, E., "Humanisme sense Déu?", o. c. a la nota 4, pp. 16-18. Sobre el tema de la "mort de l'home" vegi's el que més endavant exposem a l'apartat cinquè del nostre estudi (punt 5.3.), amb les anotacions bibliogràfiques corresponents.

11. Hem basat aquesta exposició en uns apunts ciclostilats a partir de les gravacions magnetofòniques d'unes conferències intitolades "Fe i experiència humana" que el Dr. Eusebi Colomer impartí a la parròquia de la Puríssima Concepció de Sabadell el maig del 1971, pp. 24-27.

12. Versió castellana de la cita: cf. COLOMER, E., recensió de G. VAHANIAN, *La Muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana*, dins *Selecciones de Libros* 6 (1969) 84.

13. Les creences "no son ideas que tenemos, sino ideas que somos". Les creences són idees "que no producimos nosotros; que, en general, ni siquiera nos formulamos [...]. Con las creencias propiamente no hacemos nada, sino que *estamos* en ellas [...]. En efecto, *en la creencia se está*, y la ocurrencia [el saber adquirido] se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros". Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *Ideas y creencias* (1940), dins *Obras completas*, vol. V, Madrid, Revista de Occidente, 1983, p. 384.

14. "[...] fins a quin punt pot anomenar-se en rigor "filosofia" un pensament que es mou en l'horitzó històric de la fe cristiana? La filosofia és filosofia sense més. Tan forassenyat és parlar de "filosofia cristiana" com de "matemàtiques atees". Aquesta és la clàssica postura del racionalisme. Però el racionalisme parteix d'una concepció absoluta i per això ahistòrica de la raó. Ara bé, la raó no és mai en aquest sentit pura o absoluta, sinó que està sempre històricament condicionada. Allò en què hom s'està, les creences, precedeix sempre d'alguna manera l'exercici del pensament. En aquest sentit, s'ha de dir que els grans desacords entre els filòsofs són desacords prefilosòfics. [...] No hi ha, doncs, com pensava Husserl, una filosofia pura i sense pressupòsits, per tal com el primer pressupòsit de la filosofia és l'home concret, diversament condicionat, que filosofa. Tampoc el pensador no creient no està immune de determinats pressupòsits prefilosòfics; tampoc ell no existeix, com a pensador, en l'*epokhé* o suspensió contínua de les pròpies conviccions". Cf. COLOMER, E., *Tres pensadors medievals enfront de la qüestió de Déu*, o. c. a la nota 1, pp. 48-49. L'autor conclou que "en qualsevol cas, com observa Pere Lluís Font, l'autonomia del pensament resulta ser en darrer terme una mena de concepte-límit". Cf. Ibídem, p.49, amb la nota 13 on hi ha la citació al·ludida: LLUÍS FONT, P., "L'estatut de la filosofia de la religió", dins *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, núm. 2, segon semestre 1981, pp. 13-38. Cf. nota 5 de la p. 13 i pp. 33-34.

15. Cf. COLOMER, E., "La nueva metafísica del conocimiento y de la acción", dins *Pensamiento* 16 (1959) 439-452.

16. Pensem per exemple en les resoludes afirmacions de Jean-Paul Sartre a *L'existencialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1946: "L'existencialisme [...] pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver dans un ciel intelligible; il ne peut plus y avoir de bien a priori, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser" (p.35). L'existencialisme sartrià és en efecte "un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente" (p. 94).

17. "Der Nihilismus steht vor der Tür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?", cf. NIETZSCHE, F., *Der Wille zur Macht*, I Der Europäische Nihilismus, dins *Nietzsche Werke*, ed. Bäuml, vol. 6, Leipzig, Kröner, 1930, p. 7. Nietzsche és la gran referència en matèria de nihilisme malgrat la polisèmia que aquest mot conté. En una altra obra seva caracteritza així el nihilisme: "Tot és buit, tot és igual, tot fou", cf. NIETZSCHE, F., *Així parlà Zaratrusta*, Barcelona, Edicions 62, 1983, p.125. Tot i que sigui un terme acabat en "-isme" no és, almenys en primer lloc, una doctrina o una teoria, sinó un fet històric, una història, diu Heidegger, una experiència històrica que ha creat una actitud, cf. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, vol. II. Traducció de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000, pp. 34 ss., 79-81, 276. El nihilisme és la nostra història de l'occident, de tal manera que "l'occident" es converteix en "ocàs" o "occís". Aquesta història ens és coneguda, encara que se'ns presenti en diverses versions: oblit o abandó de l'èsser (*la Seinsvergessenheit* o la *Seinsverlassenheit* de Heidegger), dialèctica de la Il·lustració (escola de Frankfurt), etc. Les conseqüències d'aquest doble oblit han estat descrites per Heidegger i es poden resumir amb el terme *Weltverdüsterung* (enfosquiment del món): fugida dels déus, destrucció de la terra, massificació de l'home, decadència general i preponderància del que és mediocre. Cf. HEIDEGGER, M., *Introduction à la métaphysique*, París, Gallimard, 1967, pp. 31-62. Per a la qüestió del nihilisme nietzscheà: cf. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III: *El postidealismo*, Barcelona, Herder, 1990, pp. 281-287.

18. Cf. HEIDEGGER, M., *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, dins *Holzwege, Gesamtausgabe*, vol. V, Frankfurt am Main, Klostermann, p. 267. El títol llatí *De profundis* designa les dues primeres paraules amb què s'inicia el salm 129 de la Bíblia: "Des de l'abisme us crido, Senyor". Sobre "la mort de Déu": cf. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III: *El postidealismo*, o. c. a la nota 17, pp. 265-281. També: cf. BISER, E., *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1974; VALADIER, P., *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1982; WELTE, B., *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1962. Welte ofereix una pregona interpretació teològica de l'ateisme nietzscheà, un ateisme que considera gran i exemplar car la seva arrel és, *per sobre* de l'home, la lluita de Déu amb Déu en l'home. En Nietzsche irromp d'una manera nova una veritat antiga: que l'home ha estat format a imatge de Déu. "El hombre Nietzsche no quiere a Dios por causa del Dios en él [...]. Lo que el hombre quiere ser en lo más íntimo y desde el principio –y ¿por qué, si no es porque lleva impresas sus huellas?– se muestra, al salir fuera, tan enorme, tan ilimitado y tan profundo que ya no cabe a su lado ningún otro Dios. Porque el hombre quiere ser Dios, no quiere que haya otro Dios" (p. 37). Vegi's també aquest altre punt de vista sobre la "mort de Déu", escrit pel filòsof francès Marion i publicat a la premsa: "Desde el punto de vista de la Teología cristiana, la *muerte de Dios* significa la reiteración, sólo a medias consciente, por parte de la propia Filosofía de una operación teológica fundamental: la *via negativa*. Todo lo que podamos decir de Dios no resulta correcto más que en la exacta medida en que sepamos percatarnos de que Dios desborda cualquiera de los nombres que le

atribuyamos. Por consiguiente, la *muerte de Dios* sólo elimina ídolos; nos enfrenta, querámoslo o no –poco importa–, a la faz del Dios inaccesible", cf. MARION, J.-L., "La muerte de la muerte de Dios", dins *ABC* (23 de juny de 1990).

