

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 4. Any 2022

ARTICLES

- 10 PER UNA INTRODUCCIÓ
A LA PSICOLOGIA DE LA RELIGIÓ
Mario Aletti
- 37 SIGNOS DE UNA
ESPIRITUALIDAD LAICA.
ANÁLISIS SIMBÓLICO
DE TEXTOS RELIGIOSOS:
EN EL MARCO DE LA EPISTEMOLOGÍA
AXIOLÓGICA DE MARIAÀ CORBÍ
José Manuel Bobadilla Gómez
- 58 LA BARBARIE, LA VIDA Y
EL ARTE. UNA MEDITACIÓN
TEOLÓGICA SOBRE
LA FENOMENOLOGÍA RADICAL
DE HENRY
Miguel García-Baró
- 85 EL FUNCIONAMIENTO
PSICOLÓGICO
DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL:
DESPOSESIÓN Y
TRANSFORMACIÓN
Francesc Grané
- 98 BANALITAT DEL MAL /
BANALITAT DEL BÉ
Josep Hereu i Bohigas
- 109 QUAN EL QUE ES VEU NO ÉS EL
MÉS IMPORTANT. XI ASSEMBLEA
DEL CONSELL MUNDIAL
D'ESGLÉSIES. KARLSRUHE
(ALEMANYA) 2022: «L'AMOR
DE CRIST PORTA EL MÓN A LA
RECONCILIACIÓ I LA UNITAT»
Antoni Matabosch
- 124 L'ARBRE DESARRELAT.
ELS VINCLES ESTRONCATS
ENTRE EUROPA I EL CRISTIANISME
Jordi Saura Matallana
- 146 FONAMENTALISME ENCRIPAT:
LA BÍBLIA, DEL LITERALISME A
LA MAIÈUTICA HISTÒRICA
Andrés Torres Queiruga
- 158 LA LLEGENDA DEL GÓLEM
I LA INTEL·LIGÈNCIA ARTIFICIAL
Joan Albert Vicens

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 4. Any 2022

[is]creb
Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 4. Any 2022

DIRECCIÓ

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

CONSELL DE REDACCIÓ

Dr. Antoni Bosch-Veciana
Dr. Ricard Casadesús
Llic. Núria Caum i Aregay
Dr. Francesc-Xavier Marín i Torner
Llic. Lucia Montobbio i Campa
Dr. Antoni Pou i Muntaner
Dr. Miquel Tresserras i Majó

COMITÈ CIENTÍFIC

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

CAP DE REDACCIÓ I COMUNICACIÓ

Llic. Lucia Montobbio i Campa

DISSENY I COMPOSICIÓ

Juliano Ruiz

TRACTAMENT DE TEXTOS

Correccions: Susanna Esquerdo
Traduccions: Chesca Guim,
Carla Liébana,
Àngel Mestres

IMPRESSIÓ

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

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

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

[is]creb

Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona

Photo by Blickpixel on Pixabay

ÍNDEX

ARTICLES

- 10 PER UNA INTRODUCCIÓ A LA PSICOLOGIA DE LA RELIGIÓ
Mario Aletti
- 37 SIGNOS DE UNA ESPIRITUALIDAD LAICA. ANÁLISIS SIMBÓLICO DE TEXTOS RELIGIOSOS: EN EL MARCO DE LA EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA DE MARIÀ CORBÍ
José Manuel Bobadilla Gómez
- 58 LA BARBARIE, LA VIDA Y EL ARTE. UNA MEDITACIÓN TEOLÓGICA SOBRE LA FENOMENOLOGÍA RADICAL DE HENRY
Miguel García-Baró
- 85 EL FUNCIONAMIENTO PSICOLÓGICO DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL: DESPOSESIÓN Y TRANSFORMACIÓN
Francesc Grané
- 98 BANALITAT DEL MAL / BANALITAT DEL BÉ
Josep Hereu i Bohigas
- 109 QUAN EL QUE ES VEU NO ÉS EL MÉS IMPORTANT. XI ASSEMBLEA DEL CONSELL MUNDIAL D'ESGLÉSIES. KARLSRUHE (ALEMANYA) 2022: «L'AMOR DE CRIST PORTA EL MÓN A LA RECONCILIACIÓ I LA UNITAT»
Antoni Matabosch
- 124 L'ARBRE DESARRELAT. ELS VINCLES ESTRONCATS ENTRE EUROPA I EL CRISTIANISME
Jordi Saura Matallana
- 146 FONAMENTALISME ENCRIPAT: LA BÍBLIA, DEL LITERALISME A LA MAIÈUTICA HISTÒRICA
Andrés Torres Queiruga
- 158 LA LLEGENDA DEL GÓLEM I LA INTEL·LIGÈNCIA ARTIFICIAL
Joan Albert Vicens

RECENSIONES

- 186 Las anclas en el cielo. La infraestructura metafísica de la vida humana
Marc Mercadé Serra
- 188 Kant y el cristianismo
Abel Jiménez
- 191 El futuro del pasado religioso
Juan Manuel Cincunegui
- 193 Ética de la ecología integral
Ester Busquets Alibés
- 196 La gravetat i la gràcia
Josep Otón
- 198 Veig Satanàs caure com el llamp
Xavier Garcia-Duran
- 201 El text i els seus contextos. Reflexions sobre l'exegesi bíblica
Rosa Maria Boixareu Vilaplana
- NOTES BIBLIOGRÀFIQUES**
- 206 Escrits sobre la filosofia catalana
Andreu Grau i Arau
- POLÍTIQUES EDITORIALS**

EDITORIAL

Teniu a les mans el quart número de la revista Horitzó. Revista de Ciències de la Religió, publicació anual de caràcter interdisciplinari de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB). És una revista que vol aportar elements per a la reflexió a l'entorn del fet religiós i la seva incidència en la cultura, sobretot des d'una perspectiva acadèmica.

El nostre horitzó segueix ennegrit per la guerra... Aquests darrers mesos som testimonis de com la crisi econòmica i també l'ecològica posen en perill moltes vides. Ens trobem davant reptes ingents que interpel·len la nostra cultura global i que, en darrera instància, ens plantegen la pregunta sobre què vol dir viure i de com la vida pot ser possible per a tots, també per a la nostra casa comuna que és el planeta.

La revista vol ser una invitació al diàleg amb tots els lectors per cercar camins, per repensar algunes d'aquestes qüestions que tenim plantejades. Com ens situem davant la tecnologia? L'antiga llegenda jueva del gólem pot adquirir una actualitat insospitada. Ens podem deixar il·luminar per la reflexió de Michel Henry sobre la barbàrie, l'art i la vida des d'una perspectiva fenomenològica. Ens demanarem no només per si podem parlar de la banalitat del mal sinó si també és possible parlar de la banalitat del bé que es desplega en contextos vitals límits i quina significació té per a la nostra existència. Podrem repensar com Europa es relaciona amb els seus orígens cristians i com això la configura. Igualment podrem conèixer els camins de diàleg i enriquiment que ha anat dibuixant la darrera assemblea del Consell Mundial de les Esglésies a Karlsruhe. D'altra banda, pel que fa al diàleg a l'entorn de la dimensió espiritual i religiosa de forma més específica, ens demanarem pel funcionament psicològic de l'experiència espiritual i com aquest s'il·lumina des de les categories de la desposseïció i la transformació. També ens demanarem per les implicacions de la dissolució del concepte de transcendent en la noció d'autotranscendència en la comprensió del fet religiós. Podrem reflexionar sobre com viure la dimensió espiritual al marge de les religions, creences o déus. En un altre ordre de coses, davant la lectura sovint fonamentalista de l'Escriptura, copsarem els horitzons que s'albiren fent-ne una lectura maièutica. Finalment, oferim una sèrie de recensions que ens posen en contacte amb algunes de les publicacions recents més interessants del nostre àmbit de coneixement.

De ben segur que totes aquestes reflexions poden eixamplar i enriquir el nostre horitzó vital. Agraïm a tots els autors la seva col·laboració, com també al consell de redacció que, amb la seva implicació a fons perdut, ha fet possible aquest quart número de la revista.

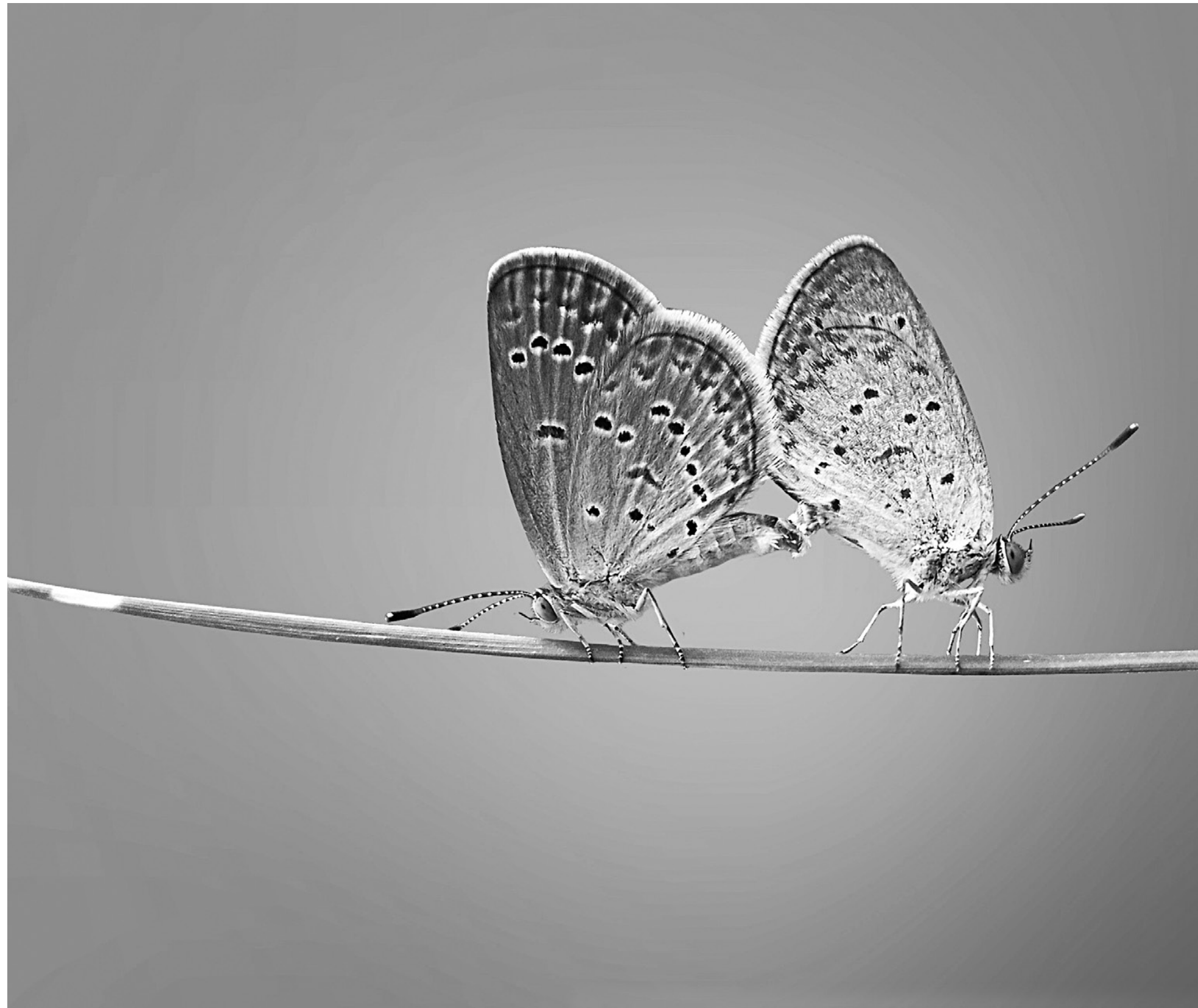


Photo by Abdul Momin on Pixabay

PER UNA INTRODUCCIÓ A LA PSICOLOGIA DE LA RELIGIÓ

Mario Aletti
mario.aletti@gmail.com
Universitat Catòlica - Milà

RESUM: La psicologia de la religió és una branca específica de la psicologia que investiga, amb mètodes i eines psicològiques, la *religiositat* entesa com la dimensió subjectiva i personal de la religió institucional. Un model genètic estructural mostra que la religiositat és una *experiència psicorelacional*, que respon a la necessitat humana de donar un sentit a l'existència, que es caracteritza pel recurs a allò Transcendent com a font de sentit últim i totalitzador, i que es concreta en diferents determinacions socioculturals i en una multiplicitat d'expressions individuals. La progressiva dissolució del concepte de transcendent en la vaga noció d'«autotranscendència» dels límits existencials induïx una desconstrucció psicologista de la «religió» vers una '*espiritualitat*' genèrica, especialment en la literatura anglòfona, polisemàntica i conceptualment ambigua. La rellevància del llenguatge religiós com a expressió d'una relació amb un «Déu fiable», subratllada en diverses ocasions, troba una expressió articulada en les observacions de la psicologia de la religió «a la llum de la psicoanàlisi».

PARAULES CLAU: Psicologia, religiositat, transcendent, psicoanàlisi

ABSTRACT: The psychology of religion is a branch of psychology that investigates *religiosity* through psychological methods and tools. The concept of religiosity is broadly defined as institutional religion's subjective and personal dimension. A genetic structural model shows that religiosity is a *relational psychic experience* that responds to the human search for meaning through varied sociocultural determinations and a wide range of individual expression and with the Transcendent as the ultimate and all-encompassing source of meaning. Over the years, the progressive dilution of the concept of Transcendent into that of 'self-transcendence' –limited to its existential boundaries– has led to deconstructing of 'religion' in favour of the more generic notion of '*spirituality*'. This is particularly common within Anglophone literature, which has rendered this concept polysemantic and conceptually ambiguous. The article highlights the relevance of the religious language as an expression of a relationship with a 'reliable God' through means of the psychology of religion and interpreted in the light of psychoanalysis.

KEYWORDS: Psychology, religiosity, transcendent, psychoanalysis

Un episodi, una qüestió

A finals dels anys seixanta del segle passat, mentre era un jove estudiant universitari, vaig treballar també com a educador en un reformatori, un centre de reeducació per a adolescents amb problemes amb la justícia penal. Cada dia, de bon matí, un capellà solia venir a fer un petit discurs als nois, reunits a l'església. Un dia, el capellà intentava explicar a aquells joves mig adormits i distrets que Déu estima tothom. «Déu us estima a tots, Ell us estima; ben bé com un pare». En aquell moment, enmig del silenci general, es va sentir la veu d'un nen: «Tot són mentides!», i va continuar: «És tot hipocresia. Déu com a Pare! Us ho dic jo. El meu pare va matar la meva mare d'una pallissa [...] porta la meva germana cada dia a prostituir-se. A mi, no em vol veure més per casa [...] Si aquest és el vostre Déu, mira, ja us el podeu quedar!». La sorpresa va ser general. I les respostes que va donar el capellà i altres educadors eren, d'alguna manera, trivials, basades en la pedagogia religiosa normal. El llenguatge religiós sobre Déu és un llenguatge simbòlic i antropomòrfic. El concepte de Déu Pare no es refereix al pare real sinó a la figura simbòlica del pare... i així successivament.

Fins i tot per a mi no era difícil de trobar una justificació en els esquemes culturals dels estudis universitaris que seguia, de pedagogia i de filosofia del llenguatge i lingüística aplicada. Però l'episodi, en la seva immediatesa, em presentava, d'una manera dramàtica i clara, la qüestió del llenguatge religiós i de l'experiència religiosa que troba, en el llenguatge, expressió i possibilitat de comunicació i transmissió, sense oblidar el problema teològic de la correspondència entre el llenguatge sobre Déu i la realitat de Déu. L'objecció d'aquell noi plantejava un interrogant que no només era de tipus pedagogicoreligiós sinó, en el fons, gnoseològic, epistemològic i urgentment psicològic: quan l'home diu Déu, què diu realment? Aquest interrogant va encetar el meu interès per la psicologia de la religió, i havia de constituir una perspectiva constant que encara avui guia les meves conjectures, hipòtesis i investigacions.

Quan l'home diu Déu...

Quan l'home diu Déu, què diu? I quan diu Déu pare? Aquí hi ha un bon punt de partida per a la psicologia de la religió; qüestió intrigant, plena d'implicacions i capaç d'activar vies de reflexió i recerca. El nom de Déu arriba a l'home des d'altres homes, a través de la cultura de l'entorn, la família i la societat. El creient, per la seva banda, sap que aquest nom també li ve de l'autorevelació de Déu. Però, fins i tot en aquest cas, el missatge, la crida, la Paraula, li arriba a través d'estructures i processos culturals i psíquics. La paraula amb què l'home diu Déu no ressona en el silenci d'altres paraules, ni d'altres parlants. Déu com a signe lingüístic en el joc del llenguatge religiós (és a dir, independentment de la seva realitat ontològica) té un referent significatiu determinat per la cultura circumdant que media i es reflecteix en els significats individuals. Cap experiència religiosa, ni tan sols mística, és pròpiament «im-mediata» –no mediada– ni des del punt de vista cultural, ni des del neurobiològic o psicodinàmic. La comprensió psicològica de la religiositat de l'individu no pot ignorar la religió com a fet cultural històricament determinat.

Així, per a cada individu, la figura simbòlica del «pare» se situa a la cruïlla on la línia diacrònica del *desenvolupament personal, individual*, identitari, en la qual s'ha produït la pròpia experiència d'un pare natural i terrenal, i la línia sincrònica de *l'horitzó històric i cultural* en què el significant «pare» troba el seu propi significat culturalment determinat. El creient, a més,

recull també una *ulterioritat* de sentit en la paternitat de Déu, tal com la revelen els textos sagrats i la Tradició religiosa, i també la història personal de la seva relació de fe.

L'estudi psicològic de la religió requereix coordinar els enfocaments de la psicologia cultural, la psicologia de la personalitat i la psicologia clínica. La perspectiva clínica, tal com s'entén aquí, no s'identifica ni es redueix a l'activitat psicoterapèutica, sinó que indica una manera de tenir cura i d'interessar-se pel tema que suposa el fet de romandre «inclinat» (del grec *clino*) sobre la dimensió personal del subjecte i seguir-ne els processos i desenvolupaments.

1. QUINA PSICOLOGIA, QUINA RELIGIÓ, QUINA INTERACCIÓ

En acceptar totes les aportacions que provenen de les diferents subdisciplines psicològiques, el psicòleg de la religió n'avalua la compatibilitat amb l'objecte concret, parant atenció tant en qualificar la psicologia com en respectar la religió (Aletti, 2012a; Aletti i Antonietti, 2015). Això implica la necessitat, d'una banda, de definir correctament l'objecte d'estudi, la religió com a relació amb allò Transcendent i, d'altra banda, de defensar l'enfocament psicològic, en tant que psicològic, del reduccionisme neurobiològic o de l'annexionisme psicosociològic.

Les definicions són importants: identifiquen, distingeixen, circumscriuen i separen, però juntes qualifiquen i protegeixen els objectes d'estudi, perfilant així tant l'especificitat de l'objecte com la de les diferents disciplines.

En el laberint polisèmic del llenguatge sobre allò «religiós» (religió, religiositat, sentit religiós, sagrat, experiència religiosa, espiritualitat; però també fonamentalisme, radicalisme, superstició...) la mateixa paraula s'utilitza per a indicar coses diferents, i, igualment sovint, s'utilitzen paraules diferents per a significar el mateix.

La religió és estudiada per diverses «ciències humanes»: sociologia, història, filosofia, antropologia... en una paraula, per un ampli ventall de disciplines que van des de la teologia fins a les ciències biològiques i evolucionistes. Què caracteritza la psicologia de la religió pel que fa a l'objecte, al mètode i a la formulació?

D'altra banda, la psicologia, que se centra en el funcionament psíquic, els processos del qual són substancialment estables i universals, es preocupa menys que altres ciències, com la sociologia per exemple, per trobar noves formulacions i categories per a interpretar el món contemporani en el seu esdevenir multiforme i continu. De fet, la sociologia en general, i per tant també la de la religió, es veu induïda, avui en dia, a dur a terme una *actualització* més aviat desenfrenada de reformulacions conceptuals (de vegades adornades amb noms brillantment suggeridors), donats els ràpids canvis de les formes fenomèniques del que sovint s'anomena espiritualitat. Només cal pensar en les moltes expressions que s'han posat ràpidament de moda i que han caigut en desús amb la mateixa rapidesa: «secularització», «dessecularització», «creure sense pertànyer», «religió invisible», «religiositat fluida», «supermercat del sagrat», «murmuri dels àngels», «diàspora religiosa», «religió del desencant», «religió del postteisme». S'hi entreveuen variacions específiques de categories utilitzades en la sociologia *mainstream*: societat postmoderna, hipermoderna, societat líquida, fluida, societat de la lleugeresa i la incertesa, societat del risc, etc.

En l'àmbit de les diferents subdisciplines psicològiques, la pregunta «quan l'home diu Déu Pare, què diu?» en realitat es podria articular encara més: quins processos neurobiològics,

quin *imprinting* relacional, quines representacions parentals, quins mètodes de vinculació, quins mecanismes projectius i defensius, quins aprenentatges culturals, quins condicionaments socials i educatius, quins processos cognitivoconductuals, quina narració autobiogràfica i la consegüent construcció del jo estan en joc? (Aletti, 2019a).

L'home viu la seva religiositat en un context específic institucionalitzat, amb creences, litúrgies, formes associatives i organitzatives concretes. L'estudi psicològic, encara que faci referència únicament a la interacció de la psique individual amb les manifestacions religioses culturals i històriques, no en pot prescindir.

La psicologia de la religió és aquella branca de la psicologia que investiga, amb paradigmes, mètodes i eines psicològiques, allò que hi ha de psíquic en la religió. L'aparent tautologia tendeix a subratllar que la psicologia de la religió pertany a l'esfera de les disciplines psicològiques, i l'adjectiu 'psíquic', aquí també té un valor restrictiu: el subratllat («allò que hi ha de psíquic») funciona per negació, *ad excludendum* i fa referència a la renúncia metodològica a pronunciaments sobre la veritat metafísica del pol objectal de la fe del creient. Els aspectes històrics, sociològics, evolutius, filosòfics, teològics, pedagògics i altres no són l'objecte directe de la psicologia de la religió. Encara que el psicòleg sigui conscient que, en l'home, tot té a veure amb la psique, res no és merament psicològic. L'home és un organisme biopsíquic (cos-cervellment) que està immers en una cultura, utilitza un llenguatge, s'insereix en un món de relacions: totes les condicions que el precedeixen i que orienten la seva individualitat personal. Això és cert per al llenguatge, per a l'art, per als sistemes filosòfics, no menys que per a la religió.

Naturalment, la psicologia de la religió no es pronuncia sobre l'existència real del pol objectal de la fe del creient i, per tant, sobre la veritat ontològica d'allò Transcendent. Busca la «veritat psicològica» del creient, és a dir, l'autenticitat del procés, adoptant una «neutralitat benèvola» respecte a l'objecte intencional de la religió, que mira de considerar des de la perspectiva del propi subjecte.

En primer lloc, val la pena repetir que la *psicologia de la religió* (en l'expressió sintètica en ús) és una *psicologia*.¹ El genitiu objectiu identifica la religió com una determinada conducta o comportament humà específic, un objecte adequat i propi d'investigació empírica, segons els paradigmes, criteris, mètodes i límits de la ciència psicològica. Certament, la psicologia de la religió no és una «psicologia religiosa», i és lluny de les connotacions confessionals, fins al punt que es pot dir que és una ciència atea, en el sentit privatiu (no negatiu) del terme.

D'altra banda, l'interès primordial del psicòleg de la religió no és el de conèixer la religió, sinó el de conèixer el funcionament de la psique en relació amb la religió (com es fa en relació amb altres activitats psicològiques individuals i col·lectives de l'home: treball, art, amor, política, esports). I tanmateix, no es pot estudiar la interacció individu-religió sense saber com la descriuen els 'experts' de la religió viscuda: creients, teòlegs, pastors (Aletti, 2020).

¹ Antoine Vergote, encara que investit *honoris causa* en diverses universitats d'arreu del món, va considerar especial la que li va atorgar la Facultat de Psicologia de la Universitat de Salamanca, l'any 2005, perquè en aquella ocasió la psicologia de la religió va ser reconeguda com una disciplina específicament psicològica en l'àmbit acadèmic. Resulta indicatiu, de bon principi, el text del *discurs d'agraïment* adreçat a les autoritats acadèmiques: «Aquesta celebració significa el vostre vistiplau acadèmic a la concepció de la religió que sempre he tingut... i dient psicologia *de la religió* (i no psicologia religiosa) pretenc accentuar la naturalesa de ciència objectiva que ha de tenir la psicologia com a ciència».

D'altra banda, conèixer no vol dir ni implica acceptar. El psicòleg no ha de ser necessàriament creient per a reconèixer que el terme «fe» és característic de la religió cristiana, i que per als cristians implica una relació específica amb un Déu personal. I, per tant, assenyalarà que mentre els no creients parlen dels creients com «els que creuen que Déu existeix», els cristians en canvi diuen més habitualment: «Crec en Déu» (confio, em confio a Déu i m'hi relaciono).

La trobada i el diàleg entre les dues competències (psicologia i teologia) i els seus representants és un requisit previ per a una bona psicologia empírica de la religió (Aletti, 2003). Això vol dir observar les persones reals, la religiositat que realment viu la gent corrent i requereix una recerca participativa, que no dubta a penetrar dins les religions: esglésies, sinagogues, mesquites. La psicologia de la religió necessita interactuar amb la teologia, reflex de l'experiència religiosa viscuda pel subjecte, per tal de poder definir el seu propi objecte; i, posteriorment, per a poder dur a terme qualsevol consideració relativa al contingut i criteris de l'experiència religiosa, com per exemple, si parlem d'ortodòxia o heterodòxia, de marginalitat o rellevància, de tendències fonamentalistes, fetitxistes, o màgiques.²

En realitat s'ha intentat construir una psicologia de la religió partint d'una hipòtesi sobre l'existència i l'acció real de Déu o d'assumir la revelació divina, que té lloc dins la història, com a criteri interpretatiu de la religió i també de la humanitat en general, amb el risc de derivar cap a una «psicoteologia» o una «teopsicologia»; això s'ha produït en els cercles cristians orientats a un *psicologia pastoral*, sobretot a Alemanya. Tanmateix, passa més sovint en els ambients de les esglésies evangèliques als EUA, en les *Divinity Schools* i en l'àmbit dels *Religious Studies*, o dins *Faculty of Divinity* on el fet de perseguir una «psicologia al servei dels pastors» mena a acceptar solucions pragmàtiques precipitades. En els darrers anys s'han produït intents similars en el món islàmic (també acadèmic i psicològic), quan s'assumeix l'islam com a font de la construcció de tot el coneixement, inclòs el científic. Des del punt de vista que presentem, una psicologia musulmana de la religió és quelcom ben diferent d'una psicologia de la religiositat musulmana, tan aliena com ho podria ser una «psicologia cristiana de la religió» o una «Cristoteràpia» respecte de la psicologia i de la psicoteràpia.

Sembla necessari tornar a les valuoses indicacions epistemològiques d'un pare fundador de la psicologia de la religió, Théodore Flournoy: l'exclusió metodològica inevitable d'allò transcendent (metafísic) no pot, en cap cas, ignorar el coeficient psicològic de transcendència que hi ha en el comportament del creient, que se sent 'interpel·lat' per la realitat religiosa (Flournoy, 1902, vegeu Aletti, 2021).³

² La teologia pot indicar a la investigació psicològica si l'experiència individual d'una persona està en consonància amb la religió a la qual es refereix intencionadament. En el diàleg entre les dues disciplines, hi trobem una suspicàcia que té el seu origen en la defensa gelosa del seu propi territori per part d'una o altra, però no menys dubtes desperta la necessitat d'una síntesi unificadora, que es manifesta com a psicoteologia o com a teopsicologia o, més recentment, com a neuroteologia. Entre els riscos de l'esmentat concordisme annexionista, cal assenyalar els dos extrems: d'una banda, l'elitisme epistemològic de la teologia i, de l'altra, el reduccionisme psicològic acompanyat de vegades d'atrinxeraments desdenyosos.

³ Theodore Flournoy, titular de la primera càtedra de Psicologia a Ginebra, va enunciar els principis fundacionals per a una psicologia de la religió, presentant en els assaigs sobre *Arxiu de Psicologia* (1902-1903), un rigor epistemològic i metodològic que encara avui es considera imprescindible. El mateix Flournoy, l'any 1909, en el 6è Congrés Mundial de Psicologia de Ginebra, va reafirmar els fonaments epistemològics de la disciplina, partint del primordial: l'exclusió metodològica d'allò transcendent com a objecte d'investigació. Tanmateix, aquest principi ha d'anar acompanyat de la necessitat de reconèixer el coeficient de transcendència: és a dir, el psicòleg ha de tenir present que la conducta del creient està animada per la convicció subjectiva que allò transcendent existeix i és, d'alguna manera, assolible. Aquesta perspectiva «fenomenològica» del mestre de Ginebra apareix per primer cop en una nota al títol del primer assaig «Els principis de la psicologia religiosa», on s'especifica «la denominació Psicologia religiosa no implica cap caràcter religiós o antireligiós; és una mera abreviatura per a la psicologia de la religió o dels fenòmens religiosos» (Flournoy, 1902).

D'altra banda, la psicologia no s'interessa per l'essència, l'origen o la veritat del contingut de la religió; ni per la seva història i funció en l'evolució de la humanitat. L'objecte propi de la psicologia de la religió és la *religiositat*, entesa en el sentit de la vivència religiosa de les persones observades, el front subjectiu de la religió institucional, tal com és rebuda pels individus en el seu entorn cultural i religiós. Es tracta, diria, de la reformulació autobiogràfica del discurs religiós institucional: conceptes, símbols, rituals (Aletti, 2018). Aquesta accepció psicològica del terme religiositat s'allunya de l'ús banal que el converteix en sinònim de «religiositat natural», d'un vague «sentiment religiós», independent de referents institucionals i experiències individuals, o que arrela en les fibres més íntimes de l'home com si aquest fos un *homo naturaliter religiosus*.

L'expressió *religiositat* per indicar l'assimilació subjectiva de la religió, la manera personal de viure la religió institucional, s'ha consolidat des de fa temps en la literatura psicològica italiana i espanyola (castellana) (Milanesi i Aletti, 1973, 1974), i ha estat utilitzada sense dubtar fins avui en els manuals de gairebé tots els estudiosos europeus (Devoti, 2018; Aletti, 2019a; de Paiva, 2022). A més, el terme ja era utilitzat habitualment pels sociòlegs a partir dels anys cinquanta.

Sovint es fa servir també *conducta religiosa* (Milanesi i Aletti, 1973, 1974) per a subratllar que la relació amb la religió implica la totalitat de la persona que la practica. D'altres, amb la mateixa intenció, han introduït el concepte de «actitud religiosa» (Vergote, 1966; Godin, 1966). Tots aquests autors subratllen la característica totalitzant i globalitzant de la religiositat, que deixa el seu senyal en tots els aspectes de la vida del creient. D'altra banda, cal ser conscients que la mera observació de conductes religioses individuals preses aïlladament com a discretes i juxtaposades al costat d'altres comportaments quotidians no capta el conjunt i el sentit, ni tan sols psicològic, de la religiositat.

La psicologia du a terme una relectura crítica dels fenòmens, processos i motivacions, conscients i inconscients, de la religiositat, amb l'objectiu de mostrar-ne el potencial, les ambivalències i les problemàtiques que representa per a la personalitat, a nivell individual i de grup. En aquest sentit, la perspectiva individual abraçarà, per exemple, aspectes cognitius, emocionals, relacionals i motivacionals, mentre que la perspectiva social copsarà els aspectes comunitaris i els aspectes compartits de la creença, del llenguatge, de la relació, de la pertinença, del culte, del comportament ètic i moral (Saroglou, 2014).

Pel que fa al mètode, resulta especialment apropiada una perspectiva *geneticoconstruccionista*, de naturalesa certament *psicodinàmica*, ja que no es neix religiós, sinó que se n'esdevé al llarg de la vida: iniciació, dubtes, crisis i els seus desenllaços (Vergote, 1993b; Rizzuto, 1979). D'altra banda, les persones religioses, d'alguna manera, són «iniciades», educades en una religió concreta incorporada en el seu context cultural. Per tant, és correcte subratllar que la psicologia estudia la *religiositat*, és a dir, de quina manera interactua la persona-individu amb la realitat religiosa circumdant.

La necessitat d'una *definició substantiva* (què és la religió) en comparació amb una de funcional (per a què serveix la religió) la senten d'una manera especial aquells estudiosos que argumenten que el caràcter distintiu de la disciplina implica la salvaguarda de l'objecte específic (Aletti i Antonietti, 2015). Per tant, superant debats acadèmics estèrils, hem de confiar en les persones i en la seva manera pràctica i observable empíricament de definir i viure la religió.

El factor discriminant que caracteritza la religiositat de la gent comuna consisteix en la relació (viscuda o suposada) amb allò Transcendent. Certament, hi ha alguns elements compartits

entre la religió i altres sistemes de valors o *meaning-system* (en el sentit de sistemes organitzats de valors personals i socials, ritus, llenguatges metafòrics, símbols i vivències emotives). Però considerar qualsevol sistema de valors, tant si es tracta de diners, sexe, higiene, art, etc., com a «religiós» i, en conseqüència, argumentar que cada individu és, d'una manera o altra, religiós, seria un mer deconstruccionisme conceptual. Per a Vergote (2006) és en aquest punt on sorgeix la distinció entre religió i espiritualitat i, dins de la religió, entre politeisme i monoteisme. L'espiritualitat filosòfica no és una religió, perquè el seu referent no és una persona divina, sinó una idea del diví, definida en un sentit intel·lectual: Bé, Ésser suprem, Origen. Els psicòlegs estudien les invariants estructurals i les variables individuals subjacents en una relació personal amb allò Transcendent.

2. L'ESTRUCTURA DINÀMICA DE LA RELIGIOSITAT

Analitzant la complexa estructura psicològica de la religiositat, he proposat (Aletti, 1992; 2012b) una descripció genéticoestructural articulada en quatre components, que es poden representar com a anells concèntrics, cada cop més propers a l'especificitat de la definició. Per descomptat, els quatre components que es presenten aquí en paràgrafs separats estan simultàniament presents i interconnectats en la vivència real del creient. Un resum d'aquests components podria ser el següent: (1) la religiositat és una vivència psíquica-relacional, (2) que respon a la necessitat humana de donar un sentit a l'existència... (3) que es caracteritza pel recurs a allò Transcendent com a font de sentit últim i totalitzador, i que es concreta en diferents determinacions socioculturals i en una multiplicitat d'expressions individuals.

2.1. La religiositat és una experiència psíquica relacional que implica la totalitat de la persona

Lluny del reduccionisme cognitiu i conductual i de les qüestions merament intel·lectuals i conscients, l'experiència religiosa fa referència al món dels afectes i de les relacions interpersonals.⁴

Penseu en la diferència entre les expressions «Jo crec *que* Déu...» i «Jo crec *en* Déu». «Crec que Déu totpoderós, creador i senyor...» defineix la fe a través del seu objecte de coneixement, no revela l'actitud personal d'aquell creient que diu «jo confio, em confio a Déu». Com a experiència emocional-afectiva, es refereix a aquest vincle (que la *re-ligio* indica ja des del seu nom mateix) que és una relació personal entre un jo i un tu; intencionadament orientat vers el reconeixement d'un altre, que en les religions monoteistes abrahàmiques es presenta com a Persona i com a Pare. Com per a qualsevol relació interhumana, resulta decisiva la incidència de les vivències en relació amb les figures parentals (pare i mare) en el seu significat simbòlic que, conjuntament, orienten al llarg de la vida, «el naixement del Déu vivent» (Rizzuto, 1979) i «el naixement de l'home creient» (Aletti, 2017).

⁴ Un risc de part del món psicològic, incloses les Facultats de Psicologia, és el de perdre l'originalitat d'allò psíquic. La tendència a reduir allò psíquic a allò neurobiològic no deixa lloc a les accions psíquiques pròpies del subjecte: el desig i la manca, que s'expressen, per exemple, en l'experiència estètica, l'erotisme, la religió (Aletti, 2019b). Les disciplines filosòfiques, per la seva banda, corren el risc de reduir l'home a la seva dimensió racional i argumentativa, negant l'arrelament inconscient del pensament en els afectes, els desitjos i, en definitiva, en les pulsions, que són mediacions entre allò biològic (l'instint) i allò cultural (llenguatge, ordre simbòlic).

Si bé el caràcter relacional és un element constitutiu de la conducta religiosa, sorgeixen dubtes entorn de qualsevol intent d'identificar la religió amb allò «sagrat», allò numinos natural, el «sentiment oceànic», la sensació de plenitud i benestar del fet de submergir-se (o perdre's) en el Tot. En aquests casos, l'espiritualitat replegada de manera narcisista corre el risc d'enfonsar-se en els plecs de l'humà sublimat, encreuant Déu amb l'ego. La religiositat es distingeix tant de les formes d'experiències psicoespirituals subjectives, com del fet de seguir ideologies o valors definits intel·lectualment: Ésser Suprem, Valor. Germanor universal.

2.2. La religiositat s'emmarca dins el vast àmbit de les activitats mitopoiètiques, orientades a establir una relació significativa amb la realitat, que doni sentit al subjecte, al món, a la relació home-món i a l'existència de l'individu durant la vida terrenal i fins i tot després d'aquesta.

L'aventura humana de la vida es caracteritza per la superació del subjecte respecte als codis que proporcionen la natura i la cultura (com a condicions i de vegades com a condicionants). L'home és el productor d'una cultura que supera el seu destí biològic. L'home s'aboca fora del seu propi centre de gravetat (i també fora de la seguretat del suport cultural i de l'ús consolidat) a la recerca de l'altre i més enllà. És així en religió, com en l'art, en l'erotisme, en la creativitat científica (Aletti, 2019b).

La naturalesa de l'home és paradoxal: està cridat a interpretar i transformar allò que hi ha en ell de natural. L'home és l'únic animal que s'interroga, que es posa com a problema a ell mateix. L'ésser humà, doncs, es planteja com quelcom *a part* en l'univers natural. El món només té sentit si un ésser que no pertany només a la natura li atribueix un sentit (Aletti, 2018).

La tendència a cercar o elaborar significats i valors, a entendre de manera significativa, produint mites, es manifesta en una multiplicitat de formes polièdriques; la religiositat és una variable culturalment rellevant i psicològicament important.

L'home, com a ésser psíquic i espiritual, es fa preguntes i cerca respostes per adaptar-se a les diferents situacions ambientals, emocionals, relacionals i intel·lectuals. La religiositat és una resposta a la recerca de sentit, però només a *una* de les possibles respostes. En realitat, aquesta capacitat de qüestionar i de cercar sentit no és religiosa, sinó que és una característica pròpia de l'home.

Ésser de natura i de cultura, l'home és l'únic ésser viu que parla, desitja, odia i estima; que és capaç d'acceptar i de negar, que crea una cultura i aixeca la mirada més enllà del món cap a l'abisme inexplorable del misteri. Crec que aquest fet d'interrogar-se, que expressa una necessitat d'interioritat i transcendència, és un universal humà. Tanmateix, és precisament en l'àmbit de la recerca de sentit, no en el de la resposta, que podria ser religiosa, però no ho ha de ser necessàriament. El malentès que el «sentit religiós» coincideix amb la tendència genèrica a «qüestionar-se sobre l'existència» (segons una cita de Wittgenstein de la qual s'ha abusat molt) i es confon amb la facultat reflexiva i qüestionadora de l'home, fa palesa la necessitat d'una correcta distinció entre la recerca de sentit i l'acceptació d'allò religiós.

La religió pot donar respostes a preguntes existencials profundes. Però la religió no és, principalment, un sistema de significats, o una resposta intel·lectual als problemes de l'existència, ni una *Weltanschauung*, una visió del món. Per al creient és una relació de confiança envers

una figura personal del Pare que, com a tal, està arrelada en les vivències emocionals i relacionals més profundes, arcaïques i d'alguna manera prototípiques, estructurades en la interacció amb les figures parentals.

2.3. La religiositat és una resposta global a la recerca de significat, que apel·la a allò Transcendent com a font de sentit i de valor-interès últim. En comparació amb altres possibles sistemes de significat i ideologies, es qualifica de «religiosa» pel fet que es planteja com una resposta global a la qüestió del significat i de la ulterioritat, que apel·la a allò Transcendent, (el que és «radicalment-Altre» de R. Otto, 1917). Valors com ara la llibertat, l'amor, la justícia, la fraternitat universal, encara que siguin viscuts com a «absoluts de substitució» i potser anàlegs funcionals, a nivell psicològic, no es poden identificar amb la religió.

Segons la lliçó del gran teòric de la personalitat Gordon W. Allport, la crida religiosa implica la identificació d'un valor absolut, com a pedra angular al voltant del qual gira aquella «filosofia unitària de la vida» que és essencial per a un «sentiment» de personalitat madura. Una religió veritablement «intrínseca» té un caràcter globalitzant, totalitzant, integrador de tota la personalitat, i comporta una disponibilitat heurística i una conseqüencialitat ètica (Allport, 1950).

L'obertura a allò transcendent que el creient troba en el valor religiós també la poden oferir, per al no creient en Déu, els valors humanístics. Però creure en una relació personal amb Déu Pare és quelcom diferent de creure en una ideologia, una missió, un destí; també és diferent de la sensació d'estar immersos en un tot que ens envolta. Cal subratllar la necessitat restrictiva d'allò que és «radicalment Altre», sense la qual no es podria parlar de «religió», sinó només de conductes «mítiques», interpretatives, tal vegada vinculades a la religió, preliminars i prèvies, o potser derivades i conseqüents respecte a aquesta, però que no s'hi poden identificar.

En alguns autors, l'accentuació de la dimensió cognitiva de la recerca, o la construcció d'un sentit (*meaning making*) paga el preu d'una visió intel·lectualista reductiva de la psique i la seva adaptació a la realitat, a les necessitats i als desitjos. Allò religiós no és la recerca, ni la necessitat, sinó que només ho és aquella resposta específica que apel·la a allò Transcendent com a font de significat. D'aquí també la neta posada en relleu -per exemple en Vergote (2006)- de la peculiaritat de la fe cristiana, viscuda com una relació personal i dialògica que suposa la Paraula performativa del fill que reconeix i invoca el Pare, pel qual se sent cridat.

2.4. La religiositat és una apropiació personal i subjectiva d'una religió especificada culturalment. S'estructura i es presenta amb connotacions personals específiques, i s'inscriu en diferents sistemes simbòlics segons els contextos històrics i socioculturals i les característiques de personalitat a través de les quals el subjecte viu la seva experiència d'encontre amb la religió.

Aquestes últimes determinacions són aquelles on es duu a terme més concretament la recerca en psicologia de la religió, seguint dues perspectives principals: la sociocultural simbolicolingüística i la psicodinàmica, tant evolutiva com clínica. Cal repetir-ho: aquest és l'àmbit de la psicologia de la religió, com a narració autobiogràfica del propi esdevenir religiós, entre adhesions, entusiasmes, crisis i reestructuracions de l'experiència (Aletti, 2018). La psicologia investiga quines són les modalitats psicològiques que condicionen i acompanyen

l'elaboració de la hipòtesi d'allò «radicalment altre», de la seva acceptació o rebuig, en aquell context cultural concret.

Pel que fa a l'objecte, la investigació psicològica estimula una gran varietat d'estudis i investigacions sobre estructures, processos i conflictes de la religiositat, la seva formació, reformulació i possibles deformacions. Entre els temes més populars de la literatura, cal esmentar-ne almenys alguns: els camins psicodinàmics de la identitat religiosa, la influència de les figures parentals i d'afecció infantil, el sentit de pertinença, amb les qüestions vinculades de la dialèctica entre la fidelitat a l'ortodòxia i el diàleg interreligiós, i del fonamentalisme o pluralisme religiós. El coneixement religiós i la concepció de Déu s'estudien sovint en relació amb la perspectiva piagetiana del desenvolupament de la intel·ligència, des del pensament preoperatori infantil fins al pensament abstracte-formal de l'adult. La socialització i l'educació religiosa sovint estan relacionades amb comportaments prosocials, benestar, valors i actituds morals, sentit de culpa i perdó. Les relacions entre religions institucionals i sectes i la seva articulació en l'estructura social global es circumscriuen de vegades en els nous moviments religiosos (NRM) i la qüestió de l'afiliació coercitiva i l'anomenat «rentat de cervell» (*brainwashing*). Es posa un nou focus en la comunicació religiosa i en la religió en els mitjans de comunicació i les xarxes socials i en les motivacions i dinàmiques psicològiques de la nova rellevància, fins i tot social i política, de la religió (dessecularització i nous integrismes religiosos). En els darrers dos anys també s'han plantejat certs interrogants, amb resultats incerts, sobre els efectes de la pandèmia de la COVID-19 en l'experiència i la pràctica religiosa.

Pel que fa al mètode, tots els enfocaments i eines metodològiques de la psicologia poden captar algun aspecte del fenomen humà de la religió. Els manuals clàssics de la disciplina presenten capítols guiats pels enfocaments més variats: el psicodinàmic, el neuropsicològic, el cognitiu, el psicosocial, l'evolutiu, etc. Hi trobareu capítols dedicats a les diferents expressions del fet religiós: la pregària personal, el culte comunitari, el misticisme, la conversió, el dubte religiós. Actualment, alguns capítols es dediquen a la relació de la religiositat amb les característiques de la personalitat, amb les diferents edats del desenvolupament, amb el benestar psicològic i fins i tot físic, amb la moral i la prosocialitat, amb el compromís en la vida social i política, amb la psicopatologia i amb la psicoteràpia.

3. Aprofundiment. Una perspectiva genéticoestructural

La definició gradual i procedimental, que es pot representar com un vector que, partint del centre, travessa anells concèntrics d'aprofundiments i especificacions successives, dona suport al caràcter irreductible d'allò Transcendent, i en conjunt posa de manifest, entre altres coses, la naturalesa idiosincràtica de la religió viscuda, com a resultat d'una interacció subjecte-institució, privat-públic, espiritualitat-religió.

Des de la perspectiva psicològica, la religió personal d'un individu no és cap tipus de característica natural i gairebé innata (*homo religiosus*). No és un vague sentit de l'espiritualitat o d'allò sagrat, d'orientació als valors o de simple recerca de sentit. La religió és una (= no l'única) de les possibles (= no necessària) respostes a la *recerca de significat*. La recerca de significat és universal, característica de la psique humana; la resposta religiosa és específica i determinada. La religiositat de l'individu és el resultat de relacions complexes i interactives entre allò intrapsíquic, allò interpsíquic i allò cultural. Aquestes relacions pressuposen condicions psicològiques prèvies (no específiques, i, certament, a-religioses) com ara la capacitat de creure

i de confiar-se, la capacitat de tenir relacions objectals prou estructurades, la capacitat de simbolització, la capacitat d'atribuir significat als esdeveniments.

Dins de la descripció-definició proposada, és possible identificar-hi alguns components dialèctics i genéticoestructurals de la religiositat que tracen el camí des d'una primera intuïció psicologicoespiritual preargumentativa fins a una conducta estructurada, crítica, alhora intel·lectual, relacional, normativa i institucional.

L'estructura espiritual precrítica, i sovint preconceptual, correspon de fet a una fase intuïtiva, a l'adhesió opcional de caràcter emocional i afectiu, a la percepció de situacions límit que qüestionen l'home i que menen a l'afirmació o invocació de l'existència del «sobrenatural», com a resposta i solució adequada a les qüestions existencials.

Entre les situacions existencials torbadores, hom hi pot reconèixer experiències de frustració, i en particular la inevitable frustració de la mort, com a derrota de la vida; les malalties, la solitud emocional, la depressió preclínica i el sentit de culpa. Observem que la necessitat i la recerca de sentit sorgeixen principalment per raons de mancança, de pèrdua o de perill, no d'experiències de joia, de plenitud, d'entusiasme, de passió estètica, eròtica i religiosa.

Insisteixo que sovint les preguntes i les respostes no es plantegen en el nivell de la consciència intel·lectual i racional-argumentativa («Així com ningú no pot ser obligat a creure, ningú no pot ser forçat a no creure», Freud, 1927, p. 462). No són un concepte ni una *Weltanschauung*, sinó una representació mental, recolzada per les emocions i els desitjos.

En aquesta primera fase, la intuïció d'allò radicalment Altre s'acompanya amb notables ambigüitats que caracteritzen l'experiència religiosa; allò 'Sobrenatural' com a resposta als problemes humans pot aparèixer com una pura il·lusió, un producte del desig, una projecció compensatòria d'angoixes i necessitats frustrades, una construcció mitopoiètica (això escrivia Freud, a partir de la seva correspondència juvenil amb Fliess: «La immortalitat, la recompensa després de la mort, el més enllà en conjunt: són totes elles representacions del nostre interior psíquic. Idees boges? Psicomitologia?» (Freud, 1887-1904, p. 323).

Aquesta experiència intuïtiva és ambigua, i encara no està integrada en la certesa subjectiva que allò «radicalment altre» és realment «allà» i no és una mera projecció il·lusòria de la fantasia o el desig humà. Rudolf Otto (1917) va donar, a nivell fenomenològic, una excel·lent descripció dels components psicològics que acompanyen les fases de l'experiència religiosa, a partir de la percepció d'allò «numinós». L'afirmació més interessant d'Otto es refereix precisament a la naturalesa predominantment irracional de la intuïció d'allò «radicalment altre»: l'experiència religiosa primitiva consisteix en una intuïció acompanyada d'un ventall variable de «sentiments», que només en un segon moment assoleixen una sistematització conceptual, cultural i institucional.

Per descomptat, la simple percepció de problemes o interrogants existencials pren la forma d'una experiència psicològica i espiritual, però no constitueix una experiència religiosa. L'experiència religiosa suposa el presagi del problema i, alhora, la intuïció d'una resposta que, d'alguna manera, fa referència a allò Transcendent. Resulta eficaç la formulació de Vergote (1966-1967, p. 40): «La religió és l'emergència d'una creença, arrelada en la percepció del món, però capaç de superar-la, remuntant-se vers l'Altre». Com veurem, l'error de confondre «espiritualitat» amb religiositat té la seva arrel en la manca de distinció entre els dos tipus d'experiència.

Una segona fase de l'elaboració subjectiva d'una conducta religiosa consisteix en l'intent de recompondre, mitjançant l'ús prevalent de la reflexió crítica racional, allò de numinós que hi ha en l'experiència religiosa original. Naturalment, no es tracta d'una successió cronològica, sinó d'una segona dimensió addicional de la confrontació psíquica amb la intuïció religiosa. És el moment en què el subjecte intenta exorcitzar les ambigüitats essencials de «l'experiència religiosa» inicial, analitzant de manera crítica la seva peculiar intencionalitat. En el dilema entre Déu «il·lusió del meu desig» i Déu «el que hi és, abans que el meu desig», l'elecció és ambivalent i, en tots dos casos, es recolza en les emocions i els afectes.

En aquesta segona fase, per al creient, el supòsit de l'existència d'allò que és radicalment altre, esdevé cada cop més subjectivament cert; és a dir, la connexió entre les vivències vitals de l'individu i l'apel·lació a la presència de l'altre esdevé més habitual; la psique se'n veu amarada, de tal manera que esdevé el valor cardinal que constitueix el filtre de totes les percepcions, emocions, afectes, comportaments, reflexions conceptuais.

En aquest passatge maduratiu de la conducta religiosa, alguns autors introdueixen el concepte d'«actitud religiosa», com l'equivalent d'una religiositat molt allunyada de les incerteses i ambigüitats de l'experiència primitiva, però ara centrada en la intencionalitat vers l'Altre, que en constitueix la raó última. En particular, Vergote (1966) interpreta la vicissitud religiosa de l'home com un passatge d'experiències religioses esporàdiques i ambigües, encara no estructurades, cap a una *actitud* que, d'altra banda, és la integració de tota la vicissitud de l'home en la perspectiva de l'Altre, acceptada i reconeguda en aquesta fase com a presència determinant. Mentre que l'experiència fa referència a contactes ocasionals i desorganitzats amb allò que és radicalment altre, l'actitud resulta d'una estructuració relativament estable de tot el psiquisme. El subjecte «pren posició» davant la intuïció d'allò radicalment altre, tot implicant-hi tots els nivells de la conducta i tots els components: intel·lectuals, emocionals, afectius, motivacionals, conductuals.

4. El factor discriminant absolut d'allò Transcendent

Els itineraris subjectius de la religiositat, des del moment intuïtiu fins a una actitud estructurada, permeten diferenciar la recerca (universal) de sentit, de la resposta (específica i personal) i distingir la religió de l'espiritualitat genèrica, gràcies al factor discriminant d'allò Transcendent, una frontera difícil que atura confusions i superposicions.

En els darrers anys, la *Vulgata* del «retorn del sagrat» ha reunit diverses referències i observacions: religions institucionals (esglésies), religiositat natural, sentit religiós de l'existència, fe i necessitat de creure, devoció a Déu o devocions sense Déu... Així com també rituals supersticiosos, miracles, fanatisme, radicalisme. Es presta especial atenció, en l'opinió pública i en els mitjans de comunicació, a les repercussions ètiques, socials, polítiques i als efectes sobre el benestar individual i col·lectiu.

Fins i tot en alguna literatura psicològica, especialment anglòfona, la *dissolució del concepte de transcendent en la vaga noció d'«autotranscendència»* de límits existencials s'obre a la deconstrucció psicològica de la «religió» vers una *Espiritualitat* genèrica, conceptualment ambigua i polisemàntica, fins al punt que allò «espiritual» s'acaba estenent a tot allò que no és material.⁵

⁵ Faig servir el terme anglès *Spirituality* per a connotar-ne l'origen i el context cultural. En italià «espiritualitat», més que significar una orientació genèrica cap als valors, indica la intensitat i la profunditat de la fe. O fins i tot maneres qualificades de

Hi conflueixen pràctiques interiors de redescobriment del jo, meditació transcendental, desenvolupament del potencial humà, recerca del benestar psicofísic, comportaments prosocials, i fins i tot afirmacions vagament psicològiques, com ara pensament positiu, resiliència, *mindfulness*, *meaningfulness*, *meaning-system*, *feelings of unity*, *experience of otherness*, *horizontal transcendence* i *meaning in life*, així com «religió sense Déu», medicina holística i «alternativa», així com animalisme i antiespecisme (associats a pràctiques d'alimentació vegetariana i vegana)... fins arribar a la formulació d'una «espiritualitat del Tarot».