19. Cf. COLOMER, E., "La nueva metafísica del conocimiento y de la acción", o. c. a la nota 15, pp. 448-450; íd., "Humanisme sense Déu?", o. c. a la nota 4, pp. 21-22. L'autor exposa la implicació misteriosa de l'Infinit en el finit bo i analitzant la famosa obra de Maurice Blondel, *L'action*. Blondel descobreix en l'acció finita de l'home una tendència infinita. En el nostre actuar aquest pensador distingeix la nostra "voluntat que vol" i la nostra "voluntat volguda". La "voluntat que vol" se sacia parcialment en cada "voluntat volguda" però torna a projectar-se vers altres objectes de desig, mai no queda satisfeta del tot. Per experiència sabem que el nostre desig, la nostra "voluntat que vol" és infinita. Tenim un desig infinit. Heus ací una espurna o petjada de Transcendència. La inquietud és la "marca" característica de l'esperit humà. Sobre Blondel: cf. MORLAIS, X., "Maurice Blondel", dins LLUÍS FONT, P. (ed.), *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona, Proa i Fundació Joan Maragall, 2002, pp. 865-897. Seguint aquesta reflexió, algú podria objectar-hi que "el fet que un tingui set no demostra pas que existeixi una font!". Aquest punt de vista, però, només és lògic si és que considerem l'home en tant que "passió inútil" (Sartre). La nostra set d'Infinit mostra en canvi que en alguna part hi ha aigua. Fer de l'home un assedegat i negar-li l'aigua significa convertir-lo en un ens inexplicable i absurd. I aquest serà sempre el dilema: o Déu o l'absurd.

20. Som en un món que nosaltres no hem fet. Nosaltres tampoc no ens hem fet a nosaltres mateixos. Més encara: el tret fonamental de tota realitat és el fet que existeix. És allò que Heidegger anomenava la meravella de les meravelles: les coses són. Mai cap descobriment ni raonament científic podrà aclarir-nos ni explicar-nos *per què* hi ha tot el que hi ha, *per què* hi ha quelcom i no més aviat no-res. El problema no és *com* van començar les coses, ni *quan* van fer-ho, sinó el fet que són ací, que existeixen, i tanmateix tenen un caràcter de contingència, de no necessitat, que ens empeny a preguntar ulteriorment: *per què són?* També davant aquesta experiència de la contingència se'ns presenta el dilema: o Déu o l'absurd.

21. En un món on tot és contingent sorgeixen imperatius ètics absoluts. Com pot ser això? Per a respondre a aquest interrogant alguns recorren avui dia al "consens fàctic per a la pragmàtica solució dels conflictes". "Una cosa esdevé bona perquè ha estat consensuada" en comptes de l'antic "tal cosa ha de ser consensuada perquè és bona". Avui dia és èticament bo (o socialment admès) el que és estadísticament vigent. Què suposa tot plegat? Si donem la paraula a Horkheimer ens dirà: "los impulsos morales [...] si les falta la referencia a lo trascendente [...] ¿Cómo puede justificarse con exactitud el que yo no haya de odiar si ello me causa placer? [...] Todo intento de fundamentar la moral en una perspectiva terrena [...] se basa en ilusiones armónicas. Todo lo que tiene relación con la moral se basa, en definitiva, en la teología [...] Los conceptos bueno y malo [...] no se pueden separar por completo de la teología", cf. HORKHEIMER, M. – MARCUSE, H. – POPPER, K., *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme, 1976 (Hermeneia, 3), pp. 92, 105 ss., 129. I si donem la paraula a Kolakowski ens dirà: "Una y otra vez se reitera la misma alternativa: la ausencia de Dios, cuando se sostiene consecuentemente y se analiza por completo significa la ruina del hombre, en el sentido de que demuele o priva de significado todo lo que nos hemos habituado a considerar como formando parte de su esencia: la búsqueda de la verdad, la distinción entre el bien y el mal, la exigencia de dignidad, la exigencia de crear algo que resista

a la indiferente destructividad del tiempo”, cf. KOLAKOWSKY, L., *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 215. Colomer comenta que Kolakowski sosté la tesi segons la qual els judicis sobre la “veritat” del nostre coneixement o sobre la “bondat” o “maldat” de les nostres accions només són justificables en un context teològic i religiós. Això significa que, segons el seu parer, la màxima cèlebre de Dostoiewski: “Si Déu no existeix, tot és permès”, té no solament abast moral, sinó també epistemològic. Només és possible un ús legítim del concepte de “veritat” o dels conceptes de “bondat” o “maldat”, si pressuposem que existeix una ment absoluta o, correlativament, un legislador absolut. És un mèrit del pensador polonès haver cridat així l’atenció sobre un tema *tabú*: els pressupòsits teològics de la racionalitat moral i epistemològica. Tanmateix, Kolakowski sembla posar en un mateix pla el problema de la darrera fonamentació metafísico-teològica de la veritat i del bé i el del seu coneixement per l’home. És clar que sobre l’abisme de la negació de Déu l’home és incapaç de fonamentar l’exigència absoluta de la veritat i del bé, però això no vol dir que no se senti misteriosament interpel·lat per ella. Com observa Joan Pegueroles, *etsi Deus non daretur*, és a dir, en la hipòtesi *impossible* de la no-existència de Déu, o sigui en la hipòtesi atea, l’home, seguiria sotmès, però sense que en pugui donar raó, als primers principis teòrics (lògics) i pràctics (ètics), cf. PEGUEROLLES, J., “San Agustín y el ateísmo moderno”, dins *San Agustín, un platonismo cristiano*, Barcelona, 1985, p. 127 ss. Aquesta és la tesi dels teòlegs clàssics com Suárez i també, pel que fa al valor moral i l’obligació, la tesi de Kant: cf. SHAERER, R., “Si Dieu n’existe pas...”, dins *Revue de théologie et philosophie* 17 (1976) 93-110. Per a tot aquest comentari a l’obra de Kolakowski: cf. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III: *El postidealismo*, o. c. a la nota 17, p. 17, nota 8.