Usat en tants significats diferents, el concepte d'espiritualitat ja no reflecteix cap realitat precisa, i molt menys operable com a objecte d'estudi científic (Aletti i Antonietti, 2018). Fins i tot hi hauria una manca de comprensió lingüística entre els investigadors i els subjectes entrevistats. La Cour i col·laboradors (2012) han demostrat que els subjectes de la seva recerca, tot i que parlaven la mateixa llengua (el danès) consideraven el concepte d'espiritualitat segons sis categories semàntiques molt diferents. Recentment, Harris, Howell i Spurgeon (2018) a través d'una metaanàlisi semàntica de 471 publicacions en anglès dels darrers trenta anys, han destacat que els conceptes d'«espiritualitat», «religió», «faith» i «sagrat», utilitzats de manera àmplia i indiscriminada, són multidimensionals, indeterminats i superposables.

D'aquesta manera, la noció de «religions» superposada o confosa amb la d'«espiritual» sovint es redueix i s'atribueix a alguns aspectes parcials o efectes derivats de les religions. Aquí, d'una forma feble i irreflexiva, ressona el dilema al que han de fer front tot sovint les ciències humanes de la religió entorn del seu propi objecte, a l'hora de triar entre una definició «substantiva» (què és) o una de «funcional» (per a què serveix). La visió funcional, vinculada a una cultura pragmatista, dirigeix la recerca empírica d'alguns investigadors cap a «resultats» numèrics, sovint en detriment de la definició de l'objecte i de la validesa de les eines.

Per descomptat, no es nega que les experiències enumerades anteriorment existeixen com a experiències psíquiques o com a valors espirituals. Però no són identificables com a 'religioses' ja que no tenen allò Transcendent com a referent; i per tant no entren dins l'àmbit propi de la psicologia de la religió. D'altra banda, donada la incertesa de l'objecte i dels mètodes, no sembla que pugui ni tan sols existir una «psicologia de l'espiritualitat» com a disciplina concreta, tal i com ha proposat algú, i menys encara una híbrida i confusa «psicologia de la religió i espiritualitat».

I tanmateix, en una certa literatura nord-americana, el binomi *Religion and Spirituality* està a punt de convertir-se en una díade essencial, i ara sona com un nou «mantra» (Beit-Hallahmi, 2014), considerat positivament per alguns, perquè amplia i unifica la disciplina (Pargament, 2013; Murphy, 2017) o negativament per a d'altres, perquè en confon el contingut i la perspectiva disciplinària i, de vegades, traeix la neutralitat científica de l'estudi psicològic (Aletti, 2012b; Beit-Hallahmi, 2014, 2015). La juxtaposició ha estat avalada pel recent (2011) canvi de nom de la influent Divisió 36 de l'APA (*American Psychological Association*) en *Society for the Psychology of Religion and Spirituality* i es recull en els dos voluminosos manuals editats per la pròpia Divisió (APA, 2013).

En la convulsa història d'aquesta expansió de la denominació podem rastrejar-hi les arrels d'alguns escenaris actuals sensibles, més que a la recerca merament psicològica, als efectes i

viure el cristianisme (l'espiritualitat franciscana, dominicana, l'espiritualitat de Sant Ignasi). Només algun investigador italià ha utilitzat una traducció acrítica del mot anglès, per exemple, dividint els subjectes de la mostra en les categories de «religios», «espiritual», «ateu»: una distinció conceptualment impracticable.

beneficis pragmàtics d'alguns fenòmens religiosos sobre la vida social i civil, sobre la salut i el benestar de les persones, sobre la pràctica pastoral i, indirectament, sobre la valoració de les institucions acadèmiques (sovint confessionals).

Aquí tornem a copsar la necessitat d'una distinció i delimitació clara de la psicologia de la religió com a disciplina específica. En el debat internacional, la veu d'Antoine Vergote ja havia sonat ferma i autoritzada, fins a trobar expressió en un article amb una formulació peremptòria: «Què és i què no és la psicologia de la religió» (Vergote, 1993a) que, a més de qualificar la disciplina com a subdisciplina específica de la psicologia, n'identifica l'objecte com a relació personal referida intencionadament a allò Transcendent (cf. Aletti, 2022; Varasio, 2022).

5. La psicologia de la religió i l'espiritualitat. El debat

El fet de no distingir entre la fase de l'experiència intuïtiva i la de l'actitud religiosa crea molts malentesos, com ara la superposició entre espiritualitat i religiositat, o entre religiositat i sistema de significat. De vegades, l'espiritualitat es presenta com la nova i més vàlida forma de religió, com «una altra religió», una «religió sense Déu», o «la religió postreligió» (Hood, 2012, p. 106) o com una «transcendència horitzontal» (Schnell, 2012).

Hom es pot fer una idea de l'abast i l'enfocament del debat sobre les relacions i la polarització entre religió i espiritualitat, comparant dos relats globals, orientats per un enfocament divergent, el més «americà» (Zinnbauer i Pargament, 2002, 2005), i el més fidel a l'escola europea de Lovaina (Vergote, 1993b), (vegeu també Aletti, 2010, 2022).

Per a Kenneth Pargament, la religió i l'espiritualitat serien expressions del *sentit universal del sagrat*, més general, i coincidirien només en part, en estar vinculada la primera (religió) a institucions i manifestacions externes, la segona (espiritualitat) personal i interna. Segons aquest enfocament, la distinció religió/espiritualitat correspondria a la *bipolarització* institucional/personal, exterior/interior, creences/emocions, veritat objectiva/autenticitat subjectiva: equacions que sovint es desplacen de l'àmbit descriptiu cap a l'avaluatiu, i per tant cap a consideracions ideològiques sobre la societat i la religió.

L'escola europea evita les ambigüitats conceptuals d'un «sentit del sagrat» innat i, en conseqüència, l'escull de considerar la «religiositat natural» com una facultat característica del psiquisme. Considera que només es pot parlar de religió en referència a una manifestació cultural de la relació (*re-ligio*) que el creient manté amb allò Transcendent. En aquest segon enfocament, la religiositat s'entén com el rostre individual (personal i subjectiu) de la religió institucional, que es caracteritza per les creences, els ritus, la participació comunitària. No es pot estudiar la religió en «general» o «per universals». El creient construeix la seva religiositat en relació amb la religió que ofereix l'entorn i junt amb aquesta.

En conclusió, es pot dir que les relacions entre els conceptes de religió i espiritualitat no estan definides unànimement en la literatura internacional: de vegades són considerades com a sinònims, de vegades com a conceptes amb punts en comú, de vegades com a oposades. Alguns veuen l'espiritualitat com la forma més elevada i refinada de la religió; d'altres vegades, i més sovint, la religió es considera una manifestació particular de l'espiritualitat més àmplia, entesa com una característica de l'ésser humà i definida de manera diferent: «sentit del numinós» (Pindemont, 2021; Pindemont i Wilkins, 2020) o «sistema de recerca de significat» (Paloutzian i Park, 2021).

Per necessitat de claredat conceptual (i d'una definició de la pròpia disciplina de «psicologia de la religió») alguns voldrien introduir una divisió entre espiritualitat teïsta i espiritualitat no teïsta (Westerink, 2012); o una distinció disciplinària entre la psicologia de la religió i la psicologia de l'espiritualitat (de Paiva, 2005). D'altres, d'una manera més radical, creuen que el concepte d'espiritualitat, en la psicologia de la religió, és inútil i confús (Streib i Hood, 2012; Aletti i Antonietti, 2015). Opinió totalment justificada, si es té en compte que el concepte d'«espiritualitat», molt estès a la literatura angloamericana, inclou tants i tants significats diferents que fins i tot les correlacions amb altres constructes (salut, benestar, prosocialitat) sovint cauen en la tautologia (Koenig, 2008 Salander, 2012).

Paloutzian i Park (2021) han presentat recentment una formulació renovada del seu model, proposant considerar l'espiritualitat, la religió i la *religiousness* dins de la conceptualització del *meaning system*. El *meaning system* seria un model universal i fonamental d'enfocament psicològic amb el qual els humans, com la resta d'animals, amb major o menor nivell d'eficiència, recullen, processen i avaluen la informació que proporciona l'entorn. La religiositat humana seria una de les màximes manifestacions d'aquest procés, com a construcció d'un significat sistematitzat i conceptualitzat. Tanmateix, els autors no diuen si, i de quina manera, religió/religiositat es distingeix de tots els altres significats. En altres paraules, què és el que fa del *meaning* –el significat–, un significat *religiós*.⁶ I, per tant, encara hi ha una especificitat de la «cosa» i, en conseqüència, una especificitat de la disciplina de Psicologia de la Religió?⁷

6. Totes les religions són espirituals, no totes les formes d'espiritualitat són religió

L'especificitat de l'actitud religiosa es defineix pel referent, transcendent, que fonamenta la resposta esperada, i no ve donada pel simple plantejament de la recerca de sentit; per tant, una «experiència de totalitat», de «visió del món» o un sistema de significat no es pot identificar amb una religió, encara que pugui constituir-ne un aspecte, o una activació. Creure en una relació personal amb Déu Pare és quelcom de diferent de creure en una ideologia, una missió, un destí; també és diferent de la sensació d'estar immersos en un tot que ens envolta, o de la consciència del nostre propi benestar. Pel que fa al concepte d'espiritualitat, com s'ha dit, no defineix cap realitat que es pugui delimitar com a objecte d'estudi, entre d'altres coses, perquè és característic de tots els homes com a tals. Fins i tot els ateu tenen la seva pròpia espiritualitat, una visió de la vida, un sentit, un propòsit i una capacitat de dedicació a un objectiu i sovint una forma de misticisme. Ser ateu no vol dir renunciar a la recerca de respostes als interrogants existencials més pregons, ni negar els valors ètics o un sentit a la vida d'un mateix (Comte-Sponville, 2006).

⁶ Incorporar la religió a una teoria de *sistema de significat* renova la qüestió de la tipicitat de l'experiència religiosa. El que caracteritza l'espiritualitat *religiosa*, el significat *religiós*, l'afrontament *religiós*, la «religiositat» *religiosa*, el benestar *religiós*, de les altres formes de *significat*, d'afrontament, d'espiritualitat, de benestar, no religioses.

⁷ Els autors que proposen la teoria del *significat* i parlen en termes gairebé sinònims de *meaning system* i de *meaning making* generalment es refereixen a les obres de Viktor Frankl o a algun autor de l'anomenada psicologia humanista. Des d'aquest punt de vista, la religió seria una forta eina de creixement, perquè aporta respostes significatives i, en conjunt, constitueix una organització coherent del sentit de l'existència. Però el contacte amb la religió sembla problemàtic, i ancorat en una interpretació errònia. Per a Frankl, «la recerca de sentit és fonamental» (cf. *Man's Search for Meaning*). Cal trobar el significat, a través d'una llarga recerca. I el valor psicològic proactiu de la *recerca de significat* es troba en aquella *recerca* d'un sentit que no ve donat, que potser mai es troba, sinó que sempre es busca.

Com a conclusió, des del punt de vista metodològic i disciplinari: la «psicologia de l'espiritualitat», privada d'un objecte que es pugui circumscriure, acabaria sent reabsorbida en una psicologia de les motivacions o de l'activitat psíquica genèrica. O, en el que jo, irònicament, anomenaria la «psicologia d'allò psíquic».

Tanmateix, si bé no hi pot haver una «psicologia de l'espiritualitat» com a subdisciplina psicològica estructurada, a causa de l'absència d'un objecte i de límits concrets, cal recordar que l'esperit, com a dimensió psicològica caracteritzant, és l'*humus* on s'arrelen els valors, inclosa la pròpia religiositat. En conseqüència, el concepte, tan maltractat com insignificant en l'àmbit disciplinari, podria ser substituït per la fórmula *valors espirituals* o algun circumloqui semblant que, amb el seu caràcter genèric, ens convida a haver-ne de precisar el sentit cada vegada.

Per al creient, la religió és una relació personal i no un sentit espiritual genèric de l'existència. Els psicòlegs de la religió comproven que allò que constitueix, qualifica i diferencia la religió és, de fet, la referència a quelcom de sobrenatural en la seva vida. L'objecte propi d'estudi psicològic és la religió viscuda per la gent normal i comú, la que creu, resa, es relaciona amb Déu en una dimensió quotidiana, sovint irreflexiva i potser banal, lluny de les abstraccions i conceptualitzacions acadèmiques. Són aquestes existències reals i interiors, sense relleu aparent, ni manifestacions divergents i impactants, les que cal estudiar per a elaborar una ciència positiva i adequada dels processos psíquics subjacents al reconeixement (o negació) de Déu. Així és la religió per a l'home religiós, per al creient (i també per al no creient), per als sacerdots i per als teòlegs que en són especialistes. Per què no hauria de ser així també per als acadèmics que volen investigar-la?

La religió es diferencia d'un sistema genèric de significats i d'una ideologia, entre altres aspectes, pel seu ancoratge històric i cultural. En particular, *les religions del llibre* es caracteritzen com a sistemes revelacionals basats en algunes creences específiques: *auto-revelació de Déu*, dipositada en un text sagrat, garantit i transmès per la Tradició i per un Magisteri oficial; *vocació elitista* com a poble escollit i predestinat per Déu; ús d'un codi de *llenguatge simbòlic i ritual* que s'expressa en una institucionalització: dogma, culte, organització; ritus d'*iniciació i inserció* de l'individu en l'organització. Això implica una dialèctica, sovint conflictiva, entre religiositat personal i religió institucional.

Totes aquestes característiques, pròpies de les religions institucionals determinades històricament i culturalment, tenen també una importància psicològica. El psicòleg de la religió, tot i que guarda zelosament i reivindica la seva pròpia perspectiva neutral, precisament per la mateixa raó ha de respectar l'especificitat determinada i observable empíricament de la religió (Aletti, 2010). La psicologia pren com a objecte un fenomen concret i observable: *aquest* home d'aquí que, en *aquest* context cultural, s'enfronta *aquesta* religió. Com ho fa, a través de quins processos i interaccions amb tota la seva personalitat, amb quins conflictes i amb quins resultats dels conflictes: aquest és l'objecte de la psicologia de la religió.

Es podria objectar que, amb aquesta formulació, no es poden formular teories vàlides per a totes les religions i que no és possible explorar aquell «quelcom» (sentit d'allò sagrat, numinos?) que seria present de manera universal en l'ànim humà, original i anterior respecte d'altres definicions culturals. Precisament aquí rau l'especificitat de la *Psicologia* de la religió. Que no pretén parlar de religió en general, de l'home en termes d'universals, ni de construir una antropologia filosòfica o teològica.

Alguns, en un intent de superar l'oposició entre una «religió institucional» objectiva, rígida i divisòria, i una presumpta «espiritualitat» subjectiva, alliberadora i inclusiva, proposen una formulació sintètica, sota l'etiqueta d'*espiritualitat religiosa*. D'altres utilitzen diferents denominacions com ara *religiosity*, *religiousness*, *postmodern religion*, *atheistic religion* o fins i tot, *religion without religion*. Totes aquestes són fórmules derivades, gairebé adjectivals, del concepte de religió. Com si no es pogués indicar la «cosa», si no és fent referència al seu origen conceptual. Per què negar l'origen i l'especificitat de l'espiritualitat, reduint-la a una imitació parcial de la religió? Per què l'espiritualitat és un concepte tan vague i ambigu que s'ha d'exemplificar en la religió per a ser reconeguda d'alguna manera? Com si en fos una còpia dolenta!

Es podria fer un raonament anàleg per a les anomenades «*religions alternatives*» o «altres». Si són quelcom de diferent, per què comparar-les amb la religió? Hi ha una petició de principi implícita. Es defineixen com la «religió... menys alguna cosa», la religió del «... però sense». En cada moment: religió... però sense institucions, però sense ritus, però sense prescripcions ètiques, però sense sacerdots ni ministres, però sense preceptes normatius. Es declaren religions «herètiques». Però herètiques respecte a què? En el mateix moment de distanciar-se, reconeixen la importància de la seva matriu original i la dificultat conceptual de definir-se. Potser seria millor indicar-les amb el terme més genèric d'experiències espirituals o formes psíquiques, cadascuna definida pel que té de típic i diferenciat.

De la mateixa manera, no està clar per què la disciplina de Psicologia de la Religió hauria de canviar el seu nom en «Psicologia de la Religió i de l'Espiritualitat», com s'ha produït dins de l'APA-*American Psychological Association*. Els motius per mantenir el títol sense modificacions són diversos i convinents: a) és una denominació que té una història i una continuïtat amb una llarga tradició reconeguda en l'àmbit de les ciències socials; b) té un objecte i un significat precís i estrictament definits, mentre que l'afegit del concepte d'espiritualitat portaria amb si les confusions, indistincions, la Babel dels llenguatges abans esmentades; c) aquest objecte concret, referit a Déu, és a dir, respecta el que la gent comuna vol dir quan parla de religió; d) evita la temptació de buscar sempre noves denominacions, perseguint les modes culturals que en cada moment van sorgint en el context social, universitari i periodístic.

7. La psicologia de la religió, entre la psicologia cultural i la psicologia clínica

L'avaluació psicològica dels itineraris de la identitat religiosa implica una doble referència: *als processos de construcció de la identitat personal* (incloses les arrels inconscients) i *la solidaritat amb el panorama general de la religió de referència*, representada en les formes públiques de la cultura. Per això, la religiositat es pot enfocar des de psicologia cultural (Belzen, 2010) i des de la dinamicoclínica. Combinades, aquestes dues dimensions responen bé a una necessitat fonamental de la investigació psicològica: el principi que reconeix *la igualtat de tots, la diversitat de cadascun*. Per exemple, tots ens fem homes a través de la parla, fins i tot dins de la gran diferenciació de les llengües. De la mateixa manera, els creients que es reconeixen en la mateixa fe institucional, ho fan cadascun amb la seva especificitat individual i personal.

El camp de les *expressions socioculturals*, és sens dubte el més tractat per la recerca empírica. La religiositat necessita la paraula, i per tant la cultura, no només per tal de ser anomenada, sinó per tal d'esdevenir experiència viscuda. Per tant, no es pot fer una psicologia de la religió prescindint del significat «cultural» que la conducta religiosa assumeix en un

context històric determinat. Per exemple, la gènesi i el desenvolupament de la religiositat individual en un context cultural catòlic i en un context islàmic són diferents. De fet, la religiositat dels individus està gairebé necessàriament vinculada als aspectes de la religió institucional que la condiona a través dels seus dogmes, tradicions i costums. Només per posar-ne un exemple, no serà possible entendre del tot el significat d'una pràctica religiosa com la missa per a un catòlic si no es té en compte la rellevància particular que el ritu del sagrament eucarístic té en la teologia catòlica: com una renovació del sacrifici salvador de Crist, o com a precepte dominical que vincula amb la participació, sota pena de «pecat mortal». Evidentment, serà diferent el cas en què la societat-entorn està definitivament secularitzada i ja no dona importància a aquestes conductes. A partir d'aquí, és evident que un psicòleg no pot ignorar els components teològics, filosòfics, socials i tradicionals de les diverses experiències religioses històricament constatades i viscudes.

La perspectiva clínica, tot i que destaca les arrels emocionals profundes de la religiositat, permet una investigació més acurada de les característiques idiogràfiques de la conducta religiosa personal. L'apartat següent està dedicat a aquesta perspectiva.

8. La psicologia de la religió a la llum de la psicoanàlisi

És prou sabut que, durant molt de temps, la història de les relacions entre psicoanàlisi i religió ha enregistrat enfrontaments entre institucions (eclesiàstiques i psicoanalítiques) i conflictes ideològics, més que debats culturals en profunditat entre especialistes. Només a partir de la dècada dels 70 del segle XX, el major coneixement mutu i tracte entre alguns eclesiàstics i psicoanalistes, l'aproximació dels psiquiatres i psicòlegs catòlics a la psicoanàlisi, especialment a l'àmbit francòfon i en entorns vinculats amb Lacan i l'estructuralisme i francès i, de l'altra, el pas de molts psicoanalistes *d'una escolta desconfiada a una escolta respectuosa* del discurs religiós del pacient, han facilitat la comparació i l'avantatge comú.

El respecte mutu ja va ser recomanat per Freud quan defensava la neutralitat de la psicoanàlisi, com a mètode d'investigació, davant la religió.

En realitat, la psicoanàlisi és un mètode de recerca, una eina imparcial, com el càlcul infinitesimal per exemple [...]. Si, de l'aplicació del mètode psicoanalític, se n'extreuen nous arguments contra el contingut de veritat de la religió, pitjor per a la religió; però, amb el mateix dret, els defensors de la religió podran fer ús de la psicoanàlisi per validar plenament el sentit afectiu de la doctrina religiosa. (Freud, 1927, p. 466-467).

Cal destacar la distinció, suggerida en aquest passatge, entre la veritat del contingut i el valor afectiu. La qüestió psicològica no és la veritat de la religió, sinó l'autenticitat del creient (i del no creient), el significat psicodinàmic del fet de creure o de no creure, i de quina manera aquesta vivència religiosa interactua amb altres dimensions i processos de la persona.

En la vasta família de la psicologia de profunditat, l'enfocament psicoanalític de Freud ha demostrat ser el més eficaç, especialment en algunes de les seves derivacions, com la psicologia del jo, la teoria de les relacions objectals i l'enfocament lacanià.⁸

⁸ La llarga història d'aquesta evolució es resumeix en d'altres treballs (Aletti, 2005, 2010). Aquí només recordo la importància del model de fenòmens de transició proposat per Winnicott. L'«espai potencial» entre l'objecte real extern (l'objecte percebut) i el moviment intern del subjecte, entre l'infant i la mare, és precursor (i experiència prototípica) de l'experiència entre l'infant i l'entorn familiar i, més tard, entre individu adult i societat, entre el món intern de la psique i el món extern de la realitat: així s'esdevé en el joc, en el teatre, en l'experiència estètica, en l'eròtica, en el camí analític i, certament, en l'experiència religiosa (Aletti, 2004).

En les últimes dècades, el focus de l'observació psicoanalítica en la religió s'ha anat desplaçant des del seu contingut veritatíu (com si pogués ser verificat o refutat mitjançant l'anàlisi) cap a la modalitat relacional que la religió reflecteix i/o estableix. Alguns autors han copsat la fecunditat del model psicoanalític de les relacions objectals (Melanie Klein, Donald W. Winnicott) per a l'estudi de la vivència religiosa.

Ana-María Rizzuto és una de les persones que han sabut combinar la reflexió teòrica amb els resultats de la pràctica clínica. En el volum *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*, del 1979, Rizzuto estudia la formació, l'evolució, la transformació i l'ús de la representació de Déu al llarg de la vida, i la reconduïx a la dialèctica entre les representacions del Jo i les representacions objectals primàries, en mostra l'origen i la funció psíquica, n'afirma la universalitat, almenys de fet, en el nostre context cultural i en subratlla l'impacte en la formació d'una actitud envers Déu i la religió. El treball de Rizzuto ha constituït un punt d'inflexió en la contribució de la psicoanàlisi a una millor comprensió, tant de l'especificitat de l'enfocament psicoanalític a la religió, com de les característiques de cadascuna de les creences (cf. Reineke i Goodman, 2017). Resulta especialment important, per a la psicologia de la religió, l'èmfasi en les característiques inconscients de les representacions mentals, inclosa la representació de Déu; i el focus en les relacions entre la representació predominantment inconscient i preconscious de Déu i l'actitud personal, predominantment conscient envers Déu.

El subratllat per part de Rizzuto de la naturalesa idiosincràtica i el dinamisme de la representació (Rizzuto, 2002) suggereix que, de fet, el tema tractat en *El naixement del Déu vivent* fa referència més pròpiament als possibles itineraris de naixement de la persona creient, i també del no creient (Aletti, 2017).

Es pot intuir la importància de les relacions primerenques i preconscious, també per a l'educació religiosa, com a forma de transmetre la fiabilitat de Déu. Winnicott, parlant de l'educació religiosa de l'infant, va subratllar la importància decisiva de la «manera en què es té un nen als braços» (Winnicott, 1968-1990). Perquè només basant-se en el sentit de tendresa, seguretat i fiabilitat del món que l'envolta s'assentarà aquesta representació inconscient, que es veurà reflectida i serà despertada per la presentació posterior, més tardana, del concepte religiós dels «braços eterns de Déu».

Antoine Vergote, psicoanalista, filòsof i teòleg, reconegut entre els més grans pares fundadors de la psicologia actual de la religió, condensa en el *corpus* de les seves obres l'obertura de perspectives d'un intens treball intel·lectual i l'experiència d'una llarga pràctica clínica, sempre conscient i decidida en la defensa de l'especificitat de la psicologia de la religió davant de qualsevol contaminació i obscuritat, tant si prové de derives apologetiques com de reduccionismes psicològics.

Per a Vergote, que es distancia del dualisme cartesià i dels seus efectes en el pensament contemporani, la realitat psíquica no es pot reduir ni al cos orgànic ni a l'esperit; és més aviat una instància de mediació entre ambdós. Síntesi complexa, intrínsecament conflictiva (l'adjectiu fa referència a una tensió dialèctica constitutiva: el conflicte, en psicoanàlisi, és una experiència de construcció vital). Per a Vergote el *cos psíquic* és el cos viscut, ja que s'estructura a partir del cos libidinal. Aquest últim resulta del funcionament d'un *inconscient originari* (en aquest punt es distancia considerablement de Freud!) regit pel principi de plaer i del desplaer. El primer moment, la primera estratificació d'aquest cos psíquic consisteix en impressions estructurants indefinides, aquelles que, amb Freud, Vergote anomena també representacions-coses: continguts psíquics que tenen la naturalesa de les coses i que els són tan properes que imprimeixen el seu segell en el psiquisme.

De fet, l'inconscient originari no està estructurat com un llenguatge (en aquest punt es distancia considerablement de Lacan!). Està format per representacions-coses, impressions o continguts psíquics encara sense nom, perquè no han estat assolits pel llenguatge. Però aquestes representacions estan organitzades i dirigides des d'un principi per la libido: el principi de la recerca del plaer i el distanciament del desplaer.

Tot això no implica un determinisme que nega l'espai de llibertat: parla de la condició de l'acció humana, no dels seus condicionaments. La psicoanàlisi –així ho creu Vergote– allibera l'home. No alliberant l'esperit de les seves arrels al cos, com es podria imaginar que s'allibera un animal de la seva gàbia. La complexa i conflictiva unitat de l'ésser humà s'estructura com a llibertat, en les relacions entre el cos orgànic, la realitat psíquica inconscient i l'esperit. Contra tot reduccionisme, de tipus neurobiològic, però també contra les derives metafòriques del llenguatge psicològic, Vergote reitera que el cos psíquic no és un concepte teòric, ni una representació subjectiva del psiquisme. El cos psíquic és la psique, és el subjecte de totes les activitats psíquiques, incloses les més elevades, com estimar, reconèixer Déu, resar.

Subjecte encarnat, l'home també és subjecte de desig. I el desig és testimoni de la relacionalitat intrínseca en la gènesi i l'esdevenir del subjecte, i remet a l'amor. L'amor, diu Vergote, és un desig seduït. S'estima i es desitja alguna cosa perquè sembla desitjable. Aquí l'observació sobre l'amor humà se situa en una perspectiva fenomenològica, destinada a copsar les coses en la seva intencionalitat específica i, conjuntament, en una perspectiva psicoanalítica, atenta a la interacció de les dinàmiques inconscients amb les conscients. La capacitat d'estimar és una característica específica de la naturalesa humana, com el llenguatge i la parla, i s'estructura al llarg de la història personal. Neix com a resposta d'amor a l'amor rebut, en contacte amb el cos de la mare, la seva calidesa, el seu aliment. Vergote argumenta que el nen aprèn a estimar-se a si mateix des del començament, a través de l'oferta d'amor que rep i identificant-se amb qui l'estima. Com a llegat de la seva gènesi, l'amor humà conserva el desig de ser estimat i la capacitat d'acceptar l'amor de l'altre, fins i tot dins de la complexitat estructural del desig, entre tendències captives i fusionals i el reconeixement de l'alteritat de l'altre. Pel que fa a les arrels de l'experiència religiosa, subratlla la influència decisiva (per a la religiositat com per a cada una de les dimensions de l'home adult) del *complex edípic en el qual el pare és viscut, com a llei, model i promesa de desenvolupament* (Vergote 1966); l'experiència infantil crea en la persona un sediment psicològic que pot esdevenir l'*humus* on s'arrelen les vivències amoroses, artístiques i religioses de l'adult (Vergote, 1993a). Característiques que, molt arrelades en el subjecte, també entren en joc en la intersubjectivitat teològica (és a dir, en els processos de resposta del creient a la Paraula de Déu que l'interpel·la) i que donen un caràcter dinàmic i conflictiu a la vida de fe, que requereix una transformació profunda del desig del creient.⁹

Per la meua banda, estic d'acord amb les aportacions de Rizzuto i Vergote. No obstant això, m'agradaria destacar, en línia amb el plantejament analític d'aquest meu article, la particularitat

⁹ Aquest breu resum explica per què Vergote emfatitza l'excel·lència de la psicoanàlisi per sobre de qualsevol altre enfocament de la psicologia de la religió: «La psicoanàlisi és la psicologia que aprofundeix en les coses. Qualsevol altra psicologia, fins i tot la psicologia experimental, té el seu valor en el seu camp, però no toca les arrels existencials de l'home i, per tant, la substància humana que l'home compromet en la fe religiosa» (Vergote, 1993a, p. 81-82).

del *dispositiu psicoanalític com a autobiografia*; és a dir, com «funciona» la psicoanàlisi en el discurs relacional que s'estableix entre dues persones en diàleg en la *cura per la parla* (tal com es va definir la psicoanàlisi des dels seus inicis).

Vull fer present que, més enllà de les formulacions sintètiques i divulgatives, no existeix una «psicoanàlisi de la religió» pròpiament dita, perquè l'àmbit propi de la psicoanàlisi és la relació dual que s'estableix entre un psicoanalista i un pacient «al sofà» (l'expressió és aquí una metàfora de la seva escenografia particular). Però els dinamismes i processos destacats en el camí analític també poden servir per a il·luminar els processos de l'esdevenir religiós. Per tant, es pot parlar de psicologia de la religió «a la llum de la psicoanàlisi» (Aletti, 2010).

La psicoanàlisi es desenvolupa a través de la «història narrada» (autobiografia) de l'analitzant, que es veu mediada per la força modeladora de les pulsions, la cultura i el llenguatge.¹⁰ Aquest ancoratge a la biografia individual i a la cultura ambiental hauria de ser constitutiu de qualsevol psicologia centrada en la persona. Fins i tot l'experiència religiosa de l'individu es realitza, es desenvolupa i té la possibilitat de ser estudiada, només dins d'un context simbòlic cultural determinat.

La religió es transmet, es rep i es reconstrueix en la pròpia experiència individual a través del llenguatge cultural-simbòlic, com a narració (autobiogràfica: «jo soc/no soc religiós»), com a interlocució intersubjectiva a través d'una paraula performativa («Crec en Déu») i després com a llenguatge de la teodicea i de la teologia que arriba a l'individu com a llenguatge del Magisteri i de la Tradició. Aquesta transmissió cultural del relat religiós, un cop apropiada pel subjecte, esdevé autobiografia, història de la seva trobada amb la religió i història de la formació de la seva representació de Déu. Per tant, podem parlar del «naixement del Déu vivent» en l'home (Rizzuto, 1979).

La psicoanàlisi és una relació funcional i temporal establerta per una interlocució verbal dins una *escenografia* especial, impregnada d'afectes (transferència i contratransferència). El discurs del pacient, en anàlisi, és història narrada, i després re-narrada una i altra vegada, oberta a la innovació: dels records, de les interpretacions, de les re-significacions. L'analista és testimoni, observador participant, maièutic i, si cal, cohermeneuta, de l'emergència de la veritat del subjecte al subjecte mateix.

Una psicoanàlisi és una història contada, però no per a fixar un passat (arqueologia), ni per a orientar el futur (pedagogia), sinó tal com s'implementa, en l'aquí i l'ara de la relació analítica, de modalitats relacionals que connecten amb el *continuum* de l'esdevenir de la psique i la seva capacitat de relacionar-se amb l'altre des d'ella mateixa. També des d'aquest punt de vista, el discerniment de l'analista, entès com un coneixement adquirit per ell sobre el tema, és molt menys rellevant que el discerniment que s'anuncia i s'obre com a consciència de si mateix del subjecte. Tanmateix, la recerca d'autenticitat d'aquest pacient està lluny de la resposta a la pregunta filosòfica «qui soc jo?», d'una pràctica de tractament simptomàtic (psiquiatria), o d'una intervenció educativa o psicosocial.

¹⁰ La pulsio no és l'instint. L'instint dels animals està programat hereditàriament per a un resultat específic, mentre que l'home no té un destí preordenat. Per exemple, l'instint sexual dels animals està prefixat per a la procreació; la pulsio sexual de l'home, un instint revestit d'emocions i hàbits socials, és indeterminada en el seu objecte i finalitat, que tendeix a la seva realització de manera polimòrfica: pot esdevenir una relació, un joc, una trobada, però també sublimar-se en la creativitat de l'art, la religió, el misticisme. En l'home, a diferència dels animals, l'ancoratge al traçat biològic es creua amb la capacitat de parlar, i amb aquesta, amb la capacitat d'assumir i interpretar la pròpia singularitat d'una manera creativa. D'aquí l'itinerari de cada psicoanàlisi: *de la pulsio al sentit, és a dir, de la representació psíquica del destí biològic i dels esdeveniments actuals, a la pròpia autobiografia*. i a la possibilitat de reescriure-la, com una nova història (Aletti, 2018).

Com està lluny també de la pretensió d'avaluar el contingut de la creença del subjecte o d'influir en la seva acceptació.

Tot creixement personal (fins i tot religiós), d'alguna manera, té com a objectiu una assumpció lenta i progressiva per part dels subjectes de la seva herència, de la seva història i de la seva autobiografia, com una de les narracions possibles, un segment líquid al llarg del flux de la pròpia experiència humana i, possiblement, cristiana.

L'«autobiografia fluida» ajuda a destacar alguns aspectes psicodinàmics de la identitat religiosa, els seus *recorreguts* i les seves *de-rives*. El prefix *per* (*per-corsi* = recorreguts) implica el fet de fer un camí, d'anar més enllà, una aparició de noves capacitats d'experiència de la religió, mentre que el *de* indica un desviament, una pèrdua de rumb, un deixar-se anar o una presa de distància. Els uns i els altres (recorreguts i derives) es retroben en la història personal d'un mateix subjecte i en la seva narració autobiogràfica (Aletti, 2019c).

La consciència de si mateix és una adquisició tardana; el cadell d'home és una cria inepta, necessita atencions per a la seva mateixa supervivència. No ho sap, però ho experimenta molt abans de saber-ho, i de saber-ho dir, a través de les experiències preverbals. El coneixement, la capacitat de posar nom a les coses, arriba molt més tard en el desenvolupament de l'individu. La mateixa representació de la figura materna és una adquisició lenta i gradual. Per a l'infant, al principi hi ha la satisfacció de les necessitats primàries i sensoriomotors (alimentació, calidesa, contacte). Només més tard experimenta la seva mare com «una altra» diferent de si mateix; d'aquí la separació i la diversitat, i després el reconeixement, la relació, el somriure.¹¹

La creença religiosa és fluida, i estructuralment conviu i s'entrellaça amb la no-creença, amb el dubte, amb la necessitat de superar les formes viscudes de l'experiència religiosa, de confrontar-se d'una manera crítica amb la pròpia imatge de Déu, la pròpia manera de «dir Déu». D'altra banda, aquesta unió entre fe i incredulitat, entre certesa i dubte està present en totes les experiències humanes, sota la forma psicodinàmica del *conflicte*. El conflicte certifica que la identitat no és una dada, sinó una tasca i que no es presenta amb el caràcter estàtic d'un subjecte sempre idèntic a si mateix, ni amb la linealitat d'un procés cap a un objectiu preestablert.

Per a l'observació psicològica, la diferència entre el creient i el no creient no és que l'un estigui habitat per una certesa i l'altre estigui minat pel dubte. El creient *creu que creu*; el no creient *creu que no creu*, però aquesta seva convicció subjectiva està marcada pel dubte. I mentre el creient creu que respon a un interrogant-crida que li arriba d'un Altre, Déu, el no creient sospita que aquest plantejament ve de dins, una projecció narcisista de la realització dels seus desitjos, una incapacitat per a trobar-se amb l'Altre respecte a ell. I, tanmateix, per a l'home reflexiu, per al que Salomé anomenaria el «creient creatiu» (Aletti, 2019b), el dubte és sempre una funció de la recerca d'una veritat. Tal com llegim a l'evangeli: «Crec, Senyor, ajuda la meua fe!» (Marc, 9, 24).

Una altra característica del fet de creure, més decisiva, es basa en l'experiència (individual i subjectiva) de la confiança. *Creure també és confiar*, relacionar-se amb una persona de confiança.

¹¹ N'hi ha prou amb recordar en l'obra de Winnicott la rellevància de l'objecte i de l'experiència transicional. La literatura psicoanalítica sobre aquestes primeres etapes del desenvolupament infantil és immensa i força coneguda (cf. Aletti, 2004). Més aviat, m'agrada tornar a visitar la meravellosa escena representada en un vers de Virgili (*Eclògia* 4, v. 60): *incipie parve puer risu cognoscere matrem*, on l'infant reconeix la mare, amb (i/o des de) un somriure, establint-hi una relació primària. Grandesa del poeta!

Crec en tu, vol dir: et crec, me'n refio, i per tant, confio en tu. Espontàniament tranquil·litzat, perquè sento que me'n puc refiar. L'infant no «creu» que la seva mare és bona, ho «sap»: ho viu i s'hi abandona.

En aquest punt, sembla útil distingir entre: «creure quelcom», és a dir, tenir una opinió o una convicció intel·lectual; «creure algú», per tant refiar-se del que diu i 'creure en algú' que vol dir confiar-se... sentir que l'altre tindrà cura de mi. L'infant es posa sota la custòdia de la mare, l'analitzat es confia a l'analista, el creient es confia al seu Déu (i hi confia). Saben que no ho han de merèixer amb la seva actuació, que se'ls estima «malgrat tot». L'amor de Déu és gratuït, com l'amor d'una mare, com està garantit l'amor de l'analista.

La psicoanàlisi comença amb un acte de fe-confiança-entrega. La demanda d'anàlisi és una sol·licitud d'amor d'un subjecte que no se sent estimat, ni tan sols per ell mateix, que viu en solitud i amb poca confiança en si mateix. El pacient parteix de la percepció de malestar, de vegades fins i tot sense un nom («estic malament», només sap dir). Però en aquest dir que està malalt també expressa ja una confiança, una creença en el fet que l'analista el pot ajudar. Impulsat per la necessitat de creure que hi ha una salvació, una sortida, que la seva història es pot convertir en una nova història. Creu en l'analista perquè li dona crèdit, conscientment o inconscientment; i li porta una petició de cura (per ser «cuidat») i d'amor. La «cura» analítica és veritablement una història d'amor (Kristeva, 1984) Amb tota la tensió relacional i les vicissituds de les històries d'amor: projeccions, enamoraments, desil·lusions, cansament, traïcions, necessitats, peticions d'amor i protestes de desconfiança, i fins i tot abandonaments. De la mateixa manera, i amb les mateixes variacions amb què el creient creu que estableix la seva relació amb Déu.

La identitat personal neix, es tranquil·litza i es fonamenta en la relació amb l'altre. L'amor de la mare em fa sentir digne de ser estimat i així genera la meva autoestima. Si la meva mare, a qui estic unit, com si fos una part d'ella, m'estima, jo també em puc sentir bé, preuat: valc la pena! Penseu, paral·lelament, en la importància estructuradora que té per al creient del fet de reconèixer l'amor incondicional i primordial de Déu.

El valor psicològic de la fe no rau en la creença, sinó en el fet de creure, i això també s'aplica a la creença en el sobrenatural. El valor psicològic de l'objecte desitjat rau en el fet de desitjar. D'alguna manera, *el final del desig rau en el fet de desitjar*. El misticisme cristià ho expressa directament: el místic no es pregunta «per a què serveix la pregària»: la fi i la recompensa de la fe és la fe. Així, el premi de l'obra d'art és el moment creatiu, el premi de l'amor és el fet d'estar enamorat. Recompenses marcades per la limitació i la brevetat de la realització i arrelades en una nostàlgia inconscient del propi objecte, latent, previst, esperat, però «indisponible».

La certesa de la fe és la certesa del fet de creure, de tenir fe. No dona certesa dels continguts (externs) reals o teològics de la religió. La fe, en l'anàlisi, no és la confiança en el mètode, en l'analista, en l'«èxit»; és la mateixa anàlisi com una obertura al potencial, a la creativitat, a la possibilitat de treure sempre noves formes d'allò informal i l'indeterminat. La bona notícia d'una psicoanàlisi és que «una altra història és possible», que pots reescriure la teva autobiografia. En l'experiència humana (i en la religiosa), la cita perduda entre el desig i la seva satisfacció, entre l'omnipotència i la realitat, dona testimoni i constitueix la dimensió potencial del coneixement i la creativitat, el caràcter incomplet de tota experiència humana i, per tant, el seu caràcter de transició, als límits, a la frontera entre ara i encara no, entre allò trobat i allò creat, entre el desig i l'objecte del desig, entre la intuïció estètica i la representació artística, entre el discurs de l'home sobre Déu i la realitat de Déu.

Bibliografia

APA: *APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality* (ed. KENNETH I. PARGAMENT), Vol. 1: *Context, Theory, and Research*; Vol. 2: *An Applied Psychology of Religion and Spirituality*, Nova York: American Psychological Association, 2013.

ALETTI M., *Psicologia, psicoanalisi e religione. Studi e ricerche*, Bolonya: Dehoniane, 1992.

- «Psicologia, teologia, psicologia della religione. Alcuni snodi attuali di un rapporto complesso», a *Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale*, n. 28, 2003, pp. 239-271.

- «A representācao de Deus como objeto transicional ilusório. Perspectivas e problemas de um novo modelo», a G. J. DE PAIVA, W. ZANGARI (ed.), *A representação na religião: perspectivas psicológicas*, São Paulo, SP: Loyola, 2004, pp.19-50.

- «Religion as an illusion: prospects for and problems with a psychoanalytical model», a *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion*, n. 27, 2005, pp. 1-18.

- *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*, Roma: Aracne, 2010².

- «My concern with psychology of religion: Defending psychology, respecting religion», a J. A. BELZEN (ed.), *Psychology of religion: autobiographical accounts* (pp. 19-41), Nova York: Springer, 2012a.

- «Il senso religioso e la psicologia della religione. Decostruire un concetto, elaborare un metodo, proporre strumenti», a MOSCATO, M. T., GATTI, R., CAPUTO, M. (ed.) *Crescere tra vecchi e nuovi dei. L'esperienza religiosa in prospettiva multidisciplinare*, Roma: Armando, 2012b, pp. 258-278.

- «Becoming a believer, becoming an unbeliever. The contribution of Ana-Maria Rizzuto to the psychology of religion in the light of clinical practice», a REINEKE, M. J., GOODMAN D. M. (ed.), *Ana-Maria Rizzuto and the psychoanalysis of religion. The road to the living God*, Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 2017, pp. 47-64.

- «Psicologia, persona, religione. Una prospettiva psicodinamica», a CAPUTO, M. (ed.), *Oltre i «paradigmi del sospetto»? Religiosità e scienze umane*, Milà: Franco Angeli, 2018, pp. 52-82.

- «Psicologia della religione», a FILORAMO, G., GIORDA, M. C., SPINETO, N. (ed.), *Manuale di Scienze della religione*, Brescia: Morcelliana, 2019a, pp. 105-147.

- «Percorsi dell'Oltre. Erotismo, arte e religione in Lou Salomé», a A. CUSIN, L. FATTORI, M. STANZIONE MODAFFERI, G. VANDI (ed.), *Oltre. Il Senso di Infinito a partire dal «Sentimento Oceanico»*, Roma: Alpes Italia. 2019b, pp. 105-124.

- «Religione e fede tra percorsi e derive: una prospettiva winnicottiana», a L. FATTORI, G. VANDI (ed.), *Derive della fede* (pp. 101-123), Rimini: Guaraldi, 2019c.

- «Psicologia/Psicoanalisi/Teologia». *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Bolonya: Edizioni Dehoniane, 2020, pp. 589-597.

- «Théodore Flournoy nella storia della psicologia: spiritismo, religione, psicoanalisi», a FLOURNOY Th., *Théodore Flournoy, la psicologia della religione. Principi, ricerche, prospettive*, Milà: Franco Angeli, 2021, pp.13-79.

- «Ripartire da Vergote: che cosa è la psicologia della religione». Prefaci de VARASIO, P., *La psicologia della religione in Antoine Vergote*, Milà: Glossa, 2022.

ALETTI M., ANTONIETTI A., «Qualificare la psicologia, rispettare la religione: La distintività della psicologia della religione», a *Psicologia della Religione e-journal*, n. 2(1), 2015, pp. 15-22.

– «Resisting the Religion/Spirituality mantra: in search of the peculiarity of psychology of religion», a *Psicologia della religione e-journal*, n. 5(1-2), 2018, pp. 1-9.

ALLPORT G. W., *The individual and his religion: a psychological interpretation*, Nova York: Macmillan, 1950.

BEIT-HALLAHMI B., «Resisting the match between religion and spirituality», a *Religion, Brain & Behavior*, n. 5(2), 2014, pp. 118-123.

– *Psychological Perspectives on Religion and Religiosity*, Londres-Nova York: Routledge, 2015.

BELZEN J. A., *Towards cultural psychology of religion. Principles, approaches, applications*, Londres-Nova York: Springer, 2010.

COMTE-SPONVILLE A., *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, París: Albin Michel, 2006.

DEVOTI, D., *Gli psicologi di fronte a Dio. Il contrastato percorso della psicologia della religione*, Milà: Mimesis, 2018.

FLOURNOY T., «Les principes de la psychologie religieuse», a *Archives de Psychologie*, 2, 1902, pp. 33-57.

FREUD, S., *Lettere a Wilhelm Fliess. 1887-1904*, Torí: Bollati Boringhieri, 1990.

– «L'avvenire di un'illusione», *Opere. Volume 10*, Torí: Bollati Boringhieri, 1978, pp. 432-485.

GODIN A., *Dall'esperienza all'attitudine religiosa*, Milà: Edizioni Paoline, 1966.

HARRIS K. A., HOWELL D. S., SPURGEON, D. W., «Faith concepts in psychology: The 30-year definitional content analyses», a *Psychology of Religion and Spirituality*, n. 10, 2018, pp. 1-29.

HOOD R. H. JR., «Commentary to the Special Issue of the Archive for the Psychology of Religion on Spirituality», a *Archive for the Psychology of Religion*, n. 34, 2012, pp. 105-111.

KOENIG H. G., «Concerns about Measuring Spirituality», a *Research. Journal of Nervous and Mental Disease*, n. 196, 2008, pp. 349-355.

KRISTEVA, J., *Histoires d'amour*, París: Seuil, 1984.

LA COUR P., AUSKER H. N., HVIDT N. C., «Six understanding of the word 'Spirituality' in a secular country», a *Archive for the Psychology of Religion*, n. 34, 2012, pp. 63-81.

MILANESI, G., ALETTI M., *Psicologia della religione*, Torí: ElleDiCi, 1973.

– *Psicología de la religión*, Madrid: Ediciones Don Bosco, 1974.

MURPHY J., «Beyond «Religion» and «Spirituality». Extending a «Meaning System» Approach to Explore Lived Religion», a *Archive for the Psychology of Religion*, n. 39, 2017, pp. 1-26.

OTTO R., *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationale*, Breslau: Trevendt und Granier, 1917.

PAIVA G. J., de. «Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) disciplina», a AMATUZZI M. M. (ed.), *Psicologia e espiritualidade*, São Paulo (Brasil): Paulus, 2008, pp. 31-47.

– *Psicologia da religião. Uma introdução*, São Paulo (Brasil): Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

PALOUTZIAN R. F., Park, C. L., «The psychology of religion and spirituality: How big the tent?», a *Psychology of Religion and Spirituality*, n. 13(1), 2021, pp. 3-13.

PARGAMENT K. I., «Spirituality as an irreducible human motivation and process», a *International Journal for the Psychology of Religion*, n. 23, 2013, pp. 271-281.

PARGAMENT K. I., MAHONEY A., EXLINE J. J., JONES J., SHAFRANSKE E., «Envisioning an integrative paradigm for the psychology of religion and spirituality», a PARGAMENT K. I. (ed.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*, Vol. 1, *Context, theory, and research*, Washington DC: American Psychological Association, 2013 pp. 3-20.

PIEDMONT R. L., WILKINS T. A., *Understanding the psychological soul of Spirituality. A guidebook for research and practice*, Nova York: Routledge, 2020.

PIEDMONT R. L., «Putting the Science Back in the Scientific Study of Religiousness and Spirituality: A Commentary on Paloutzian and Park (2021)», a *Psychology of Religion and Spirituality*, n. 13, 2021, pp. 19-23.

REINEKE M. J., GOODMAN D. M. (ed.) *Ana-María Rizzuto and the psychoanalysis of religion. The road to the living God*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD), 2017.

RIZZUTO A.M., *The birth of the living God. A psychoanalytic study*, Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1979.

– «Believing and personal and religious beliefs: Psychoanalytic considerations», a *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, n. 25, 2002, pp. 433-463.

SALANDER P., «The emperor's new clothes: spirituality. A concept based on questionable ontology and circular findings», a *Archive for the Psychology of Religion*, n. 34, 2012, pp. 17-32.

SAROGLOU V. (ed.), *Religion, personality and social behaviour*, Nova York: Psychology Press, 2014.

SCHNELL T., «Spirituality with and without religion. Differential relationship with personality», a *Archive for the Psychology of Religion*, n. 34, 2012, pp. 33-61.

STREIB H., HOOD R. H. JR., «Spirituality» as a privatized experience-oriented religion: empirical and conceptual perspectives», a *Implicit Religion*, n. 14, 2012, pp. 433-453.

VARASIO, P., *La psicologia della religione in Antoine Vergote*, Milà: Glossa, 2022.

VERGOTE, A., *Psychologie religieuse*, Brussel-les: Charles Dessart, 1966. Trad. it. Torí: Borla, 1967.

– «Psicologia e religione. Intervista al professor Antoine Vergote» (Michel Vandeleene, ed.), a *Nuova Umanità. Rivista bimestrale di cultura*, n. 86, 1993a, pp. 79-100.

– *La psicologia della religione: che cosa è, che cosa non è*, 1993b. Trad. it. ALETTI M., 2010², pp. 233-250.

- *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*, París: Du Cerf, 2006.

WESTERINK H., «Spirituality in psychology of religion: a concept in search of its meaning», a *Archive for the Psychology of Religion*, n. 34, 2012, pp. 3-15.

WINNICOTT D. W., *Children learning. In Home is where we start from*, Londres: Penguin Books, 1968. Trad. it. *L'apprendimento dei bambini. In Dal luogo delle origini*, Milà: Raffaello Cortina Editore, 1990, pp. 147-155.

ZINNBAUER B. J., PARGAMENT K. I., «Capturing the meanings of religiousness and spirituality: one way down from a definitional Tower of Babel», a «Research in the Social Scientific Study of Religion», n. 13, 2002, pp. 23-54.

- «Religiousness and spirituality», a PALOUTZIOAN R. F., PARK C. L., (ed.) *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, Nova York-Londres: Guilford, 2005, pp. 21-42.

SIGNOS DE UNA ESPIRITUALIDAD LAICA. ANÁLISIS SIMBÓLICO DE TEXTOS RELIGIOSOS

EN EL MARCO DE LA EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA DE MARIAÀ CORBÍ

Jose Manuel Bobadilla Gómez
jm.bobadilla@protonmail.com

Investigador en epistemología axiológica en el Centro de Estudios de Tradiciones de Sabiduría (CETR). Doctorando en filosofía aplicada a la ciencia y la técnica por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB).

RESUMEN: La dimensión espiritual del ser humano es una constante a lo largo de toda su historia. Las formas de representar y vivir lo *absoluto* son una muestra tanto de la diversidad cultural que ha acompañado a su representación, como de la verificación de que en la humanidad hay una invariable que la empuja a preguntarse por el misterio de su existencia. Las religiones, como sistemas de significación cultural, fueron las primeras en representar y orientar el cultivo de esta dimensión. Durante la industrialización, las filosofías se intentaron aproximar a esta dimensión desde sus concepciones ilustradas y hoy, en sociedades posmodernas, ¿cómo podemos acceder al cultivo de esta dimensión sin la necesidad de religiones, creencias ni dioses?

PALABRAS CLAVE: religión; cultura; sistema de significación cultural; proyecto axiológico colectivo; espiritualidad; espiritualidad laica; dimensión relativa; dimensión absoluta; posmodernidad; lectura simbólica.

ABSTRACT: The spiritual dimension of the human being is a constant throughout its history. The ways of representing and living the absolute are a sample of both the cultural diversity that has accompanied its representation, as well as the verification that there is an invariable in humanity that pushes it to wonder about the mystery of its existence. Religions, as systems of cultural significance, were the first to represent and guide the cultivation of this dimension; During industrialization, philosophies tried to approach this dimension from their enlightened conceptions and today, in postmodern societies, how can we access the cultivation of this dimension without the need for religions, beliefs or gods?

Keywords: religion; culture; cultural meaning system; collective axiological project; spirituality; secular spirituality; relative dimension; absolute dimension; postmodernity; symbolic reading.

1. LAS RELIGIONES COMO SISTEMAS CULTURALES

En este primer apartado se dará respuesta a la siguiente pregunta: ¿podemos entender las diferentes religiones como sistemas culturales que impregnaban todos los aspectos de la vida individual y colectiva, tanto en la dimensión social como en la espiritual?