22. Sense pretendre exhaurir el tema, que volem aprofundir en estudis posteriors, diguem que, segons Colomer, el camí vers Déu passa inescapablement per l’interior de cadascú. El Concili Vaticà II, en la Constitució *Gaudium et Spes*, ho expressa així: “Tot home roman per a ell mateix una qüestió a resoldre, percebuda més o menys obscurament. No hi ha ningú que en certs moments, sobretot en els esdeveniments cabdals de la vida, pugui del tot deixar de fer-se aquest interrogant. I a aquesta qüestió només Déu hi respon plenament i amb tota certesa, Déu que crida l’home a pensaments més alts i a una recerca més humil de la veritat” (GS, 21). L’home no només és un ésser que es fa preguntes sinó que és ell mateix una pregunta. No endebades havia sentenciat Sant Agustí, el primer home modern des d’aquest punt de vista: *factus sum mihi metipso questio*. “M’he convertit jo mateix en una pregunta”. Per què? Perquè l’home està sempre determinat per un sí i per un no. Segons hom respongui amb el si o amb el no, hom tindrà una visió optimista o pessimista de la vida. Per exemple, Jean-Paul Sartre va absolutitzar el no en expressar amb un pessimisme insuperable el fet que l’home és una “passió inútil”, un esforç inútil, un ésser que recerca la felicitat, la plenitud de la seva autopossessió, plenitud que mai no podrà assolir. Bernhard Welte veu també en Nietzsche un gran testimoni de la inquietud humana, l’arrel de la qual es troba en el fet que l’home supera l’home, en el fet que l’home, en tant que imatge de Déu, tendeix vers una plenitud que no és d’aquest món. Ara bé, l’home pot canviar el voler d’allò incondicionat (Déu) per la incondicionalitat del voler (si mateix). “Así el hombre se encuentra siempre atraído y rechazado por los polos de sus dos grandes posibilidades. En el querer creyente de lo incondicionado se encontrará siempre presente un no-querer-crear, y en el querer incondicionado de lo que tiene consigo y es en sí, se encontrará siempre presente contradictoriamente el sufrimiento y la impotencia de la finitud. Se encontrará comprometido por doquier y en todas sus posibilidades de realización [...] con un sí y con un no y este compromiso no le permitirá

nunca la quietud”. Cf. WELTE, B., *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, o. c. a la nota 18, pp. 48 s. Una confirmació d’aquesta situació entre el sí i el no és allò que Jaspers va anomenar les dues “situacions límit” de l’existència humana: la mort i la culpa. Cf. COLOMER, E., “La nueva metafísica del conocimiento y de la acción”, o. c. a la nota 15, pp.451-452.

23. La metafísica és l’esdeveniment fonamental que advé amb la irrupció a l’ésser d’això que anomenem home. “Die Metaphysik ist das Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch überhaupt geschieht”. Cf. HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1951 (segona edició amb un nou *Prefaci*), pp. 208 i 218.

24. Cf. MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, Louvain-Paris, Museum Lessianum, 1922-1926; versió castellana: *El punto de partida de la metafísica*, 5 vols., Madrid, Gredos, 1958-59 (vegi’s sobretot el volum V: *El tomismo ante la filosofía crítica*). L’intent de Maréchal de superar Kant des de Kant, d’esbossar el que s’anomena una “metafísica transcendental” que assumeix el principi de la subjectivitat sense caure en el subjectivisme, cercant l’última condició de possibilitat del dinamisme infinit i de l’exigència absoluta del coneixement en l’afirmació de l’absolut, constitueix una postura continuada també per exemple a l’estat espanyol per J. GÓMEZ CAFFARENA: cf. *Metafísica fundamental y Metafísica trascendental*, Madrid, Revista de Occidente, 1969.

25. Cf. LOTZ, J. B., *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik* [segona edició de *Sein und Wert*, I, 1938], Pullach, Berchmanskolleg, 1957 (Pullacher philosophische Forschungen, 2). El P. Lotz va sistematitzar en forma escolàstica moltes de les seves reflexions en unes lliçons a la Pontificia Universitat Gregoriana de Roma sobre el tema “Metaphysica cognitionis”, reflexions que van ser incloses en l’obra *Metaphysica operationis humanae*, Roma, Univ. Gregoriana, 1958 (Analecta Gregoriana, 94). El Dr. Eusebi Colomer segueix en gran part aquesta obra en l’exposició del seu article “La nueva metafísica del conocimiento y de la acción” (cf. article citat a la nota 15). Una altra obra de Lotz, en versió castellana: cf. Lotz, J. B., *La experiencia transcendental*, Madrid, BAC, 1982.

26. Cf. RAHNER, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck-Leipzig, Rauch, 1939; 2a ed. München, Kösel, 1957; versió castellana: *Espíritu en el mundo*, Barcelona, Herder, 1963. Amb l’anàlisi del 7è article de la qüestió 84 de la primera part de la *Summa Theologiae*, mostra Rahner que la metafísica tomista del coneixement per una banda és essencialment humana i encarnada i per això finita, però per una altra banda essencialment oberta a la transcendència i per això *Metafísica*.

27. Cf. SIEWERTH, G., *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt am Main, G. Schulte-Bulmke, 1939.

28. Cf. MÜLLER, M., *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, Tübingen, 1940.

29. Cf. WELTE, B., “Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie”, dins *Symposium* 2 (1949) 89-167.

30. Cf. MARC, A., *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*, París, Desclée, 1952.

31. Cf. MUCK, O., "Die deutschsprachige Maréchal-Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a.", dins CORETH, E. – NEIDE, W. M. – PFLIGERSDORFFER, G., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, vol. II, Graz-Wien-Köln, Styria, 1988, pp. 590-622. N'hi ha versió castellana en Ediciones Encuentro de Madrid: *Historia del pensamiento católico de los siglos XIX y XX*.

32. Cf. COLOMER, E., *Tres pensadors medievals enfront de la qüestió de Déu*, o. c. a la nota 1, pp. 57-59.

33. Per al desenvolupament d'aquesta tesi: cf. RAHNER, K., *Oyente de la Palabra*, Barcelona, Herder, 1967, p. 91 ss. (original alemany: *Hörer des Wortes*, München, Kösel, 1963).

34. "Com podríem tenir consciència de la nostra finitud si no estiguéssim arrelats en l'Infinit? Com podríem reconèixer la nostra indigència si no fóssim cridats a la plenitud? Segons una aguda observació de Kant, el cec de naixement no pot tenir cap idea de la foscor, perquè no la té de la llum. D'acord amb una famosa dita de Hegel, el límit que es coneix com a límit –i això és l'home com a esperit finit– dona proves per això mateix d'estar ja delà del límit". Cf. COLOMER, E., *Tres pensadors medievals enfront de la qüestió de Déu*, o. c. a la nota 1, p. 58.

35. Cf. *Conf.*, VII, 10, 16.

36. Cf. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol I: *La filosofía trascendental: Kant*, o. c. a la nota 6, pp. 14-16. Una exposició històrico-sistemàtica de l'estructura onto-teo-lògica de la metafísica clàssica, en el seu origen aristotèlic i en el seu desenvolupament medieval àrab i cristià, es pot veure en GÓMEZ NOGALES, S., *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Madrid, Fax, 1955.

37. Cf. HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988 (Autores, Textos y Temas de Filosofía, 16), pp. 152-153 (versió bilingüe, alemanya-castellana).

38. Cf. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984, p. 131.

39. Cf. *Karl Rahner im Gespräch mit Meinold Krauss*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1984, p. 47.

40. Cf. HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1949, p. 35 ss.

41. Cf. BALTHASAR, H. U. von, *Gloria, una estética teológica*, vol. V: *Metafísica. Edad Moderna*, Madrid, Encuentro, 1988, p. 573.