Para realizar esta aproximación a la idea de las religiones como sistemas culturales, se expondrán las aportaciones de dos autores que han analizado este objeto de estudio desde diferentes perspectivas. El autor principal sobre el que girará todo el artículo será Marià Corbí, aunque en este punto se establecerá una comparativa con Clifford Geertz.¹ Ambos autores parten desde diferentes ramas de las ciencias sociales –epistemología y antropología, respectivamente– y, por lo tanto, cada uno de ellos ha focalizado su estudio y construcción teórica partiendo desde diferentes puntos de vista.

Partimos desde la base que definir el concepto de «religión» es un trabajo complicado, pero lo que se intentará mostrar en este apartado es que la «religión» cumplió, como sistema cultural, con dos funciones sociales: la primera, como sistema cultural que impregnaba² todos los aspectos de la vida individual y colectiva de la sociedad; la segunda, como conjunto de pautas que describían las formas de relacionarse con «lo sagrado» y que cotidianamente se ha llamado espiritualidad.

1.1. La religión desde la epistemología axiológica de Marià Corbí y la antropología de Clifford Geertz

A lo largo de este apartado estableceremos la aproximación al planteamiento epistemológico de Marià Corbí y su comparativa con la antropología de Geertz. Es interesante relacionar ambos autores porque sendos enunciarán que la especie humana «está [...] débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información [...]» (Geertz, 1973; 91), la diferencia que planteará Corbí respecto a Geertz es que Corbí se posiciona en un plano biológico donde esa falta de fuentes extrínsecas de información es una indeterminación genética propia del animal humano que se solventa gracias a la lengua y esta capacidad lingüística posibilita la construcción de sistemas culturales. Mientras que Geertz parte directamente del concepto de cultura³ para

¹ Clifford Geertz fue un antropólogo norteamericano que realizó su aproximación a la «religión» desde el concepto de «cultura». Es interesante aproximarse a su enfoque ya que concibe las culturas como construcciones que sirvieron para dotar de sentido al mundo y mediante las cuales la especie humana consiguió establecer las actitudes hacia lo que podríamos llamar comúnmente «vida». Este autor concibe las culturas como sistemas de significación simbólicos y es desde este punto de partida que el antropólogo realiza su estudio de las religiones; concibe la religión como una actividad cultural humana.

² Considero importante prestar atención a la idea de «impregnaba»; con esta afirmación se quiere resaltar la importancia que las religiones tuvieron en las primeras sociedades o en sociedades premodernas. Un aspecto que considerar es que la religión, o las religiones, no fueron, como a menudo se afirma una «esquizofrenia» colectiva o una herramienta para tener al pueblo sometido, dormido o engañado.

³ Desde la antropología americana de la que parte Geertz, se concibe que «la cultura es un sistema objetivo de símbolos» (Pals, 2013; 440) y el propio Geertz entiende y define la cultura como «un esquema de significaciones o de ideas cuyos portadores son símbolos a través de los cuales las personas comparten su conocimiento de la vida y expresan sus actitudes hacia ella» (Pals, 2013; 446). De este fragmento podemos extraer que Geertz entiende la cultura como un conjunto de significaciones que son portadas por símbolos y «los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden» (Geertz, 1973; 89). Con esta interpretación del concepto de cultura entendemos que Geertz concibe la religión o las religiones como un sistema de símbolos que cumplen una función cultural y

explicar la «religión», Corbí arranca de la pura animalidad, desde la necesidad biológica de supervivencia y la organización social de los colectivos humanos.

Marià Corbí, a diferencia de Geertz, habla de la cultura y la sitúa en un plano y con una función biológica. Para este autor, la cultura cumple con una función primordial: «proporcionar una forma concreta de vida viable a un viviente que ha dejado en gran parte indeterminado genéticamente su modo de vida» (Corbí, 2013; 17). Su posicionamiento plantea una antropología donde la especie humana (el viviente hablante) está indeterminado genéticamente frente al medio, y para este autor:

En la especie humana aparece un nuevo procedimiento de adaptación al medio: dejar determinado genéticamente solo la condición fisiológica, el modo simbiótico de vida, la condición sexual y la competencia lingüística. Dejando indeterminado cómo sobrevivir en el medio, la forma de asociación para sobrevivir, cómo organizar la vida sexual y la crianza y la forma de la lengua concreta. Están indeterminados los «cómo». (Corbí, 2013; 18)

Con esta definición, vemos cómo Corbí enfoca el estudio de la cultura entendiéndola como una función primariamente biológica que permite a la especie humana desarrollarse. Es decir, la cultura es lo que posibilita determinar los diferentes «cómo» que la especie humana no tiene determinados⁴. En comparación a otros animales, cuya forma de vida sí que está determinada genéticamente, la especie humana tiene la necesidad y posibilidad de construir diferentes sistemas culturales, cambiar su forma y modelar nuevos estilos de vida para concretar esos «cómo». Para aclarar esta idea se expondrá el ejemplo que Geertz utiliza para explicar la diferencia entre el animal humano y el resto de los animales. La diferencia que establece consiste en lo que él denomina el *grado de determinación de fuentes intrínsecas de información*. Considera que los animales inferiores están fuertemente determinados por estas fuentes intrínsecas de información y por ejemplo «para construir un dique, un castor solo necesita un lugar apropiado y los materiales convenientes» (Geertz, 1973; 91) y por lo tanto «su modo de proceder está modelado por su propia fisiología» (Geertz, 1973; 91). Con esto intuimos que los animales inferiores tienen, por sus propias características de animales, las formas de actuación, sus «cómo», determinadas, y, por lo tanto, no necesitan de un modelo de significación cultural. Geertz, siguiendo con el ejemplo, dice:

Pero el hombre [especie humana], cuyos genes nada le dicen sobre las operaciones de construir, necesita también una concepción de lo que es construir un dique, una concepción que solo podrá obtener de alguna fuente simbólica —un patrón, un modelo, un libro de texto o de lo que le diga alguien que ya sabe cómo se construyen los diques— o, por supuesto, del manejo de elementos gráficos o lingüísticos que le permitan llegar por sí mismo a una concepción de lo que son los diques y de la manera en que se construyen. (Geertz, 1973; 91)

cuyos símbolos sagrados establecen un orden que sintetiza el *ethos*, es decir, la forma de hacer y sentir de una sociedad para forjar así un cuadro de interpretación de la realidad.

⁴ Esta indeterminación genética es lo que Luis Cencillo (1973) denominó como desfondamiento y «El desfondamiento es simplemente la carencia de una base fija, perpetua y universal, dada por naturaleza, fundada en la misma physis humana, desde la cual ver el mundo, los valores, las realidades y los puntos de referencia y poder optar y actuar adecuadamente a la realidad y sin riesgo de equivocarse [...] su physis es precisamente esta liberación de toda fijeza condicionante y universal marcando el destino de la especie, por lo cual el hombre [especie humana] está abocado a autopoerse en todos los órdenes» (Cencillo, 1973; 122 citado en Corbí, 1983; 20)

Con el ejemplo de Geertz, podemos poner en valor la aportación de Corbí sobre la indeterminación genética y entender el porqué de la necesidad de construir, por parte de la especie humana, sistemas culturales, es decir, fuentes extrínsecas de información. Estos sistemas son los que permiten a la especie humana sobrevivir y posibilitan una forma concreta de vida determinado los diferentes «cómo». Para Corbí, la forma en la que la especie humana «encontró» la manera para determinar esos «cómo» fue mediante la construcción de narraciones, mitos, símbolos y rituales y, por lo tanto, la «finalidad de los mitos, símbolos y rituales es primariamente biológica: construir un viviente cultural viable en unas circunstancias [de vida] determinadas» (Corbí, 2013; 19). Con este fragmento vemos que, para Corbí, mitos, símbolos y rituales son las estructuras o fuentes extrínsecas de información que completan la indeterminación genética y por lo tanto:

Los mitos, símbolos y rituales no pretenden, pues, explicar y describir la realidad en ella misma, lo que es valioso o no lo es en sí mismo, lo que es la naturaleza humana esencial, ni explicar lo que es la naturaleza de la sociedad y de su organización, ni describir el mundo de lo sagrado, el más allá, ni tampoco establecer el modo sagrado de vida. Lo que proclaman, en cualquiera de sus ámbitos, no es una descripción de lo que hay. Solo dicen lo que hay que pensar, sentir y cómo hay que actuar en el medio y con los otros hombres [y mujeres] para sobrevivir en unas condiciones determinadas. Y cuando hablan de la dimensión absoluta [lo trascendental], no la describen, sino que modelan su expresión y su modo de vivirla. (Corbí, 2013; 20).

Con lo explicado hasta ahora se puede empezar a entender el origen de las religiones. La especie humana es un animal que, debido a su *physis* liberada, está indeterminado genéticamente frente al medio. Este hecho hace que como especie desfondada tenga la necesidad biológica de construir, de forma inconsciente⁵ y mediante su capacidad de habla, sus sistemas culturales. Y estas primeras formas de organización social son las llamadas «religiones»: sistemas de motivación y cohesión social preindustriales que permitieron a la especie humana sobrevivir y desarrollarse como especie en el mundo. Por lo tanto, lo que se llama cultura y las formas en las que se expresa la cultura tienen, como comenta Corbí, una función primordial: rellenar los huecos biológicos que la especie humana tiene para así hacerse viable en el mundo.

1.2. Las Religiones como *Proyectos Axiológicos Colectivos* (PAC)

En el apartado anterior se ha mostrado cómo la humanidad tiene la necesidad, como animal desfondado, de construir un sistema cultural y, como se puede intuir, los primeros sistemas culturales que se construyeron fueron las religiones. Anteriormente se ha mencionado⁶ que la cultura es un sistema de símbolos que permite a las personas compartir el conocimiento de la vida y expresar sus actitudes hacia ella. Por tanto, las religiones presentadas como sistemas culturales, tal y como lo entiende Geertz, fueron un sistema de significación basado en símbolos que permitieron mediante la construcción de mitos, narraciones y símbolos sagrados, otorgar un sentido del mundo y permitir la viabilidad de la especie humana.

Aunque Marià Corbí también entienda a la especie humana como un animal cultural, lo que realmente la programa para la colectividad, para su supervivencia y su relación con el medio y otras personas son lo que él llama PAC «proyectos axiológicos colectivos» (Corbí, 2017; 23). Corbí entiende el o los PAC como construcciones lingüísticas mediante las que el colectivo consigue autoprogramarse en unas condiciones determinadas de supervivencia, siendo estas condiciones las etapas de vida de la especie humana –es decir, las sociedades cazadoras-recolectoras, agrícolas, ganaderas e industriales. Para este autor, los mitos, símbolos y rituales, son los que construyen el PAC y, por lo tanto, es el PAC el que termina de completar la indeterminación genética humana y, por consiguiente, «las religiones son un tipo de PAC preindustriales en los que los mismos patrones y paradigmas que modelan todo el mundo correspondiente a la DR [dimensión relativa], modelan también la concepción, representación y vivenciación de la DA [dimensión absoluta]» (Corbí, 2017; 29). El PAC es la continuación de nuestro programa genético y por eso es considerado por este autor como aquello que completa la falta de determinación genética de la especie humana, el propio Marià Corbí dice:

El papel central de los proyectos axiológicos colectivos (PAC) es terminar nuestra incompleta determinación genética para hacernos animales viables. Sin los proyectos axiológicos colectivos, contruidos por nosotros, seamos o no conscientes de ello, no seríamos animales viables (Corbí, 2013; 16).

Viendo esta definición y comprensión del PAC como continuidad de nuestro programa genético, podemos entender por qué este autor habla de la cultura, los mitos, símbolos y rituales y los PAC como necesidad biológica de la especie humana. Entendemos que esa construcción y autoprogramación tiene una forma determinada dependiendo del contexto histórico en el que se le dio forma. Y esto puede verse en la diversidad de formas religiosas o «PAC-religiosos» (Corbí, 2015; 30) que la humanidad ha construido para garantizar su supervivencia.

Por tanto, el PAC-religioso está derivado directamente de la forma en la que se sobrevivía⁷ y este mantiene una estrecha relación con la cultura:

Se comprueba un paralelismo constante entre los modos de vida [...] y las culturas correspondientes. Los pueblos que viven de lo mismo, de la caza y la recolección, poseen unas mitologías enormemente parecidas, más allá de su situación en el tiempo y en el espacio. Lo mismo ocurre si los pueblos viven de la horticultura, la agricultura de riego o el pastoreo. En las culturas preindustriales, los patrones colectivos de comprensión, valoración y actuación se expresen en narraciones sagradas que llamamos mitologías. (Corbí, 2007; 39)

Esto muestra que, al pasar de una forma de supervivencia determinada a otra, se constituyeron nuevas formas culturales de modelación y (re)presentación del mundo; esto señala que al cambiar la forma de sobrevivir cambiaba la cultura. Tal y como comenta Corbí:

Cuando se cambia de un modo de vida [...] se modifican en la misma dirección los mitos, símbolos y rituales. A cada forma diferenciada de vida preindustrial corresponde, de manera constante, un tipo de mitología, simbología y ritual. Siempre que se presente el modo de vida cazadora-recolectora, se presentará mitología, simbología y ritual cazador-recolector, con idéntica estructura profunda. Lo mismo puede decirse de los restantes modos de vida preindustrial. (Corbí, 2007; 40)

⁵ Apuntamos que la construcción de los sistemas culturales se hacía y se hace de forma inconsciente ya que en ningún periodo histórico se ha tenido la necesidad de ser conscientes de cómo hay que construir y autoprogramarse. En sociedades preindustriales se consideraba que la forma de vivir venía dictada por las divinidades o antepasados y en sociedades industriales, con el surgir de las ideologías y las ciencias, se pensó que era la naturaleza quien determinada como había de vivirse.

⁶ Véase la nota al pie de página 3.

⁷ No hay que confundir la forma de supervivencia con el modo de producción. Este último sería la forma en la que se producen y distribuyen bienes y servicios mientras que la forma de supervivencia es la acción central mediante la que un grupo humano sobrevive.

Este es un punto central en el pensamiento de Corbí, ver cómo diferentes culturas separadas en tiempo y espacio, pero con mismo *PAC-religioso*, es decir, con una misma forma de supervivencia, construyeron mitologías, tanto para modelar la *dimensión relativa* como la *dimensión ab-soluta* del existir humano, con unas estructuras profundas (Corbí, 2007; 40) idénticas pero con *estructuras superficiales* (Corbí, 2007; 40) muy diversas. En este sentido, entendemos que el *proyecto axiológico colectivo* es idéntico en diferentes etapas históricas de la humanidad, pero culturalmente diverso. Esto nos deja una primera intuición para abordar el análisis simbólico de los textos sagrados, ya que, como se ha ido exponiendo, las religiones también modelaban la concepción y (re)presentación de «lo trascendente». Y es en este sentido cuando podemos analizar lo «trascendente» como constitutivo de la especie humana y ver cómo, independientemente de los textos religiosos que analicemos, todos ellos hablan simbólicamente de «eso de ahí», la *dimensión ab-soluta*.

1.3. La Dimensión Relativa (DR) y la Dimensión Absoluta (DA)

Hasta ahora hemos conseguido exponer los motivos por los cuales la humanidad necesitó construir las religiones y como estas eran⁸ un *proyecto axiológico colectivo* de vida que surgió de las formas preindustriales de supervivencia. En este apartado presentaremos cuáles son las dos dimensiones que las religiones modelaron y cuál es el origen de esas dimensiones. Por ello hay que recordar que partimos de la pura animalidad humana, y si el viviente humano necesitó construirse sus sistemas culturales o PAC para sobrevivir, postulamos que ambas dimensiones también tienen una funcionalidad biológica. Para ello hay que exponer que entiende este autor cuando habla de la *dimensión relativa (DR)* y la *dimensión absoluta (DA)*.

Para Corbí la *DR* es la dimensión relativa a las necesidades del animal humano, aquello que constituye su supervivencia, la determinación de los «cómo» y la *DA* es la dimensión que no es relativa a ninguna de esas necesidades, es una dimensión gratuita, *absoluta* en el sentido de que está suelta de toda concepción/necesidad humana. Pero estas dos dimensiones o *doble dimensión de la realidad* (Corbí, 2017; 18) Corbí las entiende como una única realidad. Ambas dimensiones son producto de la especie humana⁹ y «necesitamos cultivar las dos dimensiones de nuestro acceso a lo real, la *DA* y la *DR*, para ser humanos. [...] En el pasado este doble cultivo se hizo mediante las religiones» (Corbí, 2017; 17).

Pero ¿qué quiere decir que ambas dimensiones son un producto humano? Líneas más arriba se ha destacado la importancia de partir de la pura animalidad y de la cualidad específica como especie humana, la capacidad de habla:¹⁰ aquello que lo diferencia de los otros animales y lo constituye.

⁸ Se utiliza la forma verbal ser en pasado ya que actualmente la forma mayoritaria en la que se sobrevive es mediante el conocimiento, la ciencia y la tecnología y la producción en retroalimentación constante de productos y servicios. Un apunte que podría desarrollarse en otro capítulo de este trabajo si la extensión lo permitiera sería ver como las actuales formas de pensamiento «transhumanista» o «post-humanista» están modelando y (re)presentando tanto la organización social como la dimensión espiritual humana.

⁹ La lengua bifurca nuestro acceso a la realidad: nos da un acceso a la realidad como relativa a nuestras necesidades como vivientes (*DR*); y nos da un segundo acceso a eso mismo real pero ya no relativo a nuestras necesidades sino no relativo, absoluto (*DA*)» (Corbí, 2017; 17).

¹⁰ Establecemos una diferencia entre hablar y comunicarse. Entendemos que todo animal y planta se comunica estableciendo canales de comunicación intra-especie, pero esta comunicación es un intercambio básico de información. En cambio, el habla humana, permite a la especie humana desarrollar un metalenguaje que va más allá de un intercambio básico de información y que constituye su forma de ser viviente.

Evidentemente, para el viviente cultural hermenéutico el lenguaje juega un papel central. Sin una adecuada idea del lenguaje no sería posible comprender este modo de ser viviente. En y por el lenguaje se formaliza el objeto para el hombre [especie humana]. Esa formalización distancia de los estímulos físicos y origina la «perspectivación»¹¹[o, como Corbí lo denomina, distancia objetiva]. (Corbí, 1983; 21)

Se entiende que, gracias a la lengua y a la formalización del objeto, se produce una distancia objetiva que permite bifurcar la realidad en dos dimensiones, la relativa (la que nos permite movernos en el mundo de objetos y sujetos) y la *dimensión absoluta* (la que nos dota de flexibilidad y no nos determina en el mundo). La *dimensión absoluta*, que los *PAC-religiosos* y las ideologías tomaron como «lo divino» o «lo metafísico» respectivamente, es para Corbí una de las características más importantes de la especie humana. Tener acceso biológico a una dimensión suelta de toda connotación lingüística es lo que ha permitido a la especie humana modificar su entorno y cambiar como especie sin la necesidad, como ocurre con otras especies, de que primero cambie su entorno. Sin este acceso a la *dimensión absoluta*, la especie humana estaría tan determinada genéticamente como cualquier otro animal y no hubiera podido salir nunca de su esfera de animalidad y hacerse animal-humano.

El acceso a la *DA* es una creación biológica, con una función concreta para la supervivencia de un ser viviente; es una función biológica que nos permite adaptarnos al medio en que vivimos y modificarlo cuando sea necesario o conveniente. La *DA* es el fundamento de nuestra flexibilidad con relación al medio en el que obtenemos lo necesario para vivir, sin tener que cambiar nuestra dotación genética ni modificar nuestra fisiología. Es un gran invento de la vida que nos permite hacer modificaciones en nuestro sistema de supervivencia, que resultan equivalentes a los cambios de especies en los restantes animales. (Corbí, 2017; 18)

Como se está observando, Corbí plantea que lo que se ha conocido como cultivo espiritual y que siempre se ha pensado y situado fuera de la especie humana, no es de tal forma. La *dimensión absoluta*, la base de la flexibilidad de la especie humana, es una característica propia del animal-humano. Pero ¿por qué se llamó cultivo espiritual? La *dimensión absoluta* es puramente axiológica, sensitiva y es lógico pensar que cuando se capta sensitivamente esa dimensión y no se tiene conciencia de su origen animal, se asuma que la captación venga del exterior, considerándola trascendente al «ser» y convirtiéndose en divino o metafísico. Por tanto, los diferentes *PAC-religiosos* con sus narraciones, mitos y rituales, interpretaron, construyeron, (re)presentaron y cultivaron diferentes formas de la *dimensión absoluta* viviéndolas, como real, única y verdadera.

2. TRADICIONES ESPIRITUALES, ESPIRITUALIDAD Y ESPIRITUALIDADES LAICAS

En el apartado anterior se ha realizado una aproximación a las religiones como sistemas de significación que podemos denominar cultura o PAC. Sabemos que aproximarnos a este concepto es complicado. Hay tradiciones –como el budismo, el taoísmo y el confucianismo– que, en sus orígenes, fueron más un camino espiritual que una religión, pero después de todo un proceso de «construcción histórica» han terminado convirtiéndose en religiones, es decir, en sistemas de

¹¹ «Perspectivación es la función que hace posible o que concreta prácticamente lo que [...] constituye la característica fundamental del ser humano: el distanciamiento de los estímulos físicos, de modo que ante ellos el hombre [especie humana] nunca se ve irremisiblemente arrastrado a responder o a responder de un modo estereotipado y unívoco, sino que siempre puede y debe interpretar y valorar el estímulo y seleccionar su respuesta o la omisión de la misma» (Cencillo, 1973; 245 citado en Corbí, 1983; 22)

significación cultural. Y es en este sentido que considero apropiado, ya que no podemos abarcar la totalidad del concepto religión, posicionarme en la definición de André Comte-Sponville:¹²

Llamo «religión» a todo conjunto organizado de creencias y de ritos referidos a cosas sagradas, sobrenaturales y trascendentes (es el sentido amplio de la palabra), y especialmente a uno o varios dioses (es el sentido estricto), creencias y ritos que reúnen en una misma comunidad moral y espiritual a quienes se reconocen en ellos o lo practica. (Comte-Sponville, 2006; 22)

Tomando esta definición como referencia, entenderemos las tradiciones espirituales (budismo, taoísmo y confucianismo) como sistemas de significaciones religiosos en un sentido amplio, mientras que al judaísmo, cristianismo e islam como *PAC-religiosos* en un sentido estricto. Establecemos esta diferencia para concretar que las tradiciones espirituales, entendidas en su sentido amplio, no formaron, en su origen, un *PAC-religioso*, es decir, no fueron modelos de organización social, pero queda claro que actualmente estas tradiciones espirituales sí que forman parte de lo que entendemos sociológica y antropológicamente como religión ya que se han generado diferentes mitos, símbolos y rituales que han terminado convirtiéndose en formas de motivación y cohesión colectivas.

Lo que sí encontramos en común entre ambas formas, es que se ocuparon de poner en relación al sujeto y al colectivo con la *dimensión ab-soluta*. Entendemos la *dimensión ab-soluta* de la misma forma que ya se ha expuesto, como esa dimensión suelta de toda significación y conceptualización o cómo define Comte-Sponville «lo que existe independientemente de toda condición, toda relación o todo punto de vista». (Comte-Sponville, 2006; 146). Este paralelismo entre definiciones de la *dimensión ab-soluta* ayuda a entender que esta no es una dimensión subjetiva a la que únicamente tienen acceso algunas personas, sino que esa dimensión está ahí, libre de toda connotación cultural o significación lingüística que se le pueda dar y este es el motivo por el cual todo animal-humano tiene acceso a ella. El hecho de que esa dimensión no sea una «realidad subjetiva» se muestra en la diversidad de las tradiciones espirituales tanto como los *PAC-religiosos* que se ocuparon de modelar, como se ha mostrado anteriormente al ver las funciones de las religiones como sistemas culturales, la relación del sujeto y colectivo con esa «otra dimensión» en base a prácticas meditativas y la construcción de símbolos o metáforas sagradas. En este sentido, Marià Corbí dice:

Nuestra lengua puede utilizar términos para referirse a esa DA [dimensión absoluta], que, como símbolos o metáforas, hablen de origen, de fontalidad, de paternidad, de antepasado, añadiéndoles una calificación para evitar la confusión con su sentido ordinario: le añaden «Padre del cielo», «Gran antepasado», le llaman «Dios» que es lo mismo que luz, le llaman «Luz de lo alto». O emplean nombres sin significado concreto como «Ohm», «Brahma»; o bien emplean palabras para representarla, conceptualizarla, y le llaman «Vacío». (Corbí, 2017; 229)

Todas estas denominaciones subjetivas serían las formas en las que culturalmente se ha significado o (re)presentado la *dimensión ab-soluta*, ya sea desde un sistema de significaciones en un sentido amplio o desde un *PAC-religioso* en un sentido estricto. Corbí asume que todas las palabras son «ineptas y libres para aludir a la DA y la DA es libre de todas las palabras humanas» (Corbí, 2017; 230). Este hecho remarca lo «ab-soluto» de esta dimensión. Un factor para tener en cuenta cuando hablamos de la espiritualidad entendida desde los sistemas de

significación o desde los *PAC-religioso*, es que, desde su concepción del mundo, como se ha remarcado en apartados anteriores, todo lo referente a lo *ab-soluto* estaba (re)presentado, vivido y expresado hacia fuera de lo que es relativo a la especie humana, fuera de la *dimensión relativa*, y esta vivencia de lo ab-soluto es lo que Corbí llama «la doble experiencia de la realidad» (Corbí, 2007; 257).

2.1. Cultivo espiritual y/o vivencia de lo absoluto

Al igual que ocurre con el concepto de «religión», que ha sido analizado y definido desde múltiples disciplinas académicas del ámbito social-humanístico, el concepto de «espiritualidad» también ha sido definido y estudiado desde diferentes ramas. A continuación, se expondrán algunas de las definiciones que se han dado a este concepto para así poder concretar la base desde la que partiremos en este apartado. Para esta presentación terminológica nos basaremos en el libro de Francesc Torralba (2013) *Religions, espiritualitat i valors* [Religiones, espiritualidad y valores] donde se recogen algunas definiciones y orientaciones sobre el concepto que nos atañe en este apartado para buscar o comprender qué es el cultivo espiritual o la vivencia de lo ab-soluto.

La espiritualidad también se relaciona con la idea de unión con todos los seres. Evoca el vínculo, el lazo con la realidad ajena. Según esta noción, un ser humano espiritualmente sensible no se percibe a sí mismo como una entidad autosuficiente, separada o aislada del mundo, como una burbuja inconexa que flota en el aire, sino que, todo lo contrario, se siente parte del todo, vinculado estrechamente a todos los seres. Sabe que forma parte de la gran danza de la vida y que está radicalmente abierto a los otros. Desde este punto de vista, un ser humano espiritualmente profundo se siente vinculado a toda la realidad, de tal manera que nada de lo que ocurre en el mundo, por lejano que sea, le es ajeno. Entendida así, la espiritualidad se asocia a palabras como ahora interdependencia o solidaridad cósmica. (Torralba, 2013; 18)

En esta primera definición se puede ver cómo la espiritualidad remarca una idea de relación con el «todo», siendo este «todo» los seres vivos en su conjunto y la «realidad ajena». Esta definición también subraya la concepción e interpretación del sujeto humano no aislado del resto de sujetos y seres del mundo, sino que lleva a la comprensión de que cada sujeto o incluso, la totalidad de la especie humana, no es un-algo-aparte-del-mundo, sino que es-el-mundo y por lo tanto se puede asumir e interpretar la espiritualidad, esa conexión con la *dimensión absoluta de la realidad*, como una idea de interdependencia o solidaridad cósmica.¹³ Planteada así, asumimos que la especie humana es parte del «todo» y que debemos partir de la base de que somos este mundo.