42. Cf. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III: *El postidealismo*, o. c. a la nota 17, pp. 619-634; íd., *La qüestió de Déu en el pensament de Martin Heidegger*. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1990-1991, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1990.

43. Segons Heidegger, la teologia hauria oblidat que el seu objecte és la fe i hauria esdevingut un simple capítol de la metafísica. Els teòlegs, en comptes d'introduir Déu en la metafísica grega per tal de cristianitzar-la, s'haurien apropiat més aviat del seu Déu metafísic. Cf. HEIDEGGER, M., *Einleitung zu: "Was ist Metaphysik?"*, dins *Gesamtausgabe*, vol. 9: *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klosterman, p. 379.

44. "La postura es tajante: el pensamiento no es la fe; la teología no se alimenta de la filosofía; el Dios cristiano no es el Dios de la metafísica. [...] Uno no sabe qué puede decirse teológicamente de Dios, si el mismo Dios bíblico, en tanto que creador, es ya un Dios metafísico y, por ende, un Dios no-divino". Cf. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III: *El postidealismo*, o. c. a la nota 17, pp. 633-634.

45. Ibídem, p. 633, nota 269. Cf. BALTHASAR, H. U. von, *Gloria, una estética teológica*, vol. V: *Metafísica. Edad Moderna*, o. c. a la nota 41, p. 416.

46. Cf. COLOMER, E., *Tres pensadors medievals enfront de la qüestió de Déu*, o. c. a la nota 1, p. 57.

47. Versió castellana de la cita: cf. COLOMER, E., recensió de G. VAHANIAN, *La Muerte de Dios*, o. c. a la nota 12, p. 84. En aquest comentari bibliogràfic, Colomer es pregunta si la "teologia de la mort de Déu" no serà en el fons l'altra cara de la moneda d'una teologia excessivament fideïsta, que va voler fer l'assaig de mantenir la fe cristiana sense cap recolzament intel·lectual. I per això remarca que en el problema de Déu es tracta *també* d'un problema humà que cal resoldre des de la fe, però amb mitjans humans, és a dir, reflexionant sobre la situació humana del creient.

48. Segons Gabriel Amengual, la connexió de la "mort de l'home", la "destrucció del subjecte", la fi de l'humanisme, etc., amb la "mort de Déu" no és ja només una qüestió teològica –com ho fou el cas, avançant-se als fets, de H. de Lubac, segons el qual l'humanisme positivista, marxista i nietzscheà tenen un fonament comú consistent en la negació de Déu, coincidint també en el seu objectiu principal d'aniquilar la persona humana– sinó que aquesta connexió és també una afirmació explícita com a conseqüència de la mateixa filosofia. Cf. AMENGUAL I COLL, G., *Presència elusiva. Sobre el nihilisme i la religió*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995 (Saurí, 123), p. 141, nota 42. Vegi's tot el capítol V: "La presència es fa elusiva. El nihilisme com a caracterització del present i com a obertura al misteri", pp. 126-154. L'autor hi exposa algunes manifestacions del nihilisme en la vida quotidiana: pragmatisme, individualisme, vida in-transcendent, hedonisme/esteticisme, fragmentació i impossibilitat d'utopies o projectes globals, esfondrament personal i experiència religiosa. Una altra d'aquestes manifestacions és la *dissolució del jo per excés d'atenció*. En relació a aquest aspecte, a la p. 145 Amengual cita l'obra de N. POSTMANN, *Divertim-nos fins a morir. El discurs públic a l'època del "show-business"*, Badalona, 1990. En aquest assaig se'ns mostra com la cultura d'avui, en comptes d'esdevenir una presó –tal com va predir G. Orwell en 1984 i en *Rebel·lió a la granja*– ha esdevingut un espectacle de varietats, més d'acord amb les previsions d'A. Huxley a *Un món feliç*. Però el contrast és només de forma, ja que mentre que en 1984 els homes són controlats a base de sofriments, en *Un món feliç* i en l'actualitat ho són a base de diversió (p. 145).

49. Cf. COLOMER, E., "Humanisme sense Déu", o. c. a la nota 4, pp. 16-18; íd., "Racionalitat i Transcendència, avui", dins *Desafiaments culturals dels anys 90*, Barcelona, Cruïlla i Fundació Joan

Maragall, 1991 (Cristianisme i Cultura, 2), pp. 127-154 (vegi's especialment l'apartat IV: "La crisi postmoderna de la raó i el rol de la fe", pp. 142-145).

50. Gilles Deleuze estableix alguns criteris *formals* que identifiquen l'estructuralisme, tot observant la gran diversitat existent entre els autors: "¿quién es estructuralista? (...) La costumbre señala y ofrece contrastes con razón o sin ella: un lingüista como R. Jakobson; un sociólogo como C. Lévi-Strauss; un psicoanalista como J. Lacan; un filósofo que renueva la epistemología como M. Foucault; un filósofo marxista que vuelve sobre el problema de la interpretación del marxismo, como L. Althusser; un crítico literario como R. Barthes; escritores como los del grupo *Tal Cual*. (...) Cada uno halla problemas, métodos y soluciones que tienen relaciones de analogía, como si participaran de un aire libre propio del tiempo, de un espíritu del tiempo". Cf. DELEUZE, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", dins CHATELET, F. (dir), *Historia de la filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, vol. IV, pp. 567-568.

51. Cf. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1991 (21a ed). Cf. pp. 331-333, on l'autor ens presenta a Kant com el demiürg de la noció d'*home*, en plantejar-se la qüestió neuràlgica de què és l'*home*: *was ist der Mensch?*. Amb una seguretat impertorbable en el propi punt de vista, Foucault, lluita provocativament contra tota postura humanista. Heus ací un fragment altament displicent: "A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad (...), a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica" (p. 333).

52. Cf. Ibídem, pp. 373-374. Ara, doncs, la categoria o noció fonamental no és l'èsser sinó la *relació*, no és el subjecte sinó l'*estructura*. Com passa amb una baralla de cartes, o amb les peces d'un joc d'escacs, i com succeeix amb els ens lingüístics, matemàtics o geomètrics, els homes no tenen significats i no existeixen fora de les relacions: són *formes*, no pas substàncies. Els elements d'una estructura només tenen un sentit de "posició" o topològic. El sentit és un resultat d'una "combinació" d'elements, un efecte d'òptica, de llenguatge, de posició. Com fa notar Deleuze, "el estructuralisme no debe nada a Albert Camus, pero sí mucho a Lewis Carroll" (cf. o. c. a la nota 50, p. 574). Pensar és llençar uns daus.

53. No és estrany que Jean Lacroix escrivís, el 1962, que Lévi-Strauss "estava a punt de donar lloc a l'únic materialisme conseqüent del nostre temps, a l'única filosofia rigorosament atea" (sobre aquest ateisme denunciat per Lacroix: cf. BLANQUART, P., "Ateísmo y estructuralismo", dins GIRARDI, G., *El ateísmo contemporáneo*, Madrid, Cristiandad, 1972, vol. II, cap. X, pp. 477-501).

54. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, Sal Terrae, 1983 (Punto Límite, 17).

55. El conductisme ja s'havia anticipat al rebuig estructuralista de les ciències humanes i de l'*home-subjecte* tot explicant el jo o *self* dient que "es simplemente un recurso para representar un sistema de respuestas funcionalmente unificado". Cf. SKINNER, B. F., *Ciencia y conducta humana*, Barcelona, 1986 (l'original és del 1953!), p. 311.

56. L'antropologia cibernètica considera que el subjecte (humà) no és sinó un objecte i que hi ha objectes que poden funcionar com a subjectes (artificials). Ara bé, els eufòrics pronòstics que en els anys cinquanta es feien sobre els imminents progressos de la intel·ligència artificial avui donen lloc a un cert realisme no exempt d'escepticisme. Cf. KURZWELL, R., "¿Qué es en definitiva la inteligencia artificial?", dins *Diálogo Filosófico* (1988), pp. 24-40; SANZ PASCUAL, J., "¿Es posible la inteligencia artificial?", dins Ibídem, pp. 56-71.

57. El reduccionisme biològic proposa la reintegració d'allò que és humà en la base biòtica, base de la qual mai no hauria d'haver-se separat. No és estrany que junt a l'estructuralisme i la seva aposta antihumanista vagin publicar-se en la mateixa àrea lingüística obres com les de Jacques Monod (*Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, París, Ed. du Seuil, 1970) i Edgar Morin (*El paradigma perdido, el paraíso olvidado*, Barcelona, Kairós, 1974), ampliant-se llur radi d'acció amb una nova disciplina, la "sociobiologia", creada i cultivada en l'àmbit científic anglosaxó (WILSON, E. O., *On Human Nature*, Cambridge 1978).

58. Cf. VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermeneutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987.

59. Cf. MARQUÈS, A., "Claus interpretatives del món que està venint", dins *Ars Brevis. Anuari de la Càtedra Ramon Llull* (1997) 151-168; íd., "El món cultural del cap del segle", dins *Documents d'Església* 32 (1998) 381-384. Aquest agut pensador també ha estudiat els aspectes irracionals de la mentalitat i sensibilitat *New Age* (cf. "New Age, una religiositat postmoderna", dins *Foc Nou*, octubre de 1998, pp. 19-28), de la mentalitat del desenvolupament personal (cf. "La ideologia del desenvolupament personal", dins *Qüestions de Vida Cristiana* (2002), núm 206, pp. 9-25) i de la mentalitat economicista actual (cf. "Per a una crítica filosòfica de l'economicisme", dins *Qüestions de Vida Cristiana* (2002), núm. 206, pp. 77-104).

60. Cf. LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1987; ROVIRA I BELLOSO, J. M., *Fe i cultura al nostre temps*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987 (Saurí, 83).

61. Uns coneguts versos de Borges fan: "No esperes que el rigor de tu cambio / que t'acabament se bifurca en otros / tendrá fin. Es de hierro tu destino [...]. Nada esperes. Ni siquiera / en el negro crepúsculo la fiera." Cf. BORGES, J. L., *Nueva antología personal*, Barcelona, Bruguera, 1980, p. 25. També: "Dios mueve al jugador y éste, la pieza / ¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza / de polvo y tiempo y sueño y agonías" (p. 17).

62. En el llenguatge col·loquial s'interpel·la a l'altre dient-li "body", "tronco". Podem també observar una transició del que és personal al que és zoològic en un vocabulari sovint massa somatitzat: "sorber el coco", "tenir morro", "fer el que em demana el cos". Avui dia no se sent gaire expressions corrents en altres temps, com ara "ànima innocent", "ànima càndida", "ànima de càntir", "ànima en pena", "amb l'ànima en un fil", "l'estimo amb tota l'ànima"... vocabulari certament animat.

63. DÍAZ, C., "Des-animada juventud", dins *Revista Católica Internacional. Communio* (1987), pp. 247-254.

64. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías*, o. c. a la nota 54, p. 206.

65. Cf. COLOMER, E., "Humanisme sense Déu", o. c. a la nota 4, p. 18.

66. Es tracta de la curiosa i utòpica hipòtesi de futur segons la qual en el moment en què l'home fos incapaç de dir la paraula "Déu", ni que fos per negar-lo, seria senyal que hauria deixat enrera la seva condició humana, hauria deixat de ser home, hauria dut a terme una evolució regressiva que l'hauria tornat a la seva primera condició: la d'animal destre. Cf. RAHNER, K., *Curso fundamental de la fe*, Barcelona, Herder, 1979, p. 69 ss.

67. "La presència de Déu constitueix inseparablement l'home com a persona. [...] La fe en Déu demana respectar tots i cadascun dels homes com un sagrament que no pot ser tocat". Cf. MOLTSMANN, J., *La dignidad humana*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 19.

68. Junt amb la proposta de D. Bonhoeffer, segons la qual el creient hauria de viure avui *quasi Deus non daretur*, com si Déu no existís –per tal de fugir del famós "Déu tapaforsats" que tan sovint ha estat emprat per a justificar les nostres impotències o covardies– hi hauria la proposta contrària de J. Ratzinger, que Colomer té per molt pertinent i que consistiria en què àdhuc l'escèptic i l'agnòstic haurien de viure *quasi Deus daretur*, com si Déu existís. Cf. RATZINGER, J., "Más allá de la muerte", dins *Selecciones de Teología*, 13 (1974) p. 210 ss.

69. Un gran creient de casa nostra feia aquest raonament: "L'acceptació d'una causa i d'un origen misteriosos (teisme) resulta per a mi més raonable i em satisfà més que no pas l'admissió d'una misteriosa absència de causa i d'origen (ateisme), o que l'afirmació, igualment misteriosa, d'una necessària i insuperable ignorància de qualsevol causa i de qualsevol origen (agnosticisme) [...]. Ve a ésser el que afirmava el meu inoblidable amic E. Mounier: "L'Absurd és absurd". Per dir-ho amb paraules d'un altre gran amic meu, J. M. Capdevila, em sento inclinat a preferir els Misteris de Llum als Misteris de Tenebres. És, per tant, *la Raó mateixa i no pas la Fe total sola, la que*, posat a decidir sobre el fonament de la Realitat, *em decideix a admetre una misteriosa però positiva Existència Absoluta*, i defugir l'admissió d'una buidor caòtica que seria, si més no, igualment misteriosa". Cf. SERRAHIMA, M., *El fet de creure*, Barcelona, Edicions 62, 1967, p. 27. Els subratllats són nostres.

70. Cf. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984, p. 11.

71. Suposem que, exasperat pel ràpid increment de la incredulitat, Déu decidís donar un signe inequívoc de la seva existència. Què podria fer? "Res", respon Kolakowski. I no per manca de la suficient capacitat testimonial, sinó perquè nosaltres no tenim la suficient capacitat interpretativa per a discernir apodípticament la seva presència des de la pura racionalitat. La més alta gesta de la divina omnipotència no és crear el món *ex nihilo*, sinó crear un ésser capaç de negar lliurament el seu creador. Cf. KOLAKOWSKY, L., *Si Dios no existe...*, o. c. a la nota 21, p. 77 ss.