A la idea de espiritualidad también se le asocia el de profundidad. Es propio de un ser humano cultivado espiritualmente la voluntad de trascender aquello inmediato, de ir más allá de lo que es físico y material. Parece, entonces, que la banalidad y la espiritualidad se oponen, porqué es propio de un ser espiritual la voluntad de indagar, de conocer a fondo la estructura de la realidad, el sentido de cada cosa, el valor de cada acción. Un ser humano cultivado espiritualmente trata de investigar eso que se esconde más allá de lo que es visible, entiende la realidad material como una dimensión de lo que es real, como el signo aparente de la realidad inmaterial que lo fundamente y lo es todo. (Torralba, 2013; 19)

¹² Tomo esta definición de religión ya que ofrece una visión lo suficientemente amplia y evita entrar en distinciones, manifestaciones o fenómenos que caracterizan a cada tradición o sistema cultural.

¹³ Entendemos la solidaridad cósmica como «todo lo que es, los seres que constituyen el conjunto indefinido del universo, todas las cosas existentes en el mundo, cualquiera que sea su naturaleza, por parte, desde el punto de vista de la cantidad de la calidad, grandes, medianas e infinitamente pequeñas, cercanas o inmensamente alejadas, ejercen sin quererlo y sin poder saberlo, unas sobre otras y cada una sobre todas, sea inmediatamente, sea por transición, una acción y una reacción perpetua que llamamos la solidaridad, la vida y la causalidad universales» (Bakunin, 1977; 101)

Esta segunda definición sobre el concepto de espiritualidad remarca el aspecto de profundidad, entendiendo la profundidad como forma de indagación para llegar a comprender aquello que va más allá de la realidad físico-material en la que nos encontramos. Cultivar la espiritualidad es un acto de indagación para «descubrir» aquella realidad inmaterial que es el fundamento de todo nuestro mundo humano y que nos ayuda a encontrar el valor de cada acción, el sentido de las cosas y entender la estructura de la realidad. En relación a este fragmento, diríamos que hay que indagar todas las realidades presentes en la *dimensión relativa* para comprender que su origen está en la *dimensión ab-soluta*. Esa es la profundidad que remarca la espiritualidad y asienta las bases para silenciar toda modelación mitológica, filosófica o ideológica que se considere descripción de la realidad.

Y, por último:

Según un gran número de pensadores evolucionistas, la espiritualidad es una cualidad seleccionada en la evolución biológica de la materia viva que irrumpe con el surgir del humano, es una predisposición universal que puede ser más o menos cultivada según las condiciones externas. Indica un grado de excelencia en la cadena evolutiva, un salto cualitativo que permite al ser humano tener consciencia de su existencia, de sus actos, de sus creencias, de sus valores; le permite tomar distancia respecto de la realidad, preguntarse por el sentido de su vida, valorar sus actos, proyectar el futuro; en definitiva, ser el soberano de su vida y no ser simplemente dirigido por unas fuerzas ciegas fatales. (Torralba, 2013; 19)

Con esta tercera definición se presenta la espiritualidad como una capacidad biológica humana, hecho que ya ha sido remarcado con anterioridad al hablar de la *dimensión ab-soluta* y la flexibilidad frente al medio que da esta dimensión. En este fragmento vemos que la espiritualidad entendida como una función biológica otorga una capacidad de distanciamiento frente a la realidad individual, colectiva y del entorno. Esta capacidad de distanciamiento –que en apartados anteriores se ha definido como *distancia objetiva*– es la que permite a la especie humana preguntarse por sus actos y plantearse la idea de que ella misma es *soberana de su vida*. Considero importante, a la hora de hablar de espiritualidad, partir de la base antropológica que plantea Marià Corbí, la cual destaca, como se ha mostrado en el apartado anterior, que es el habla, o la capacidad lingüística, la que permite a la especie humana acceder a la dimensión espiritual. Es en este sentido cuando podemos considerar que la espiritualidad es biológica y no una *predisposición universal que puede ser cultivada más o menos*. Entendemos que cultivar la espiritualidad es indagar la realidad en todas sus formas para comprender cuál es su verdadera realidad y entender que «esa otra realidad» o el «todo» es el fundamento del mundo; es hacer consciente que como especie humana no somos una burbuja puesta en el mundo sino que somos el mundo y que ese ser-el-mundo es una relación de interdependencia y simbiosis con toda la biosfera.

En relación con las definiciones que se han presentado, podemos entender que la espiritualidad puede estudiarse desde dos enfoques diferentes y complementarios entre sí: desde un enfoque biológico y desde un enfoque antropológico. Desde el primer punto de vista, partimos de la idea de que el cultivo de la espiritualidad es una capacidad biológica que únicamente puede realizar la especie humana, es una capacidad-consecuencia de un animal que habla y bifurca su realidad en dos dimensiones y que, por lo tanto, es esta la que le abre las puertas del cultivo espiritual y este cultivo es una forma de indagar la realidad tanto externa (el mundo) como interna (el yo) y comprender la interdependencia con el todo o *ab-soluta* –de la cual, no podemos olvidarlo, somos parte y no una parte. El segundo enfoque, el antropológico, nos muestra cómo desde diferentes sistemas de significación o *PAC-religiosos* se produce ese cultivo de la espiritualidad; esto indicaría que cada religión, ya sea en su sentido amplio o estricto, ha

construido diferentes formas de relacionarse con el «todo» que le han permitido indagar, dentro de sus sistemas de significación o *PAC-religiosos*, la realidad externa e interna y comprender su relación con esa *dimensión ab-soluta*.

3. FORMAS HISTÓRICAS DEL CULTIVO DE LA ESPIRITUALIDAD: ESPIRITUALIDADES RELIGIOSAS Y LAICAS

El planteamiento anterior suscita la siguiente pregunta: ¿cuántas formas de cultivo espiritual o de aproximación a la *dimensión ab-soluta* se han dado y continúan dándose en la historia humana? Si partimos de la base que la espiritualidad es una capacidad humana mediante la cual siempre se ha podido indagar esa dimensión espiritual, podemos preguntarnos ¿existe una relación entre las diferentes etapas históricas de la humanidad y el acceso / cultivo de la espiritualidad? Es decir, si consideramos la división de la historia humana en sociedades premodernas, sociedades modernas y sociedades posmodernas, ¿podríamos ver diferencias en las formas de concebir y cultivar esa *dimensión ab-soluta*?

A continuación, presentaremos lo que denominaremos las cuatro formas históricas de cultivo de la espiritualidad. Pero para poder hablar del fenómeno histórico del cultivo de la espiritualidad en las diferentes etapas históricas de la humanidad considero importante posicionarse en lo que anteriormente se ha explicado, basándonos en las concepciones de Marià Corbí, que la *dimensión ab-soluta* de la realidad es una característica antropológica y biológica de la especie humana. Para este autor, el origen de esta dimensión absoluta no es ni metafísico ni trascendental, sino que es producto de la lengua y las formas en las que las tradiciones religiosas las significaron, ya sean entendidas en su sentido amplio o estricto, son solo formas de cada cultura, y por lo tanto, no podemos tomarlas como descripciones de lo real, sino como modelaciones y (re)presentaciones de la *dimensión ab-soluta*. En este mismo sentido, también se puede considerar que toda construcción metafísica sobre esa dimensión tampoco es una descripción de la realidad tal y como es, sino que es otra forma cultural de modelación proveniente de las filosofías o ideologías,¹⁴ «es lo que llamamos naturalismo, imanentismo o materialismo» (Comte-Sponville, 2006; 146).

Es importante entender que la consideración de que todo lo que «define» el lenguaje humano es una modelación y no una definición de la realidad es lo que se entenderá como «simbólico», mientras que considerar que todo lo «definido» por el lenguaje es una descripción de la realidad es lo que denominaremos «no simbólico».

3.1. Espiritualidades religiosas en sociedades premodernas y modernas

Tal y como se ha ido exponiendo a lo largo de este trabajo, las religiones, entendidas como sistemas culturales, fueron sistemas necesarios que permitieron a la especie humana sobrevivir y organizarse en unas situaciones históricas determinadas. Una de las primeras situaciones históricas determinadas fue lo que hoy podemos definir como sociedades premodernas, es

¹⁴ Debido a la extensión de este trabajo no se entrará en el análisis de cómo las diferentes filosofías e ideologías (re)presentaron la *dimensión ab-soluta*. Si este ensayo fuera una tesis doctoral se dedicaría un capítulo entero a ver cómo diferentes ideologías como el anarquismo, el comunismo o filosofías metafísicas hablaron y (re)presentaron, aunque no cultivaron, la *dimensión ab-soluta* como «lo que es natural» o «la naturaleza de las cosas».

decir, sociedades en las que la interpretación, la valoración de la realidad y el cultivo espiritual estuvieron condicionados por la representación que hicieron las religiones como *sistemas de significación cultural* o *PAC*.

Hay que tener en cuenta que estas primeras sociedades humanas «dieron por reales las modelaciones que hacían de la realidad a través de sus PAC, sus narraciones, sus mitos, sus símbolos y rituales» (Corbí, 2017; 121) Es decir, en sociedades premodernas, la interpretación de la realidad mediante sus construcciones lingüísticas se hizo desde una concepción no simbólica de aquello que dieron por real, considerando, viviendo y sintiendo que «su verdad» era «la verdad». De la misma forma el cultivo de la espiritualidad se dio dentro de sus sistemas de significación o *PAC-religiosos*, ya que eran los mitos, los símbolos y rituales los que determinaban cómo se debía vivir y sentir esa relación con el «todo».

Consideramos que en este tipo de sociedades, el cultivo espiritual –aquello que hemos denominado con anterioridad la indagación de la realidad tanto externa como interna y la comprensión de la interdependencia con el «todo»– únicamente se daba dentro de estos sistemas culturales, con el matiz de que la socialización dentro de un sistema cultural determinado excluía la comprensión de otro sistema cultural. Así vemos como la *dimensión ab-soluta* de la realidad y su cultivo quedaba encerrada dentro de los marcos interpretativos de cada sistema de significación o *PAC-religioso* y siendo así únicamente se podía tener acceso a esa dimensión si se respetaba la tradición o la revelación propia de un sistema concreto, ya que, al vivir bajo una comprensión no simbólica de lo que decían sus narraciones, mitos, símbolos y rituales, se consideraba que esa era la realidad única y verdadera.

Esta unidad entre la interpretación, valoración de la realidad y cultivo de la *dimensión ab-soluta* duró mientras las sociedades premodernas estuvieron en «funcionamiento». Pero cuando surgieron las sociedades modernas se produjo un conflicto entre diferentes sistemas de significación en relación a la interpretación y valoración de la realidad. Con relación a este hecho, consideramos que los sistemas de significación filosóficos o ideológicos, como se ha explicado, también están bajo un paradigma de interpretación no simbólico de la realidad. Las filosofías y las ideologías hablaron del materialismo, el naturalismo o el inmanentismo entre otras construcciones del pensamiento ilustrado. En las sociedades modernas, estas nuevas corrientes de pensamiento, obviaron por completo el cultivo de la *dimensión ab-soluta* de la realidad, la consideraron una especulación puramente metafísica o trascendental y, por ese motivo, la competencia que se dio entre los sistemas culturales religiosos y los sistemas culturales filosóficos-ideológicos fue en relación a la determinación de los «cómo» quedando la interpretación y valoración de la realidad «repartida» de la siguiente manera:

Las ideologías cubrían los campos de la política, de la economía y de las ciencias [organización sociopolítica], pero permaneció bajo el control de los patrones religiosos la moral general, especialmente la sexual, la organización familiar y colectiva y, sobre todo quedó bajo el control de las religiones [en sentido amplio y estricto] el exclusivo cultivo de la DA. (Corbí, 2015; 20)

Dada esta explicación entendemos que en sociedades modernas convivieron dos formas de significación de la realidad: las formas premodernas bajo los parámetros de las religiones y las formas modernas bajo los parámetros interpretativos de las filosofías y de las ideologías. Lo relevante de esta convivencia entre ambos sistemas culturales de significación es ver como las filosofías e ideologías no se ocuparon del cultivo espiritual porque:

[...] identificaron la DA [dimensión absoluta] con las religiones y sus pretensiones. Por esa razón no se propusieron sustituir a la religión en ese terreno. La solución que siempre tuvieron en mente, unas veces explícitas y otras implícitamente, fue arrinconar a la religión y, por lo tanto, todo lo que tenía que ver con la DA, al ámbito privado de los individuos o, si fuera posible, eliminarla de la sociedad. (Corbí, 2015; 26).

Analizadas las dos sociedades de forma sucinta y establecida la diferencia entre religiones en un sentido amplio y estricto, podemos concretar que el cultivo espiritual siempre quedó, en ambas sociedades, en manos de los sistemas de significación religiosos o *PAC-religiosos*; estableciendo así lo que podemos denominar espiritualidades religiosas. Este hecho refleja que el cultivo espiritual se dio de dos formas, estableciendo así las dos primeras formas históricas del cultivo de la espiritualidad: cultivo espiritual no simbólico en un sentido amplio y cultivo espiritual no simbólico en un sentido estricto. Consideramos que estas dos primeras formas de cultivo se dieron tanto en sociedades premodernas como en sociedades modernas en tanto que los sistemas culturales filosófico-ideológico no se encargaron del cultivo de la *dimensión ab-soluta* de la realidad.

Pero ahora, en sociedades posmodernas ¿podemos plantearnos el cultivo espiritual o la vivencia de lo *absoluto* fuera de los sistemas no simbólicos de significación religiosos o fuera de los *PAC-religiosos*?

4. LECTURA SIMBÓLICA DE TEXTOS SAGRADOS EN EL MARCO DE LA POSMODERNIDAD

4.1. Tradición budista: El Sutra del Corazón y Sutra del Diamante

El Sutra del Corazón dice así:

El noble bodhisattva Avalokiteshvara meditaba en el cauce profundo de la perfección de la sabiduría. Miró abajo y vio que los cinco skandhas son vacíos y así se liberó del sufrimiento.

¡Aquí oh Shariputra! la forma es vacío, el vacío es forma; la forma no difiere del vacío, el vacío no difiere de la forma; lo que sea forma, es vacío; lo que sea vacío es forma. Así también son las sensaciones, percepciones, impulsos y la consciencia.

¡Aquí oh Shariputra! todos los fenómenos son vacíos. No son producidos o aniquilados, ni impuros ni inmaculados, ni incompletos ni enteros.

Así Shariputra, en el vacío no hay forma, ni sensaciones, ni percepciones, ni impulsos, ni consciencia; no hay ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo ni mente; no hay formas, sonidos, olores, sabores, tactos, ni objetos mentales; no hay consciencia de los sentidos.

No hay ignorancia ni extinción de ella. Ni hay todo lo que procede de la ignorancia; ni vejez, ni muerte, ni extinción de la vejez y la muerte.

No hay sufrimiento, ni su causa, ni su cese, ni sendero de liberación. No hay conocimiento, ni logros, ni falta de ellos.

Así Shariputra, el Bodhisattva, libre del apego, se apoya en la perfección de la sabiduría, y vive sin velos mentales. Así se libera del miedo con sus causas y alcanza el Nirvana.

Todos los Budas del pasado, del presente y del futuro se despiertan a la suprema y perfecta iluminación apoyándose en la perfección de la sabiduría.

Conoce que prajñápáramitá es el gran mantra, el mantra de gran sabiduría, el mantra más elevado, que jamás ha sido igualado y que extingue todos los sufrimientos.

Al principio de este sutra se indica que, para conseguir la liberación del sufrimiento, hay que entender que los cinco *skandhas* son vacíos. Aquí hay que aclarar tres ideas o conceptos: el primero de ellos es la idea de liberación del sufrimiento. Con esta idea se entiende que hay una forma de liberar al ego del sufrimiento o *dukha*. Esta liberación se lleva a cabo mediante el entendimiento y el sentir de que los *skandhas* –segundo concepto a aclarar, es decir, las formas, sensaciones, percepciones, construcciones mentales y la conciencia de todas estas formas– son vacíos en sí. Este vacío en sí, tercer concepto que presentar, quiere decir que en realidad los *skandhas* no tienen una modelación ya que la modelación es propiamente humana y, por tanto, son las cadenas que mantienen al ego sujeto a la *dimensión relativa*.

Afirmar que la forma es vacío y el vacío es forma y que nada difiere de eso tiene que llevar a la comprensión de que no existe diferencia entre la *dimensión relativa* y la *dimensión absoluta*. Esta idea muestra la lógica de la bifurcación de la realidad en sus dos dimensiones. Si toda realidad está bifurcada en dos dimensiones, como consecuencia de la capacidad de habla del ser humano, se asume que toda modelación no difiere de lo absoluto, porque no hay diferencia entre lo absoluto y su forma ya que solo desde la forma se puede acceder al vacío.

Por consiguiente, si todo es relativo y *absoluto*, todo lo que ocurre, todos los fenómenos, todo aquello que puede ser denominado convencionalmente como «la vida», es vacío de entidad en sí. Pero este vacío de entidad en sí, esta falta de auto-ontología, no es más que lo *absoluto*, lo informable, lo no categorizable. Y, en consecuencia, en lo *absoluto* nada es producido ni aniquilado, nada tiene una existencia sustancial. Pero tampoco está producido, como en la *dimensión relativa*, ni se aniquila en lo absoluto, ya que el concepto de aniquilar indicaría que tal fenómeno no existe, y caeríamos en el nihilismo, cuando lo que se quiere subrayar es que está vacío de entidad en sí, ya que no hay ningún ego que cree la relación y, por lo tanto, desde el no-ego, desde el vacío y su comprensión, todo fenómeno es *absoluto*.

El aspecto más importante para entender este sutra es la idea que se refleja en el tercer párrafo. En este párrafo se pone de relieve la importancia del concepto de vacío aplicado tanto hacia los fenómenos externos como al propio sujeto. Se debe entender que, en la comprensión de lo *absoluto*, se busca, mediante la indagación, el distanciamiento y el silenciamiento, el sentimiento de unidad o no-dualidad. Pero en este sentimiento de no-dualidad no hay forma, pero tampoco hay sensaciones, ni percepciones ni impulsos ni consciencia. Y este vacío o *absoluto* se verifica desde el no-ego, porque en la no identificación, en la no asociación de uno mismo con su propia identidad o ego, no hay ojo, oído, nariz, cuerpo ni mente que se identifique como ego. Todo lo que vemos, oímos, olemos, saboreamos, tocamos o imaginamos, si lo hacemos desde el ego, oiremos, oleremos, saborearemos, tocaremos e imaginaremos todo lo relativo a la especie humana, pero fuera de esa asociación, comprendiendo que la realidad del sujeto es la *dimensión absoluta* o *vacío*, no se puede afirmar que haya alguien que vea, oiga, huelga, toque, o piense.

En relación con el mundo exterior, si no hay sensaciones, es decir, si no hay sentidos que permitan, juntamente con el lenguaje, categorizar la realidad, no habrá percepción de ésta. Con la no percepción se indica lo siguiente: si no hay un ego que capte con sus sentidos su mundo,

no habrá formas, sonidos, olores, tacto ni objetos mentales. Si no hay sensaciones, ¿cómo puede haber percepción? Si no hay alguien que perciba, ¿qué es aquello que se puede percibir? En el vacío, en lo *absoluto*, en lo no modelado no puede haber conciencia de sentidos, no se podría afirmar que se ha captado algo con tal forma, o tal sentido, ya que, si desde lo no modelado se capta algo, eso captado debería ser lo no-modelado.

El concepto que se expone a continuación también es de una importancia clave en el lenguaje budista. La ignorancia o la persona ignorante es aquella que se encuentra en el desconocimiento de que toda forma es vacía, que los sentidos mantienen engañado o atrapado al ego en un mundo de sensaciones y percepciones haciéndole creer, como supuesto necesario para vivir, que aquello que sus sentidos le muestran y le señalan como real es lo real, lo cual mantiene al ego en el camino del *dukha* (dolor). Por eso se comenta en este sutra que en lo *absoluto* no hay ignorancia, pero tampoco hay extinción de ella, ni tampoco hay todo aquello que se deriva de la ignorancia ni de su extinción. Lo que procede de la ignorancia, tal y como se refleja en el sutra, es la vejez y la muerte. En lo *absoluto* no hay vejez ni muerte, ya que eso son cadenas que atan al ego al sufrimiento, pero tampoco hay eternalismo, es decir, no hay algo que perdure para siempre ya que el cuerpo que permite captar la *dimensión absoluta* no es eterno y por lo tanto no durará, ni tampoco será eterno después de la muerte ya que no hay algo o alguien que perdure después de ella. Comprender la *dimensión absoluta* es concienciarse de que la realidad es la llamada naturaleza búdica, es la asimilación de que los sentidos engañan al ego necesariamente para hacer que viva en un mundo de sujetos y objetos, pero ese mundo únicamente es relativo al ego y fuera del ego o, mejor dicho, distanciado y silenciado el ego, se da un adentramiento en la *dimensión absoluta* y un alejamiento del camino del *dukha*. Si no hay una identificación cuerpo mente (cuerpo-ego) no hay saber, ni logros, pero tampoco falta de ellos, porque esa no identificación es el verdadero conocimiento.

Por último, se indica que aquella persona que se adentra en el camino, libre de toda identificación, asociación, categorización, etcétera, lo hace sustentando su certeza tan solo en la verdadera realidad, en la *dimensión absoluta* y vive en su mundo cotidiano libre de toda (re) presentación, sabiendo que su *dimensión relativa*, su ego modelado, su mundo de sujetos y objetos no es la realidad de la realidad. Por lo tanto, queda liberado del *dukha*, de todo aquello que aferra al ego a los sentires, del nacer y del morir, y alcanza el Nirvana, es decir, el estado de naturaleza búdica.

4.2. Tradición cristiana: La oración en secreto

Y cuando oréis no seáis como los hipócritas que gustan de orar en las sinagogas y en las esquinas de las plazas bien plantados para ser vistos de los hombres; en verdad os digo que ya reciben su paga. Tú, en cambio, cuando vayas a orar entra en tu aposento y, después de cerrar la puerta, ora a tu Padre, que está allí, en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará. (Mt 6, 5-6)

En este fragmento se presentan varias afirmaciones que pueden ser analizadas de forma simbólica. La primera idea o afirmación es la renuncia a rezar en templos y/o a los ojos de otras personas. El acto de orar fuera de los lugares de culto podría simbolizar que la *dimensión absoluta* no se encuentra en un lugar determinado, sino que puede cultivarse en cualquier sitio, independientemente de las consideraciones que se tengan en relación a dicho espacio. Históricamente, los lugares de culto se han construido para encontrar y situar allí la *dimensión*

absoluta, pero si consideramos que esta dimensión, como constitutiva de la especie humana, está en cualquier lugar, se eliminaría la dualidad entre espacio sagrado y profano. Liberar a la *dimensión absoluta* de su enclaustramiento implica su expansión por todos los espacios y objetos y podría suponer un reencantamiento del mundo. Junto a esta primera frase del fragmento citado se encuentra otro simbolismo más ligado a lo que podría considerarse como un acto de desegocentración: orar sin ser visto. Orar en espacios públicos o centros de culto simbolizaría la necesidad de buscar los elogios de las demás personas, buscar el reconocimiento de que se es una persona devota; en definitiva, alimentar el ego. En cambio, orar sin ser visto o sin buscar el reconocimiento de las demás personas muestra la gratuidad de este acto, el distanciamiento del propio «yo» y adentrarse sin formas en el camino y (re)conocimiento de la *dimensión absoluta*.

Un segundo aspecto que puede analizarse de forma simbólica y está relacionado directamente con la *dimensión absoluta* es la idea del «Padre» y su localización «en lo secreto». Cuando se hace referencia al concepto del «Padre» se está presentando, bajo el sistema de significación cultural cristiano, el símbolo de la *dimensión absoluta*. Esta idea muestra que el «Padre», por seguir con esta terminología, no se encuentra en los grandes centros de culto, como ya se ha mencionado, sino en lo que no se puede ver, es decir «en lo secreto». Allí donde se esconde y a la vez se hace visible la *dimensión absoluta* es en la *dimensión relativa*, tanto la interna (el Yo) como la externa (el mundo). El Padre, símbolo de la *dimensión absoluta*, está oculto en todo aquello que es la *dimensión relativa*, en lo «secreto» de cada objeto y sujeto, es decir, en lo que no se nos presenta a simple vista. Esta forma de anunciar que la *dimensión absoluta* está en lo «secreto» se asemeja mucho a la fórmula usada por la espiritualidad celta, como veremos a continuación, cuando se anuncia que *lo visible y lo invisible entran y salen uno del otro*. El Padre entra y sale de lo secreto, o reformulando la frase: el Padre, que se encuentra en lo «secreto» de todo sujeto y objeto, entra y sale de él, sale porque en todo aquello que es relativo a la especie humana está la *dimensión absoluta* y entra porque solo puede verse en las formas de la *dimensión relativa*.

Pero considerar que en todo objeto y sujeto está el Padre no debe conducir a actos de idolatría. Tolstoi en su *Evangelio abreviado* (2016) ya hablaba de no realizar cultos externos a Dios tal y como puede verse en el siguiente fragmento:

Y el culto externo a Dios lleva al engaño de la autosatisfacción. Ningún culto externo a Dios es necesario y debe ser rechazado. No se pueden unir los actos de amor al cumplimiento de los rituales y no se deben cometer actos de amor bajo el aspecto del culto externo a Dios. (Tolstoi, 2016; 35)

La renuncia al culto externo pondría en valor el (re)conocimiento de que el ser humano y todo su mundo son la *dimensión absoluta*. También podría simbolizar la innecesidad de acotarla o (re)presentarla; las imágenes o (re)presentaciones son una forma de la *dimensión absoluta* y tomadas de forma no simbólica se aceptarían como descripciones de Dios y se asociaría la forma con la *dimensión absoluta* convirtiéndola en objeto de culto.

4.3. Tradición pagana celta: la naturaleza del alma en el paganismo celta

El análisis de este texto es peculiar. John O'Donohue es un sacerdote irlandés que se encargó de estudiar e investigar la espiritualidad celta. Esta tradición se engloba dentro de las tradiciones paganas y la cultura celta era una cultura ágrafa. Por lo tanto, la transmisión de conocimiento sobre la *dimensión ab-soluta* se realizaba de forma oral. Este hecho dificulta –por

no decir que casi la imposibilita– la capacidad de realizar un análisis de las formas en la que estas culturas, en concreto la celta, cultivaban la espiritualidad.

El libro *Anam Cara* (1997) es fruto de la investigación de O'Donohue en el cual intenta plasmar cómo la cultura celta del norte de Irlanda vivía y expresaba la relación y experiencia de la *dimensión ab-soluta*. Gracias a esta obra podemos acercarnos y comprender como otros sistemas de significación cultural o *PAC-religión* modelaron este sentir.