72. La primera gran crítica a les tesis epistemològiques del Cercle de Viena prové de Karl Popper, creador del "racionalisme crític". Segons Popper, la ciència ha de cercar, no verificacions, sinó "constatacions crucials" que sotmetin a prova la solidesa dels enunciats científics. I

això, perquè mai no serà possible de demostrar la veritat de aitals enunciats o teories. Sí serà possible, en canvi, demostrar llur falsedat. Cf. POPPER, K., *La lògica de la investigació científica*, Barcelona, Laia, 1985 (original anglès de 1959). Una altra fita important en la crítica de l'epistemologia positivista és Thomas S. Kuhn. Segons aquest autor, en la història del pensament científic hi ha diversos "paradigmes" i la competència entre ells no depèn *només* d'arguments lògics o empírics, sinó *també* mitjançant decisions que tenen molt a veure amb la sociologia o àdhuc amb la psicologia de la comunitat científica. Cf. KUHN, Th. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975. Com era previsible, al racionalisme popperia no li va agradar res el decisionisme kuhnià, car aquest semblava una forma d'irracionalitat. El caos i l'anarquia conceptual en la racionalitat científica vindria, però, de l'atac propugnat per Paul Feyerabend amb el seu famós "tot val". Cf. FEYERABEND, P., *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 1986. Contra aquest estar ineluctablement lliurats al "tot val" de Feyerabend, tan típic del pensament més radicalment postmodern, vegi's una defensa de la possibilitat de fonamentar últimament uns principis teòrics i pràctics, tot seguint Apel i Habermas: cf. MARQUÉS, A., *Coneixement i decisió*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996; íd., "Sobre la llibertat i el determinisme", dins *Qüestions de Vida Cristiana* (1999), núm. 194, pp. 9-27.

73. Cf. MIRANDA, J. P., *Apelo a la razón*, Salamanca, Sígueme, 1988.

74. "Más allá del apasionante problema de la explicación científica del mundo, de esa fascinante reconstrucción matemática cada vez más unitaria de los aspectos medibles y observables del cosmos que la ciencia ha desarrollado con éxito espectacular desde hace más de dos siglos, el viejo problema metafísico y religioso del fundamento y del sentido último de todo conserva para el hombre profundo toda su vigencia. Y es ahí donde se sitúa la pregunta humana por Dios". Cf. COLOMER, E., "El fundamento y el sentido del mundo", dins *La Vanguardia* (25 i 26 de desembre de 1988, p. 47).

75. Cf. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984, p. 263. Aquest filòsof *realista* ja havia indicat que la racionalitat científica s'hauria d'obrir a la racionalitat filosòfica i viceversa: cf. íd., *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987 (9a edició), p. 89 ss. ("Ciencia y realidad") y p. 291 ss. ("La idea de naturaleza: la nueva física").

76. Cf. COLOMER, E., "Racionalitat i Transcendència, avui", o. c. a la nota 49, apartat V: "La racionalitat de l'afirmació cristiana de la Transcendència", pp. 145-149.

77. Com a mostra d'aquesta primera convicció trobem aquestes paraules textuales seves: "la nostra cultura és històricament un humanisme religiosament fonamentat, d'arrels greco-cristianes, on el moment humanista guarda la religió de les seves temptacions totalitàries i irracionals i el moment religiós guarda l'humanisme de cloure's sobre ell mateix en l'autosatisfacció i la ceguesa, enfront de les forces de violència i mort que hi ha en l'home". Cf. Íbidem, p. 149.

78. "És difícil definir una noció tan complexa i escorredissa com la de "sentit". Podríem dir que és allò que fa que una cosa valgui la pena i pugui ser afirmada com a no absurda. En qualsevol cas, és en l'horitzó del sentit que sorgeix la qüestió de Déu". Cf. Íbidem, p. 146.

79. "Cal que quedi ben clar que l'arrel de l'afirmació creient de la Transcendència no és cap mena de por, ni tan sols la por del nihilisme, sinó *l'exigència de sentit* que hi ha en l'home". Cf. *Ibidem*, p. 145.

80. Des d'antic han sorgit "teodicees"; o intents de mostrar com poden sostenir-se alhora la omnipotència i bondat de Déu i la realitat del mal que experimentem. El professor de Teologia Fonamental a la Facultat de Teologia Catòlica de la Universitat de Munic, el laic Armin Kreiner, en un llibre intitulat *Gott im Leid* (Déu en el dolor) ha volgut revisar les diferents formes històriques que ha pres la teodicea, remarcant els seus valors i limitacions: les que tendeixen a la *reductio in mysterium* del problema del mal (des de Job fins a Rahner, quan afirma que la "incomprensibilitat del sofriment és un fragment de la incomprensibilitat de Déu"); les que postulen un dualisme bàsic (sigui en formes mitològiques dels gnosticismes i maniqueïsmes, sigui en formes més subtils com les de la tradició platònica); les teodicees clàssiques que consideren el mal com a simple *privatio boni*; les de tradició cristiana que expliquen el mal com a *poena peccati*; les consideracions actuals del mal com a necessitat inherent a una creació finita; i les noves perspectives ofertes per les teodicees "pràxiques", polítiques i de l'alliberament (segons les quals el que cal no és explicar el mal sinó combatre'l). Tots els intents de teodicea s'enfronten inevitablement amb les qüestions relatives a la llibertat de l'home i a la seva compatibilitat amb la omnipotència de Déu. Altres qüestions són les que fan referència a les distincions entre mal físic o natural i mal moral, la funció del mal en la maduració i realització humana, etc. Kreiner estudia minuciosament aquests aspectes, en diàleg crític amb els autors clàssics i moderns que han tractat aquests temes, donant constància de l'estat de la qüestió, en realitat bastant insatisfactori. La seva conclusió (p. 346 de la versió italiana) és que "si la teodicea és una batalla que es lluita en el pla teòric-argumentatiu com a intent d'assegurar la coherència de la fe teïsta, el cert és que, en un món ple de sofriment, la fe en Déu no es funda únicament en la compatibilitat racional entre el concepte de Déu i la experiència del dolor" sinó en altres experiències molt pregones. Cf. KREINER, A., *Dio nel dolore. Sulla validità degli argomenti della teodicea*, Brescia, Queriniana, 2000 (Biblioteca di teologia contemporanea, 113).

81. "El misteri, tal com el concep la fe no és efectivament l'irracional, sinó la pregonesa de la raó creadora de Déu. *En el principi existia el Logos* (Jo 1,1). La primera paraula de la fe diu, doncs: tot el que existeix és en el seu origen raonable, perquè prové de la raó creadora de Déu". Cf. COLOMER, E., "Racionalitat i Transcendència, avui", o. c. a la nota 49, p. 147.