Para presentar esta tradición y sus modelaciones, analizaremos algunos fragmentos de la obra ya citada teniendo en cuenta que todo lo que se exponga es fruto de la investigación de O'Donohue y no, como sí se ha realizado con las tradiciones anteriores, un texto fundacional o fundamental de la tradición.

El cuerpo y el alma

Aquí hay que entender simbólicamente el concepto de alma. El alma para la cultura celta sería, como se ha comentado anteriormente, la *dimensión ab-soluta*. Por lo tanto, esa presencia del mundo divino o alma es la (re)presentación de la *dimensión ab-soluta*, tanto en el interior de la persona como en el exterior. Indagar esa *presencia del mundo divino* en el interior es buscar la *dimensión ab-soluta* en un camino de autoindagación de la verdadera realidad.

Tu cuerpo es tu casa de arcilla; es la única patria que posees en este universo. En tu cuerpo y a través de él, tu alma se vuelve visible y real para ti. Tu cuerpo es la casa de tu alma en la Tierra. (O'Donohue, 1997; 59)

Para la cultura celta, el cuerpo es un trozo de arcilla con forma humana nacido de la tierra. Es único para cada persona en este mundo y es el cobijo del alma. Es mediante el cuerpo y sus sentidos que el alma se hace visible y real para el individuo, es la experiencia individual de la existencia. Desde la interpretación basada en la antropología presentada en el marco teórico, podría decirse que, desde que el individuo humano nace, la *dimensión ab-soluta* se hace visible y real para él, ya que el cuerpo también es una forma de la *dimensión ab-soluta*. No es únicamente su morada, sino que también es esa dimensión y solo podrá captar la *dimensión ab-soluta* desde el cuerpo. En la frase «el cuerpo es el lugar donde se revela el alma» (O'Donohue, 1997; 60), queda remarcada la idea celta de como a través del cuerpo se presenta y expresa la *dimensión ab-soluta*.

El alma no se inventó a sí misma. Es una presencia del mundo divino, donde la intimidad no tiene límites ni barreras. (O'Donohue, 1997; 44)

Podemos considerar que la primera parte de este pequeño fragmento elimina la heteronomía del alma. Estaría en discordancia con el fragmento anterior, en el que se argumenta que el cuerpo es la morada del alma. Sin embargo, desde la visión antropológica de la que partimos para hacer este análisis el alma o la *presencia del mundo divino* sería la dimensión no modelada donde la intimidad queda liberada de los límites y las barreras puestas por el ego. Tal y como se ha ido argumentando a lo largo de la primera parte de este trabajo, la bifurcación de la realidad en dos dimensiones no se produce únicamente hacia el exterior –el mundo–, sino también hacia el interior –el Yo–, es decir, la capacidad de indagar la propia realidad. Es a partir de esta búsqueda cuando empieza el camino de desegocentración, el camino de la no identificación con el ego y, si no se produce una identificación con el ego, no hay intimidad. Según explica O'Donohue, para la cultura celta, la eliminación de la intimidad va en relación con

la Alteridad y con el concepto gaélico de Anam Cara o alma amiga, reconocer en uno mismo y en los demás la *presencia del mundo divino*, mientras que el Anam Caram o la *dimensión ab-soluta* elimina las barreras y los límites puestos por el yo.

En el siguiente fragmento veremos cómo para los celtas, el alma, no está únicamente encerrada en el cuerpo, sino que el cuerpo está en el alma. Esto apuntaría a una idea de no dualidad en el seno de esta tradición.

El cuerpo está en el alma. Tu alma es más extensa que tu cuerpo, abarca a este y también la mente. Sus antenas son más perceptivas que las de la mente o el yo. Si confiamos en esta dimensión umbría, llegamos a nuevos lugares en la aventura humana. Pero para ser, debemos liberarnos. (O'Donohue, 1997; 104)

Lo que se puede extraer de este fragmento es la idea de que el alma o la *dimensión ab-soluta* lo abarca todo. Si en los fragmentos anteriores se decía que el cuerpo era la morada del alma, aquí puede verse que el cuerpo está inmerso en el alma. No obstante, también remite a la idea que solo desde la *dimensión ab-soluta* puede captarse la *dimensión ab-soluta*, ya que únicamente desde esta dimensión de la realidad se puede captar dicha dimensión. Es decir, desde la mente o el ego modelado, aquel imprescindible para manejarnos en un mundo de sujetos y objetos, no se puede captar lo incategorizable, igual que se veía en el análisis del TAO: solo desde el no ser se puede captar el «misterio». Cuando el texto indica que si confiamos en esta dimensión umbría llegaremos a nuevas aventuras, está estableciendo la idea de que si dejamos que la *dimensión ab-soluta* nos guíe, es decir, si se consigue vivir plenamente en esa dimensión, la realidad se abrirá a nuevas sensaciones a las que el cuerpo-ego modelado no puede acceder. Por lo tanto, para acceder a esa dimensión se debe indagar la realidad tanto externa como interna hasta sumergirse en la *presencia divina del mundo*.

La imaginación como puente hacia la Unidad

Todo lo que existe en el mundo del alma aspira vivamente a adquirir forma visible; allí reside el poder de la imaginación. La imaginación es el puente entre lo visible y lo invisible. En el mundo celta existía una maravillosa intuición de cómo lo visible y lo invisible entraban y salían uno del otro. (O'Donohue, 1997; 65)

En este fragmento también se muestra la idea celta de la no dualidad. Al hablar de que «todo lo que existe en el mundo del alma aspira a adquirir forma» se está exponiendo o reflejando la noción de que toda forma no es más que una forma de la *dimensión ab-soluta*. Desde la *dimensión relativa* a las necesidades humanas, todo objeto o sujeto que puede verse podría decirse que «anhela» mostrar su verdadera realidad que es la *dimensión ab-soluta*. Indagar esa realidad en cada objeto y/o sujeto es establecer puentes entre el ser y el no ser, entre la forma y la no forma, entre lo visible y lo invisible, entre la realidad modelada y la no modelada, entre lo asociado y lo no asociado.

Por otro lado, esta no dualidad también se ve reflejada cuando al final del fragmento se expone que «lo visible y lo invisible entraban y salían uno del otro». Esta frase puede contener ciertos paralelismos con la imagen budista del Sutra del Corazón donde se dice que la forma es vacía y el vacío es forma. Todo lo invisible está en lo visible y todo lo visible está en lo invisible.

CONCLUSIONES: LAS IMPLICACIONES SOCIALES DEL CULTIVO DE LAS ESPIRITUALIDADES LAICAS

A continuación, se expondrán algunas implicaciones sociales que puede tener el cultivo de las espiritualidades laicas en sociedades posmodernas. El primero, y uno de los más evidentes, es que un cultivo espiritual de estas características usando los textos de las diferentes tradiciones religiosas ayuda a romper con los prejuicios sobre la lectura de estos textos. De esta forma no se tomarán como textos que describen la realidad, sino que podrán leerse como si fueran poemas que enseñan a captar lo sutil que en ellos se refleja sin la necesidad de encerrarse en sus formas. Entender que sea cual sea la tradición usada para realizar este cultivo espiritual laico es una tradición completamente válida, es aceptar que no hay unas mejores que otras, y que, por lo tanto, todas son aptas para adentrarse en el (re)conocimiento de la *dimensión ab-soluta*.

También se ha comentado que cultivar esta dimensión propia de la especie humana ayuda a poner en valor los conceptos de «ecología», «colectivo», «individuo», «sociedad» y «libertad». Pero ¿por qué? Si se comprende con claridad y radicalidad todo lo que comporta el cultivo de la dimensión absoluta se asumirán nuevas interpretaciones sobre el valor de dichas palabras. Aún hoy se sigue pensando que los conceptos citados tienen un valor y una realidad en sí, no se cuestiona su construcción social y se da por sentado que todo el mundo comprende de la misma forma lo que implican estos conceptos. Cultivar la dimensión absoluta trae consigo un cambio epistemológico que radica en la comprensión de que todo concepto es racional y no arrastra al sentir, y por ello, el cultivo de esta dimensión axiologiza todo concepto, es decir, lo pone en valor.

Un ejemplo con relación a este cambio epistemológico recae sobre la idea de ecología y la relación entre la especie humana y la naturaleza. En la actualidad se piensa a la especie humana separada de la naturaleza y a esta última como un objeto que dominar y explotar para extraer recursos. Ahora bien, desde la comprensión epistemológica que da el cultivo de la *dimensión absoluta*, se asume que la especie humana es naturaleza y que su acción en el medio es tan natural como la acción de cualquier otro animal que habita en la tierra. La especie humana, al igual que sus semejantes no humanos, debe depredar el entorno y esta es una condición *sine qua non* de un animal para sobrevivir. Reflexionar sobre esta idea debería poner en la conciencia de toda persona que: (1) la especie humana es una especie animal más, (2) que debe depredar su entorno para sobrevivir y (3) que únicamente depende de ella establecer qué relación quiere con su entorno sabiendo que: (1) intentar rebelarse contra la naturaleza es rebelarse contra la especie, (2) que debe cuidarse de sí misma y del entorno donde vive ya que (3) sin ese entorno que posibilita la existencia no habría especie humana y (4) que solo depende de ella depredar el entorno de la forma más sostenible posible. Asumir que no existe una dualidad entre la especie humana y la naturaleza posibilita una nueva visión de la ecología. No hay que cuidar del planeta porque este sea la llamada «pacha mama» o la naturaleza sea sagrada, una conciencia universal o una realidad que hay que dominar. Se debe cuidar del planeta porque la especie humana es el planeta. En la *dimensión relativa* el animal-humano debe depredar su entorno, pero puede hacerlo viviendo y sintiendo desde la *dimensión absoluta*.

Lo mismo ocurre con los conceptos «colectivo» e «individuo». El acceso a la *dimensión absoluta* desde una concepción simbólica trae consigo una nueva interpretación de estas dos realidades. Con relación al individuo se puede comentar que el cultivo de la *dimensión absoluta* lleva a la siguiente comprensión: el ego no es real sino un supuesto necesario falto de entidad en sí que sirve para gestionar al viviente en un mundo de supuestos sujetos y objetos. Su «ser», por usar un concepto concreto, es fruto de la *ontología de las interdependencias*, son las relaciones las que lo conforman y constituyen y que el

ego da por real. Reconocer que la realidad de todo individuo es la *dimensión absoluta* rebaja el egoísmo al eliminar del imaginario colectivo la noción de que se es un individuo *per se*. En relación al colectivo, el cultivo de la *dimensión absoluta* desde un posicionamiento simbólico pone de relieve que aquello que llamamos humanidad es en realidad una especie animal más viviendo con otra multitud de especies animales, muestra que la vida humana es un proceso más del mundo, es la conciencia del mundo sobre sí mismo y pone de manifiesto que el colectivo humano es completamente heterogéneo en sus formas de interpretación y (re) presentación de la *dimensión ab-soluta*.

Comprender que toda forma o modelación que se haga no tiene una entidad en sí, sino que su verdadera realidad es la *dimensión absoluta*, trae consigo el desmantelamiento sobre toda concepción dada como verdadera, fija e inmóvil y la substituye por el pensamiento de que toda forma es una modelación necesaria para la vida humana, asumiendo, a su vez, que dicha modelación puede y debe cambiarse cada vez que sea necesario. Es en este sentido cuando puede hablarse de sociedad. Pensar que la sociedad es de una determinada manera, que se rige por ciertas normas inamovibles y que debe ser así, es encerrarse en sus formas establecidas, pensar que hay algo trascendental que le otorga entidad y no entender que la especie humana tiene la libertad para cambiarlas. Posicionarse en la *dimensión absoluta* y en la pura animalidad reconduce el sentir humano hacia el pensamiento de que, como animales, la especie humana es un animal simbiótico que vive en colectividades que denomina sociedad y que las formas que se dan a dichas sociedades son meras construcciones que únicamente tienen valor para la propia especie. Por lo tanto, cuando las construcciones se tornan en contra de la propia especie o quedan desfasadas, deben cambiarse sus formas y adecuarlas a las nuevas condiciones sociales. Junto a esta idea de cambio toma valor la idea de libertad tanto en su vertiente social como de (re)presentación de la *dimensión absoluta*. En relación a su vertiente social, queda claro que la especie humana es libre de construir y cambiar sus *proyectos axiológicos colectivos* siempre que quiera, pueda y lo necesite. La flexibilidad que le otorga el acceso a su dimensión no modelada le permite hacer esos cambios y en ellos radica la evolución de la especie. Sin embargo, como se ha comentado, la libertad no se queda solo en el terreno social, también va en relación con lo comentado sobre el uso de los conceptos «Dios», «Al-lah», «Vacío», «atmân», «Brahma», «Tao» o «presencia del mundo divino». Comprender que todos estos conceptos son libres de su forma es liberar a la *dimensión ab-soluta* y abrirla a cualquier concepción que se pueda crear. Lo mismo ocurre con el camino espiritual. Entender que no hay un camino concreto es entender que no hay una forma única de hacer camino, hay que tener la libertad suficiente para ser creativo y poder realizar el camino sin la necesidad de creencias, dogmas y formas preestablecidas.

Estos son algunos ejemplos sobre lo que el cultivo de la *dimensión ab-soluta* puede aportar a la especie humana. No hay que olvidar que en sociedades donde todo sistema de significación ha muerto es más necesario que nunca concienciarse de la antropología que constituye a la especie humana, saber que su realidad se bifurca en dos dimensiones, la relativa y la *ab-soluta*, que ambas cumplen una función biológica y que se deben cultivar ambas para ser un animal-humano-completo. Presentar lo que siempre se ha conocido como lo «trascendente» o «metafísico» como algo constitutivo de la propia especie rompe con los estereotipos y prejuicios que se tienen sobre el cultivo «espiritual», pone dicho cultivo a nivel humano sin por ello perder su valor.

Otro beneficio, ya no en el ámbito personal o colectivo, sino en el histórico y cultural, es la recuperación de todo el legado de sabiduría que las sociedades humanas pasadas construyeron. Toda esa riqueza cultural puede quedar en el olvido si se siguen presentando sus textos como sagrados, como exclusivos y excluyentes de otros textos. Hay que enseñar que, de la misma forma que se puede leer poesía y entender el simbolismo de la obra literaria, se puede leer y entender el simbolismo

de los textos de las diversas tradiciones. El análisis realizado muestra los paralelismos, semejanzas y diferentes enfoques que pueden darse al cultivo de la *dimensión ab-soluta* poniendo en valor las riquezas que cada tradición, cada cultura y/o cada *proyecto axiológico colectivo* construyó alrededor de esta dimensión no modelada.

Bibliografía

- BAKUNIN, M., *Federalismo, socialismo y antiteologismo: Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*, Madrid: Editorial Júcar, 1977.
- BAUMAN, Z., *La ética posmoderna*, Barcelona: Editorial Siglo XXI, 2009.
- Nueva biblia de Jerusalén. Revisada y aumentada*, Bilbao: Desclée de Brower, 1975. 4.ª edición aprobada en la CCXII reunión de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española de 18 de febrero de 2009.
- COMTE-SPONVILLE, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona: Editorial Paidós, 2006.
- CORBÍ, M., *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983.
- *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de Epistemología Axialógica 1*, Barcelona: Editorial Bubok, 2013.
- *Protocolos para la construcción de organizaciones creativas y de innovación. Principios de Epistemología Axialógica 3*, Barcelona: Editorial Bubok, 2015.
- *El cultivo colectivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento globalizadas. Principios de Epistemología Axialógica 4*, Barcelona: Editorial Bubok, 2015.
- *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona: Editorial Herder, 2017.
- *Las sociedades de conocimiento y la calidad de vida. Principios de Epistemología Axialógica 5*, Barcelona: Editorial Bubok, 2017.
- CORTES, J., *El Corán*, Barcelona: Editorial Herder, 1986.
- GERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1973.
- ILARRAC, F., PUJOL, O. (ed.), *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upanisad*. Madrid: Trotta, 2003.
- LAO TSE, *Tao Te King*, Madrid: Editorial Ricardo Aguilera, 1975.
- KATZNELSON, M., *La Biblia Hebreo-Español*. Versión castellana conforme a la tradición judía. Volumen I: Pentateuco, profetas primeros, Tel-Aviv, Israel: Editorial Sinaí, 2007.
- MICHEL, A., *Dictionnaire du Judaïsme*. Encyclopediae Universalis, 1988.
- NENG, H (1999): *El Sutra de Hui Neng. Comentarios de Hui Neng al Sutra del Diamante*. Versión de Thomas Cleary. Madrid: Edaf.
- O'DONOHUE, J., *Anam Cara. El libro de la sabiduría celta*, Barcelona: Emecé Editores, 1997.
- PALS, D., *Ocho teorías sobre la religión*, Barcelona: Editorial Herder, 2008.
- TOLSTOI, L., *El Evangelio abreviado*. Oviedo: KRK, 2006.
- TORRALBA, F., *Religions, espiritualitat i valors*, Barcelona: Editorial Barcino, 2013.

LA BARBARIE, LA VIDA Y EL ARTE. UNA MEDITACIÓN TEOLÓGICA SOBRE LA FENOMENOLOGÍA RADICAL DE HENRY

Miguel García-Baró
mgbaro@upcomillas.es
Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

RESUMEN: La filosofía no es el único poder real que critica la barbarie y revela su naturaleza (la rebelión de la vida contra ella misma, solo que en el presente accediendo a destrucciones de la vida -de la Vida- que podrían no ser reversibles en el medio humano). También lo hace el arte auténtica, y también la fe religiosa auténticamente nacida de las necesidades cotidianas, más importantes para la ontología que ninguna crisis de angustia elaborada en los aparatos de antialquimista de Heidegger.

PALABRAS CLAVE: Cultura, creación, barbarie, autoafcción, mundo de la vida y mundo-vida, carne, arte.

ABSTRACT: Philosophy is not the only real power that criticizes barbarism and reveals its nature (the rebellion of life against itself, in the present time arriving at destructions of life - of Life - that might not be reversible in the human milieu). So does also authentic art, and so does as well religious faith authentically born of everyday needs, more important for ontology than any crisis of anguish elaborated in Heidegger's anti-alchemist laboratory.

KEY WORDS: Culture, creation, barbarism, self-affectation, world of the life and life-world, human-divine flesh, art.

«Estamos entrando en la barbarie». Así comienza el extraordinario libro de Michel Henry –publicado en 1987 y traducido al español diez años después– dedicado a este fenómeno que, aunque se supone siempre que se repite en la historia e incluso que es como su bajo continuo, cree convincentemente el filósofo que solo ahora es cuando irrumpe mereciendo del todo este nombre infamante.

Lo corriente no es llevar tan lejos el peligro ni su aviso, sino conformarse con constatar que la necesaria multiplicación de especialistas hace imposible que nadie posea el panorama

completo de esta acumulación de saberes y, en consecuencia, que, aunque hay remedio para los muy diversos problemas parciales que nos tocan, no hay consejo sensato que dar en lo que hace a nuestra existencia misma, a su conjunto, a su corazón. Nos enmiendan un brazo roto, una fobia, el aparato en el que escribimos y hasta un conflicto matrimonial; pero ¿en manos de quién poner el corazón?

Este modo de afrontar la situación supone lo que realmente es más grave y amenazador en ella. En mi propia terminología, se trata de la hipótesis firme, no puesta en duda, de que no hay enigmas ni misterios, sino problemas ante la vida de los seres humanos. Los problemas tienen solución técnica, basada en el riguroso saber de una ciencia. La vida en conjunto se enfrenta, según esta concepción falsísima de la realidad, también a un problema, solo un problema, aunque de proporciones colosales: dirigirse desde su núcleo mismo hacia donde debe ir para ser plena, para ser vida maravillosamente buena. Se echa entonces de menos una especie de superciencia de lo humano mismo, del bien mismo al que podemos aspirar, que debería componerse con los fragmentos de las ciencias en dispersión. Imaginamos que hay, por lejos que esté de nuestro presente, la posibilidad real de ese saber (con ese mayúscula; los griegos llamaron a esta hiperciencia Sofística, es decir, precisamente Saber con ese mayúscula). Imaginamos, por tanto, que, en el pasado, cuando las ciencias eran menos, más cortas y más imperfectas, se tuvo la ilusión de poseer ya este Saber. Imaginamos que lo ilusorio de esa pretensión dio lugar a los fracasos sucesivos de las épocas históricas. Aquellas viejas ciencias carecían de precisión, andaban muy deficitarias de claridad racional y buenos fundamentos. Metafísicos y teólogos se creían con derecho a juntarlas y a interpretar el resultado de esa concinación –una palabreja que gustaba a Unamuno para este mismo uso. Las sociedades en que estos personajes fraudulentos fueron los guías han ido revelando su horror, su nihilismo, su desorientación. Ahora ya las ciencias son infinitamente más perfectas, más ciencias; se busca quien las amalgame y haga que esa nueva concinación tome las riendas del viaje humano por el universo. Ya se ve que tendrá que ser una máquina, una inteligencia artificial, quien (aunque no sea quien porque no es nadie, no es persona) tome este lugar.

En las épocas de relativo esplendor cultural –normalmente circunscritas a un espacio concreto y reducido–, es la totalidad de los valores que constituyen la humanidad la que se expande. Todos se difunden y fomentan a la vez: lo económico, lo artístico, lo moral, lo intelectual, lo religioso. En la Modernidad, en cambio, hay solo un factor entre todos estos en desarrollo poderosísimo: la ciencia, con su secuela de técnicas que han transformado y siguen transformando el mundo. Henry se atreve a interpretar esta evidente transformación –tan bienvenida en tantos ámbitos y aspectos– como, en conjunto, un trastorno, una inversión. Según el pensador, lo hemos de reconocer así si nos fijamos en el ser humano, no en el resto del universo cambiado y cambiante.

He ahí una paradoja: el despliegue de solo uno de esos valores humanos, incomparable con el modesto avance –cuando hay tal– de los demás, está ya produciendo el hundimiento de todos los restantes elementos positivos de lo humano. En esta ocasión no hay progreso o recuperación simultáneos, sino crecimiento monstruoso de un factor y catástrofe de los otros, aunque quizá alguno de ellos pareció realizar también cierto adelanto en el mundo histórico moderno. Ahora ya no es siquiera lo valioso de la existencia de los hombres lo que está en peligro, sino la existencia misma. Un primer síntoma es seguramente la creciente fealdad con que vamos deformando el mundo natural; pero lo que está en la esencia del diagnóstico extremo de Henry es que la vida misma se halla afectada, herida.

Se acostumbra a llamar bárbaras también a las épocas primitivas de cada cultura, no solo a sus fases de deterioro y degeneración. En realidad, es solo a estas segundas a las que les conviene el calificativo, aunque siempre en grado débil, en comparación con la crisis de ahora. Los otros tiempos en la historia de una sociedad son avances positivos o instantes de preparación para poder llevarlos a cabo.

No ve Henry, pues, la evolución histórica en los mismos términos en que la contemplaba Bergson: un estado de estancamiento sería, para Henry, siempre un aflorar algún grado de barbarie. Hasta cuando no parece haber progreso, en cambio, es posible que solo se trate de la germinación de lo nuevo.

Lo característico en Henry es la centralidad y casi la unicidad de la *vida* en el conjunto de su pensamiento. Ahora bien, la vida tiende de suyo a acrecentarse por sí misma, para sí misma y desde sí misma. No hay nada exterior a ella que la fomente; no hay nada en absoluto realmente exterior a ella, por tanto, tampoco nada que la pare o la haga retroceder. La vida se aumenta a sí misma en algo semejante a la voluntad de poder que describió con exageración lamentable Nietzsche. En realidad, la vida está mucho más cerca de la evolución creadora, del impulso en el que nace la duración real, conforme a los famosos conceptos de Bergson. En las páginas de Henry, al coincidir la vida con el ser, se corrige lo que queda oscuramente de dual en Bergson y se cierra el paso a la pluralidad primigenia y neopagana de poderes que es la condición sobre la que se edifica la metafísica de Nietzsche.

Estas afirmaciones tan rotundas tienen que apoyarse inmediatamente, está claro, en descripciones (y quizá en especulaciones auxiliares).

Ante todo, la descripción de *la vida*. Sin pensar desde el principio en que acabe la vida siendo el ser único en autoflorecimiento o en rebelión contra sí misma, lo que hay que decir sobre ella es justo y solo aquello que sentimos y *vivimos* íntimamente a cada momento cada uno de los seres humanos. La vida es continua y compacta revelación a sí misma. No porque reflexione sobre sí, sino porque vivir es sentirse vivir, tener un saber original, anterior a todo otro conocimiento, que fundamentalmente es un afecto. Las palabras son torpes aquí, porque se han hecho para todo aquello que se presenta en la vida, pero no a la medida de la vida misma. *Afecto* debería decirse *autoafección*; sentimiento, *sentirse*; conocimiento, *autorrevelación*, *saber* y *sabor de sí*. No de un *sí mismo*, sino, principalmente, del presente vivo mismo. No hay que introducir aquí todavía el pensamiento, los conceptos. Es autoconciencia, *sí*, pero inmediata y quizá compartida con muchos animales. Y si hubiera que decir que a la vida simplemente se opone la muerte, o sea, lo que no es, entonces, como unas décadas antes de que Henry empezara a publicar había propuesto Maurice Blondel (y Leibniz más de dos siglos de anticipación), la tesis última requeriría que todo lo que es estuviera vivo y, por tanto, fuera en su núcleo mismo autoafección, autosentirse, autoconocimiento preconceptual.

Descartes, que descubrió y encubrió casi simultáneamente este archifenómeno, esta realidad que ninguno de nosotros negará que vive y ve en sí, se refirió a que la autoconciencia no refleja, donde el acto de conciencia se identifica con su objeto (y queda así su evidencia a salvo incluso de un demonio engañador y hasta de la intervención de Dios), pertenece al *alma*, mientras que lo que carece de esta condición tiene su esencia justo en esta falta y solo es *extensión*, *cuerpo*. Es verdad que *alma*, *psyché*, designa en la filosofía griega el principio mismo de la vida; pero Descartes opone, ya se ve, un modo de ser (*alma*) a otro modo de ser también (*cuerpo*, *carencia de autoconciencia*). Obrando así, deja en las tinieblas a qué

se llama *ser*, y en esto puede haber quedado anclado en cualquiera de las posiciones de los metafísicos teólogos de la Edad Media. Nietzsche, Bergson, Blondel, Henry, aunque con acentos muy diferentes, se sitúan en la descendencia de Fichte, para quien la identificación de la vida con el ser es la tesis fundamental de la filosofía. De hecho, una comparativa filosófica radical de a qué se llama vida no solo en esta serie de pensadores, sino en la lista ampliada de los cultivadores postkantianos de la metafísica (Kierkegaard, Rosenzweig, los clásicos españoles del siglo xx, Weil, Whitehead, Husserl, Scheler...), tendría grandísima utilidad para orientarse en la filosofía realmente contemporánea.