82. El que ens cal és acceptar la nostra condició humana amb totes les seves implicacions i exigències. I la nostra condició és la pròpia d'uns éssers *contingents*. Doncs bé, davant aital contingència "només hi ha dues opcions: o Déu o l'absurd". Cf. *Ibidem*, p. 147. Vegi's també la nota 20 del present estudi.

83. L'esperança en la vida eterna, per exemple, no aparta el creient de la lluita per altres esperances tangibles, al contrari, li ofereix més forces per a aital comesa.

84. Cf. DE LUBAC, H., *El drama del humanisme ateo*, Madrid, Encuentro, 1990 (original francès de 1943).

85. Així doncs, si ho mirem des del pla ètic, el creient no s'allibera de cap de les maneres de la recerca i de la responsabilitat personal. Això sí, viu senzillament com a voluntat de Déu, en qualitat de fill de Déu, allò que l'home descobreix en la seva experiència humana com a normes i valors ètics absoluts. És a dir, les coses no són bones perquè Déu les vol, sinó que Déu les vol perquè són bones. El creient, per tant, lluita, treballa i pateix com qualsevol altra persona, però amb esperança i sentit.

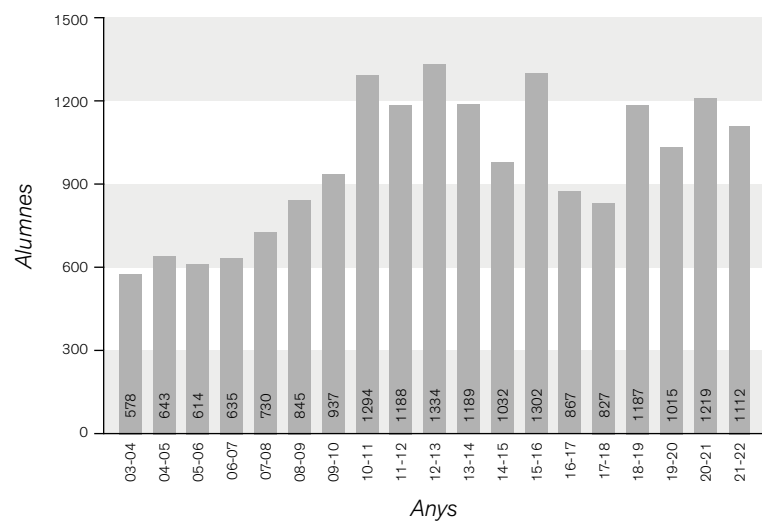
86. Un d'aquests testimonis afirmava: "Pero, de entre estos recuerdos familiares que ahora evoca en mí su figura, destaca la fuerza y el gusto con que se reía. Su potente y hermosa voz se transformaba en una también potente y sonora risa en la que se veía a todo el hombre, sin pliegues, sin recovecos; se veía a una persona noble y limpia, sencilla y con esa ingenuidad entrañable de los niños que sólo los grandes hombres saben mantener hasta el final de sus días". Cf. MONTSERRAT, J., "Eusebio Colomer. *In Memoriam*", dins *Pensamiento* 54 (1998) 337.

87. *Homo sum: humani nihil a me alienum puto*. Cf. TERENCEI, *Heautontimorumenos* 77, dins LOMBARD, J., *Aurea dicta. Paraules de l'antiga saviesa*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1960, p.25.

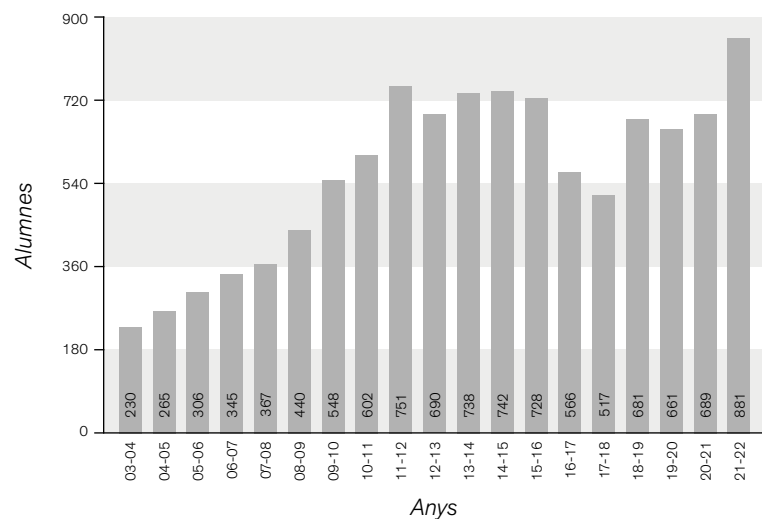


Annex:
Dades de l'Institut

Alumnes matriculats



Alumnes matriculats a teologia per Internet



Alumnes diplomats i batxillers en ciències religioses

Anys	Alumnes
97-98	29
98-99	26
99-00	58
00-01	38
01-02	36
02-03	40
03-04	41
04-05	45
05-06	42
06-07	50
07-08	44
08-09	41
09-10	37
10-11	20
11-12	54
12-13	22/3*
13-14	25/2*/1*
14-15	24/11*/6**
15-16	3/7*/8**
16-17	1/13*/9**
17-18	8*/5**
18-19	5/1**
19-20	4/8**
20-21	3*/5**
21-22	9*/4**

* Alumnes que han cursat els estudis de Batxillerat en Ciències Religioses

** Alumnes que han cursat els estudis de Batxillerat/ Grau en Ciències Religioses

Alumnes llicenciats en ciències religioses

Anys	Alumnes
99-00	4
00-01	9
01-02	4
02-03	8
03-04	5
04-05	9
05-06	18
06-07	19
07-08	12
08-09	12
09-10	10
10-11	5
11-12	5
12-13	6
13-14	7
14-15	5
15-16	5
16-17	4
17-18	8
18-19	6
19-20	8
20-21	4
21-22	4

Alumnes. Estudis Reglats Presencials (curs 21-22)

Batxillerat	40
Llicenciatura	9
Sant Feliu (Sant Boi)	2

Alumnes. Extensió Universitària (curs 21-22)

Formació permanent per a mestres i professors	141
Cursos per a funcionaris (DGAR)	160
Setmana Bíblica (centreamèrica)	75
Escola Teologia del Maresme	60
Curso de Treinamento Bíblico (Brasil)	68
III Espacio Verano Sur (Andalusia)	55
DIM (Diàleg Interreligiós Monàstic)	38
Prova per a més grans de 45 anys	4

Alumnes. Estudis Reglats Virtual (curs 21-22)

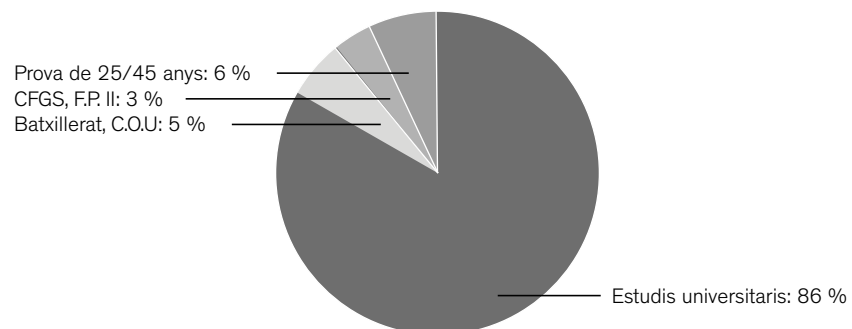
Batxillerat	266
Llicenciatura	33
C.B. Bíblia	5
C.B. Bíblia (CMF)	56
C.B. Fet Religiós	1
DECA Primària	26
DECA Secundària	30
DECA Euskera	3
Màster URL- ISCREB	7
Diploma en Mitologia i Simbologia	23
Escola de Llengües Clàssiques	16

Total alumnes (curs 21-22)

Total d'alumnes presencials	51
Total d'alumnes virtuals	466
Barrejats	6
Total d'extensió universitària	601
TOTAL	1.112

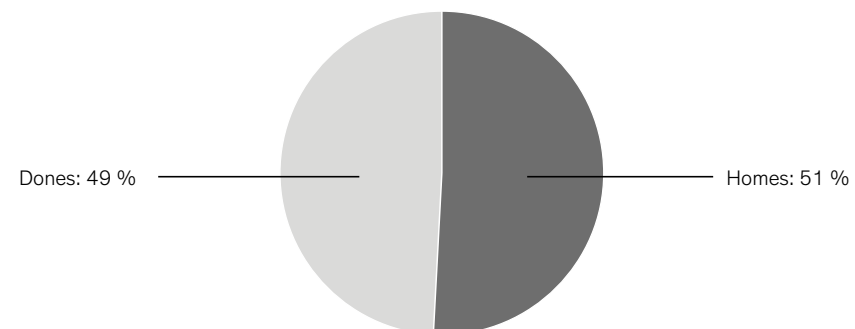
Estudis cursats (curs 21-22)

Iscreb presencial



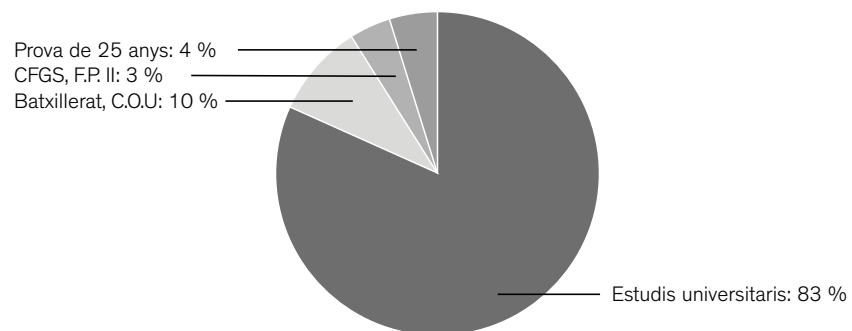
Distribució per sexe (curs 21-22)

Iscreb presencial



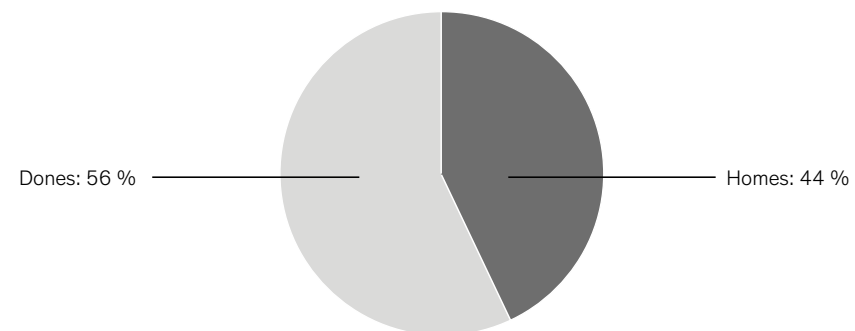
Estudis cursats (curs 21-22)

Iscreb virtual



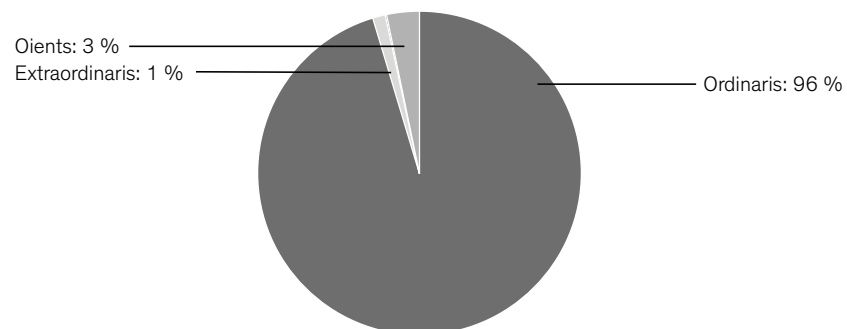
Distribució per sexe (curs 21-22)

Iscreb virtual



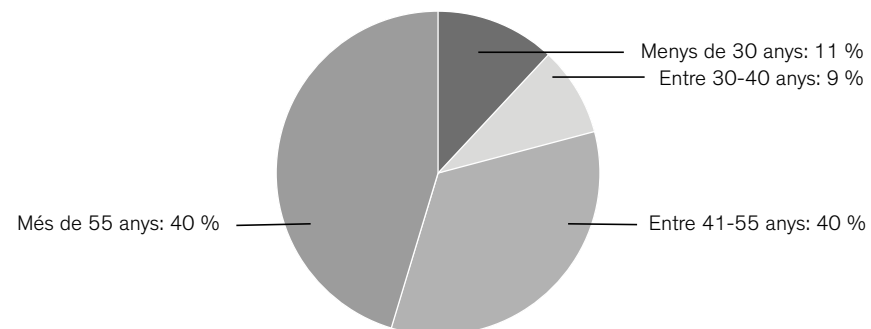
Tipus d'alumnes (curs 21-22)

Iscreb presencial



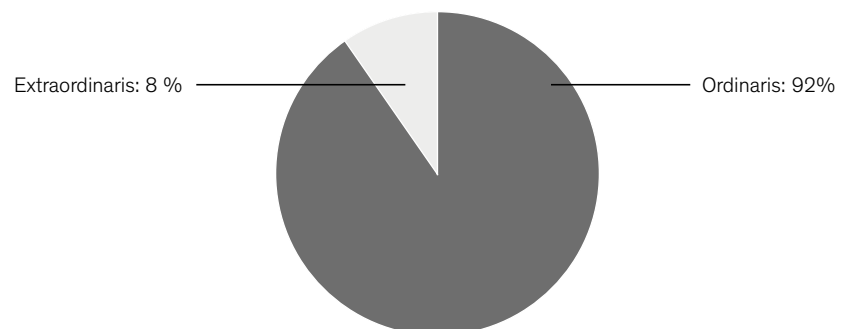
Distribució per edats (curs 21-22)

Iscreb presencial



Tipus d'alumnes (curs 21-22)

Iscreb virtual



Distribució per edats (curs 21-22)

Iscreb virtual