Si el primer rasgo de la vida es, pues, saber de sí afectivamente, vivirse en el sentido más hondo, inmediato y prerreflexivo de la autoconciencia (este término clásico ya se nota ahora que no termina de servirnos), el segundo es la movilidad interna, la autotranscendencia, el crecimiento sin metabolizar nada externo, no vivo, muerto, no-ser. Volvamos la mirada del espíritu sobre el presente vivo autoafectándose. No lo transformamos por vivirlo ahora como quien está subrayándolo, o sea, atendiéndolo. La misma atención comparte con lo que ella subraya el carácter de autorrevelación ya dada, pasiva, inmediata, pre-voluntaria, no libre, incoercible. Lo sabemos sin necesidad ninguna de proponer una auto-reflexión que se reiteraría por sí sola al infinito (y que surgiría, seguramente, si mezclamos los conceptos en esto y decimos que la vida es pensamiento de sí).

Cuando atendemos en este sentido, vemos de inmediato que nada en la vida se repite, sino que, conforme a la imagen célebre de Bergson, lo que en ella hay es semejante a una bola de nieve que se arrastra pendiente abajo engrosándose siempre, sin perder nada de la vivido, en un cambio que no tiene que ver con la cantidad sino solo con la cualidad. De aquí que sea justo no llamar *tiempo* a la entraña de este autoflorecimiento imparabile (o autodegeneración bárbara, si cabe una cosa así, no prevista realmente en las optimistas metafísicas de prácticamente todos los que enumera nuestra lista). Tiempo es algo que nos representamos hundiéndose siempre en la nada y apareciendo como una rara espontaneidad desde otra –la misma, en realidad– nada. Lo que está en el tiempo así entendido –la ciencia y la poesía dan de esto testimonio sobreabundante– muere pasando y apenas es en el solo instante de estar presente. Los alemanes suelen hablar, para evitar *Zeit* (tiempo), de *Zeitigung* –que también significa en la vida cotidiana la *maduración*–; los franceses, de *durée réelle*; Henry preferiría no tener que usar una palabra que sugiera el tiempo ordinariamente comprendido, pero a veces no puede evitar *temporalisation* como completamente opuesta a *temps* (eso que Levinas califica, en un juego de palabras que casi también tenemos en español, *temps-mort*, *tiempo muerto*, aunque más bien es, ya solo en lengua francesa, *tiempo-muerte*).

Las descripciones de la *duración real* y el cambio cualitativo incesante de la vida han solido siempre insistir en que la imposibilidad de que nada se repita idénticamente radica en que vivir es acrecentarse. Henry, en cambio, creo yo que mucho más de acuerdo con la evidencia humana inmediata, habla de un movimiento básicamente pendular, el mismo que ya trae un aforismo de Heráclito: vivimos la vida ascendiendo a una satisfacción semejante a estar colmados y hartos, de modo que necesitamos luego distender, vaciar, reposar. La vigilia constante con la que parece que hemos captado lo que quiere decir primordialmente la palabra *vida* deja pasa al letargo, al sueño, al cansancio. Levinas incluso describía en su juventud cómo no hay presente, por exaltante que sea, que no nos dé pereza, de modo que el continuo engrosamiento de la mismidad de la vida ansía evadirse –y no le es posible desde sí mismo– a *lo otro*, *al otro*. Unamuno ha hecho de este tema el centro de su teatro, pero también en realidad de su metafísica: quien no se conmueve

por la mismidad finita, determinada, definida y dentro siempre de límites de todas las realidades singulares, no puede entender la palabra *Dios*. Quiero permanecer, no quiero que me quiten mi yo; pero, al mismo tiempo, no poder ser más que yo mismo es trágico y casi desesperante. Kierkegaard ha descrito con genio y máximo pormenor cómo es arduo ser no desesperadamente uno mismo. La bastante insensata doctrina del puro *conatus* en que consistiría el ser de cada ente (ya estamos viendo que a los humanos se nos aplica muy problemáticamente) no solo conduce a la cruel ontología de Nietzsche, sino a que, más realista, Schopenhauer haya visto en ello la raíz del dolor y haya, en consecuencia, propuesto la *extinción* (él decía que igual que en el budismo) como único consuelo y como cierre definitivo de la fuente del mal. No hará falta notar expresamente que Henry trata a todos estos antepasados –y a muchos más, como, por ejemplo, Marx y Freud–, los conoce íntimamente y, en definitiva, no ve que ninguno, con la excepción de Kierkegaard, haya descrito plenamente bien el dato inmediato: la esencia de la vida (tal como, al menos, la experimenta, la es el ser humano).

La cuestión candente con la que primero se tiene que enfrentar el pensamiento de Henry, tras este primer paso, es la de cohonestar su tesis sobre la vida como único ser con la evidencia de que nuestro conocimiento se refiere continuamente a presuntas realidades no vivas. El conocimiento quiere ser, más allá del autosaberse afectivo de la vida misma, conocimiento *objetivo*. Lo es máximamente cuando capta lo que siempre se ha llamado entidades ideales, por ejemplo, relaciones numéricas, relaciones meramente cuantitativas en el más amplio sentido posible del término. La lógica, la matemática y la ciencia exacta de la naturaleza son tan perfectamente objetivas –aunque cada cual a su modo– justo porque no se refieren a nada vivo y cambiante. Incluso es así en la ciencia galileana, que Descartes, ante el espectáculo de que solo hay en ella, en definitiva, cantidades, quiso reducir a relaciones dentro del ser extenso, o sea, como se recuerda, del cuerpo, del ser que no piensa y que no vive.

Consideremos, de entrada, que estas ciencias, tan características de la Modernidad, en la cual han crecido prodigiosamente, manejan abstracciones. El problema inicial se encuentra más bien en aquellas cosas concretas a partir de las cuales ha obtenido el ser humano semejantes conjuntos infinitos, transfinitos incluso, de abstracciones, que luego aplica a procedimientos técnicos que se insinúan por todos los rincones en la existencia actual. Es evidente que tomamos de entrada a los *objetos singulares* del conocimiento, a los objetos mismos de nuestras experiencias sensoriales –este nombre tiene ya suficiente antigüedad como para no poder evitarlo ahora yo acriticamente–, como, muchísimas veces, no vivos sino inertes. La vida parece tener que describirse mucho más como *ser-en-el-mundo* que como inmanencia radical –y esto último es inevitable, si la vida es el ser y la no vida es la muerte y nada. Aunque no interpretemos en esa frase la palabra *mundo* ingenuamente, sino, por ejemplo, en el sentido que tiene en el joven Heidegger, ya este afirma que un sector enorme del mundo no posee el mismo ser que nosotros (y a nosotros no quiere llamarnos Heidegger seres humanos y, quizá aún menos, vida).

Suele traducirse una expresión de Husserl, *Lebenswelt*, por *mundo de la vida*. Pues bien, Henry comienza por situar en su resbaladizo territorio el problema de los que acabo de llamar objetos de la experiencia sensorial. Desde luego, no están en el mundo de la ciencia («exacta»), sino en el que se encuentra en relación directa con la experiencia al menos humana. Henry dice, a este propósito, que tal mundo «no tiene más acceso que en el interior de una sensibilidad como la nuestra» (14); y evocando las laboriosísimas y numerosísimas descripciones de Husserl (y de Merleau-Ponty) acerca de la experiencia, sigue afirmando: «este mundo no se nos da nunca más que a través del juego sin fin de sus apariciones subjetivas, que constantemente cambian

y se renuevan». La situación es de tal índole que vemos inmediatamente, con cierta sorpresa, desde luego, que Henry llama a este mundo *el mundo real mismo*, «del que solo podemos tener intuición y que experimentamos en los modos concretos de nuestra vida subjetiva».

El enigma queda, entonces, situado en cómo se podrá decir que nuestras experiencias subjetivas y vivas nos ponen en contacto con auténticas realidades que son polos y no sujetos vivos de muchos modos nuestros de vivir. Esos polos no pueden ser simplemente *objetos* sino que han de estar entrañados, hasta cierto punto siquiera, en la vida misma, incluso en la vida humana misma. Hace algún tiempo que propongo, más aún en la perspectiva de Henry, quizá, que en la original de Husserl –pero tampoco pondría la mano en el fuego afirmando que al Husserl maduro no le convenga perfectamente– que se traduzca *Lebenswelt* teniendo en cuenta que no es *Welt des Lebens*, como podría haber escrito la filosofía; o sea, con el neologismo relativo *mundo-vida*.

Juego sin fin de apariciones subjetivas cambiantes y en perpetua renovación, en efecto. La casa, en el célebre ejemplo de Merleau, es invisible, aunque al mismo tiempo sea visible. La casa íntegra no acabaríamos jamás de verla, pero es verdad que nuestra percepción es desde el primer momento de *toda* la casa. Toda la casa aparece en fenómenos subjetivos infinitos, que se sintetizan como ellos solos en torno al núcleo de sentido con el que interpretamos de entrada *lo que* se nos presenta. Uno cualquiera de estos fenómenos no es la casa, ciertamente. Es tan solo un modo mío, subjetivo, de aparecerse la casa *misma*. Nadie que compra una casa compra ningún fenómeno subjetivo de nadie (ni de sí mismo, ni del vendedor, ni del paseante que ve casualmente la casa...). Pero la casa es lo que es ante mí, para mí y para cualquiera como yo, solo en la medida en que su experiencia es esa síntesis interminable, en mitad de la cual pueden mostrarse quiebras, lagunas inesperadas, modificaciones de sentido –que pueden conducir a que al fin yo no compre la casa, a la vista de sus goteras o de la baja calidad de sus materiales.

Una casa que se pudiera ver simultáneamente en todo su contenido no sería una casa. Una casa invisible, o sea, sin fenómenos visuales posibles, tampoco. Eso que para mí es una casa hasta un ángel, un diablo o Dios tendrían que percibirlo de manera *esencialmente* igual a como yo lo percibo.

La evidente pasividad con la que se ofrece una casa a un sujeto adulto de mi mismo círculo cultural –esta pasividad en la síntesis de sus fenómenos sensibles de todas las clases: visuales, desde luego, pero también táctiles, auditivos, olfativos...– no debe hacer olvidar que empezó por ser un logro trabajoso. Tiene una génesis en la que lo activo, lo espontáneo que pone de suyo la vida subjetiva resulta decisivo y del todo necesario. Henry escribe que «la vida subjetiva da forma en un principio al mundo-vida en medio del cual se desarrolla nuestra existencia concreta» (14). «Una casa no es una cosa que exista fuera de nosotros y sin nosotros, como por sí misma, como el sustrato de sus cualidades. No es lo que es más que gracias a una actividad compleja de la percepción, que planta, más allá de la sucesión de datos sensibles que poseemos, [...] la casa como un polo idéntico ideal al que se refieren todas esas apariencias subjetivas. [...] La percepción de una fachada de la casa remite a las percepciones potenciales de las demás fachadas».

Así, en general, los *objetos* del mundo-vida, sobre los que operará luego la actividad –principalmente espontánea– de construir objetos ideales, o sea, no sensibles y no singulares, son siempre *formaciones transcendentales* que implican en todos los casos una *operación sintética específica de la subjetividad transcendental*. Ninguno existiría sin esta operación sintética.¹

No hay aquí, como es claro, puros fenómenos sensibles dispersos, sino, ya desde el principio, no solo su síntesis sino la posición de cierto *polo idéntico ideal*. Sin este, sin la operación de ponerlo, no hay síntesis que valga. Aunque no sepa un niño ver una casa, sabe ver *algo*, mejor dicho, *algos*, *tade ta*, en la terminología de Aristóteles. Si ya diferencia una pluralidad de algos –como si aún solo hay para él *un algo*–, ha sido capaz de poner, como en el extremo o en el núcleo de *sus* objetos, ese polo de identidad que aún no está bajo concepto ninguno y ni siquiera bajo una forma o figura determinada. Es, respecto de la multiplicidad sin fin de los fenómenos subjetivos sensibles, una a modo de *forma*, pero aún sin otro contenido que su mera diferencia numérica respecto de cualquier otro de estos polos para síntesis perceptivas que vaya el niño siendo capaz de plantar.

Husserl hizo mal en hablar de *nóema* ya para *objeto singular del mundo-vida*. La experiencia sensorial no es una *nóesis*, o sea, un *pensamiento*, en sentido estricto, aunque tenga esta *materia* y esta *forma* que hemos diferenciado. Es verdad que el *polo idéntico* no es sensible, pero asimismo es verdad que todavía no es un concepto, un pensamiento. Los clásicos alemanes de antes de la fenomenología habrían situado toda la descripción a cuentas de la *imaginación trascendental*; pero no alcanzaron a distinguir los polos idénticos que la permiten. Puede ser que *un* objeto se delimite (casi) pasivamente en la génesis trascendental respecto de otro porque ciertas *Gestalten* o figuras se vayan insinuando sensible, imaginativamente, dentro de una sola síntesis general. Pero para ello se precisa que ya esta haya empezado, y no lo hará sin la posición de siquiera *un* polo idéntico. Con esto nos acercamos a mínima distancia de la tesis kantiana: la enigmática *unicidad* de nuestra vida subjetiva viene a ser la condición de posibilidad de la enigmática unicidad de cualquier objeto. Desde luego, si hay algo tan secreto como una síntesis absolutamente subjetiva, en la que se va constituyendo la unidad de nuestra vida, no se parece demasiado a la síntesis que nos rinde objetos, ya que estos pueden disolverse en sueños o ilusiones cuando su síntesis continúa y revela aspectos incompatibles con la realidad del presunto objeto, mientras que no cabe que ninguna síntesis paralela destruya la unidad de la vida, ni siquiera en la más violenta disociación paranoica.

Pero con la mera mención de tales cuestiones estamos yendo demasiado lejos demasiado pronto. Lo que interesaba por el momento era más bien, tan solo, reunir los elementos esenciales de la percepción del mundo-vida, a fin de obtener una primera comprensión de este como horizonte relativamente trascendente de nuestra vida trascendental. Veamos este párrafo denso en que Henry concentra lo que llevamos descrito –nuestra deuda principal e impagable con la fenomenología husserliana:

Desde luego que en nuestra vida cotidiana no atendemos a esta conciencia que constituye el mundo de nuestro entorno habitual. Percibimos la casa y no atendemos a nuestra percepción de la casa. Tenemos siempre conciencia del mundo y nunca tenemos conciencia de nuestra conciencia del mundo. La tarea de la filosofía es traer a evidencia esta incansable actividad de la conciencia que percibe el mundo, que concibe las idealidades y las abstracciones de la ciencia, que imagina, que recuerda, etc., y que así produce todas las representaciones irreales que no dejan de acompañar el curso de nuestra vida real.

La aportación peculiar de Henry está en el término *irreales*, y quizá incluso en *representaciones irreales*. Husserl había llamado *reell* a los contenidos de la vida misma trascendental, e *irreell* a los contenidos del «nóema». Los fenómenos puramente sensibles

son como tales *reell*, pero cuando los transpongo a cualidades de los objetos trascendentes, entonces formo con ellos una representación *irreell*. No hago esta transposición –que llamó desde *Investigaciones lógicas* Husserl el resultado de la *Deutung*, la interpretación de *mis contenidos primarios*, y también el modo de captarlos objetivamente (*Auffassung*), como si ellos fueran la proyección (*Abschattung*) en mí de las cualidades de los objetos trascendentes– como si cada fenómeno subjetivo fuera ya él mismo una cualidad de la cosa percibida. Muy lejos de esto, ningún fenómeno subjetivo creo que es una cualidad de la cosa, y no solo porque no tengo idea, como no-filósofo, de que hay tales fenómenos subjetivos, sino porque si considero, por ejemplo, que el color real de la cosa es un azul determinado, no sé, en cambio, decir si es este que veo yo a esta luz del sol u otro muy parecido que vi ayer. Planto una identidad de color que realmente se proyecta o escorza en una infinidad de aguas subjetivas ninguna de las cuales, o solo una, un tanto azarosamente designada, es *su color real* (para mi percepción). Se ha producido una especie de maravillosa multiplicación de las síntesis trascendentales, porque cada cualidad es ahora también un polo idéntico, aunque no plenamente no sensible, como lo es el polo *del objeto mismo*. Un objeto, a esta luz, es en la vida trascendental una síntesis de síntesis de síntesis, *in infinitum*; por tanto, desde luego, un enigma insondable, que desde el primer momento aparece globalmente ante mi vida perceptiva –que es evidentemente afín a la de cualquier otra persona.

La palabra *irreal* es ambigua, ya se ve. No hay polo idéntico que sea parte *real*, *inmanente* de la vida subjetiva misma: todo polo idéntico objetivo es en este sentido *irreal*, plantado por la vida delante de sí, para iniciar las series entrelazadas y enigmáticamente complejas de la percepción del mundo. Ningún objeto y ninguna parte de un objeto es *real* como inmanente a la vida, y ninguno es tampoco plenamente sensible. Si para un fenómeno sensible o contenido primario o materia de la percepción de cosas en el mundo su *esse* es *percipi* fundamentalmente –o sea, solo dentro de una vida del estilo de la humana puede realmente existir–, no es así respecto de ningún objeto. No *siento* el objeto ni cuando tengo percepción sensible de él. En este sentido, el objeto es una *representación irreal*, no está en la vida, su presunto ser no depende por entero de la vida, sino que esta misma es quien lo planta *fuera de ella*, gracias a las materias sensibles y a las formas no sensibles que la vida tiene y que la vida, respectivamente, no deja de plantar (en un ámbito que no es irreal y externo, pero tampoco del todo inmanente y vida: el ámbito del mundo-vida, y no ya el ámbito de los objetos «reales» captados como independientes del mundo-vida y de la subjetividad trascendental).

La vida misma es, entre otras cosas, fenómenos sensibles y plantación de formas, y síntesis trascendentales, todo sostenido por el saber de sí pre-reflexivo, por la autoafección que ya consideramos. Suponemos, en común con la humanidad entera y, en ciertos casos, solo en común con la gente de nuestro mismo círculo cultural o en posesión de una corporalidad exactamente o casi exactamente como la nuestra, que hay un mundo real, independiente de la vida, ya previo seguramente a ella, preparado desde el principio para los métodos cuantitativos exactos de la ciencia. Antes de él, como en medio, entre la vida y el mundo, tenemos el mundo-vida, en el que reparamos casi tan poco como en nuestra conciencia, en nuestra vida misma. De nuestra vida somos sobre todo conocedores de nuestros estados afectivos y volitivos, de nuestros templos sentimentales, del color que todo tiene para nosotros, de nuestro notarnos vacíos o plenos; reparamos mucho menos en nuestra vida perceptiva y en las espontaneidades y las actividades que le añadimos, unas veces natural y otras metódica y artificialmente (hay conceptos que no podemos no formar, y hay otros que solo se pueden formar expresa y conscientemente, y ello con ayuda de laboratorios de unas u otras ciencias). Del mundo-vida hablamos y, en especial, hablan los artistas, pero quizá nadie considera las cosas que lo rodean como elementos de su

¹ Cfr. pp. 111s, donde Henry escribe que la Naturaleza encuentra en la subjetividad su ser original y real «en tanto que la auto-afección de su ék-stasis».

propia vida que están, por decirlo de algún modo, emergiendo hacia el mundo objetivo común, sin acabar nunca de formar parte de él. Las cosas en torno las vivimos, y esto ya no es verdad para las objetivaciones comunes y transcendentales que montamos tan natural y espontáneamente sobre ellas. Y ahora por fin se vislumbra el peligro de atribuir el ser auténtico al mundo y pensar que el mundo-vida y la vida misma son meros sectores del mundo. La situación verdadera es casi por completo la inversa: la vida es real, realísima, y lo es también el mundo-vida en tanto que tal. En cambio, el mundo y las idealidades son meras representaciones, aunque, eso sí, en maravillosa conexión con lo real. Si a estas representaciones les concedo lo que no tienen, o sea, realidad plena, estaré negando este privilegio a cuanto es condición de posibilidad de ellas: dejaré a la vida sin vida y al mundo-vida sin vida, y tenderé a creer que lo no-vivo, o sea, lo de suyo, considerado aisladamente muerto, es el ser mismo.

Henry tiende a denominar *saber de la conciencia* al orbe de las evidencias compartidas respecto del mundo, no del mundo-vida. Precisamente, la objetividad, la universalidad con la que llenan las conciencias el mundo de las cosas es, en efecto, un antecedente claro de la posterior objetividad universal e ideal del «mundo» de la ciencia moderna. En este sentido, hay una continuidad evidente –y de suyo imprescindible para el nacimiento de la ciencia– entre la constitución intersubjetiva de las cosas del mundo y la constitución intersubjetiva de los objetos ideales propios de la ciencia. De hecho, una cosa del mundo es ya ella misma una peculiar idealidad, que posee una identidad por así decir superior a la que tienen las cosas del mundo-vida; y hay además que contar con que el entendimiento forma enseguida conceptos (especies ideales en tanto que pensadas) de las cosas, fundamentalmente de las cosas del mundo –pero podría hacerlo también, si le interesara y prestara atención a esa tarea, de las cosas del mundo-vida.

Hay identidades en el mundo-vida, ya que cabe recordar, reconocer, esperar *lo mismo*, aun sabiendo que los fenómenos sensoriales subjetivos serán siempre nuevos y diferentes. Diferentes pero iguales o muy parecidos, y rodeando como un halo el polo *idéntico*, que ha de mantenerse. Esta estabilidad, consustancial a toda intencionalidad, está seguramente forzada por las necesidades pragmáticas que la vida subjetiva tiene en cuanto inmersa en el mundo-vida. Pero toda identidad –resultado, por cierto, de una identificación subjetiva bien motivada, aunque siempre con una posibilidad de ser equivocada– es de suyo un *unum versus alia*, un universal. En tanto en cuanto cabe de veras hablar de *mundo-vida*, o sea, de logros básicos de la intencionalidad sensible, hay ya universales elementales, constituidos casi solo por materia sensible (pero con su polo idéntico que los centra e identifica). Y una vez que hay esta identificación cuasi sensible, hay ya cosa y mundo, aunque *mundo-vida* y, si se me permite, *cosa-vida*. La comparación de dos de estas cosas como semejantes obtiene de inmediato un concepto, una especie (en principio solo una *esencia nominal*, quizá, en la terminología confusa de Locke; luego posiblemente una *esencia real*). Ello supone que los fenómenos sensoriales se han transmutado en *sentidos*, en *notas* de las cosas. Se encuentran ahora en un territorio de máxima ambigüedad: siguen siendo, cuando los considera la mirada filosófica, fenómenos sensoriales subjetivos; pero la mirada pragmática cotidiana ya los ha transferido al orden cuasi universal de notas de las cosas, a núcleos noemáticos, en la terrible terminología de las *Ideas I* de Husserl. Algo paralelo sucede al polo imprescindible para la síntesis sensible: él es una forma subjetiva, pero da lugar a la pragmática identificación sin la que la vida en el mundo-vida no se realiza; y entonces pasa a ser una *x* idéntica, nimbada de sentidos, parte ella misma, pues, del sentido de la cosa, del *noema*.

Pasar de fenómeno sensible a nota de la *cosa-vida* es pasar de la inmanencia en la vida a la transcendencia mínima del *mundo-vida*; es pasar de parte de la vida a sentido para la vida.

El sentido no se vive, tomado exactamente, sino que se levanta ante la vida –que lo capta sin detenerse a atender a sus propias operaciones genéticas primarias.

Hemos tenido que distinguir, en resumen, cuatro niveles superpuestos de funciones *intencionales* de la conciencia existente y viva: una vez que está habitada por materias sensibles que fluyen cambiantes, como en un río heraclitano, según la expresión de Husserl, comienza la síntesis sensible gracias a la proyección o constitución de cierto polo no sensible. En segundo término, sobreviene el logro fundamentalmente pragmático de cosas en el mundo-vida, que poseen sentido y caen bajo especies en las que no estamos interesados (pragmáticamente). En tercer lugar, la misma tendencia pragmática de la vida cotidiana en un mundo común nos lleva a pasar subjetiva e inadvertidamente a las cosas del mundo. En cuarto lugar, la objetividad universal de las cosas del mundo abre el campo de posibilidades de ascenso o abstracción o idealización hacia el orbe de los objetos ideales que importan a la ciencia y, en especial, a la ciencia moderna. La fenomenología insiste con justicia en la actividad intencional de la vida que subyace a este desarrollo y que impide la barbarie de asumir que la vida misma de la subjetividad no es más que un sector del mundo. Henry añade un punto tan solo, pero como está situado en el mismo origen de todo esto, resulta de decisiva importancia: el hecho de que la autoafección de la vida no es aún intencional en ningún sentido, porque el polo yo idéntico del que tanto habla Husserl es un logro esencialmente posterior a la autoidentificación o mismidad existencial de la vida subjetiva transcendental. Habría que postular, en este sentido, una especie nueva de síntesis archipasiva, pre-sensorial y por completo pre-cósica: la vida misma en crecida.²

Esta vida en crecida es «una dimensión de ser en la que ya no intervienen ni el saber de la conciencia ni el de la ciencia» (17), pero es que se trata sencillamente del *ser*, si la ontología ha de ser fenomenológica; porque la autoafección de la vida es el ojo vidente de todo lo demás, de todos los entes y de todas las ficciones o *entia rationis* en la acepción estricta de este término técnico medieval.

Henry ha entendido desde el principio de su trabajo filosófico –dejo a un lado la tesis sobre Espinosa– que todas las síntesis intencionales, o sea, todas las síntesis menos esta peculiarísima de la mismidad de la vida, son hechas posibles no solo por la proyección de un polo idéntico para centrar fenómenos sensoriales, por ejemplo, en el caso más primitivo, sino además por la proyección de una dimensión –la llama *extática*– para el transcurso del proceso sintético. Este éxtasis primordial es la constitución del *tiempo*. En consecuencia, la que Husserl denominaba *conciencia interna del tiempo* no es, pese a lo afirmado por el creador de la fenomenología, la primera palabra de esta. La ontología fenomenológica que habría que calificar de *archimaterial* retrocede hasta la vida en crecida, carente de toda forma, esencia o posibilidad de cualquier otra manifestación (o sea, de toda proyección de polos idénticos y sentidos, e incluso de la del éxtasis del tiempo). De aquí también que las palabras que tienen ya siempre que ver con el conocimiento le resulten amenazadoras a Henry para hacerse entender de veras. El conocimiento implica en boca de todos intencionalidad, o sea, tiempo, identidades, cosas, sentido. La autoafección de la vida solo se ve en la reflexión filosófica, podríamos decir, en un esfuerzo a contrapelo,

² Con las aclaraciones que hago arriba, se entenderán perfectamente estas líneas en las que Henry condensa su posición pero no llega a matizarla del todo: «La cualidad sensible es la primera objetivación de la vida como objetivación suya irreal: toda propiedad sensible, e igualmente toda propiedad afectiva o axiológica de las cosas, no es, pues, sino la proyección extática de aquello que, en el seno mismo de esta proyección y pese a ella, conserva su lugar ontológico propio, que permanece allí donde permanecen en su posibilidad de principio, toda sensación, toda afección y todo valor» (116).

deconstruyendo toda obra intencional; pero en cambio se la siente afectivamente ya siempre, de modo continuo y adecuado, sin tiempo que la haga caducar, sin yo idéntico que le sea una condición de posibilidad, sin sentido propiamente dicho y, por ello, sin universales ni especies. Es una mismidad esencialmente afectiva, pero a la vez el ojo que todo lo podrá ver. Podrá llamársela *carne*, aunque estemos designando lo absoluto en el alma, en el espíritu de cada uno. Henry se acerca así extraordinariamente a la concepción levinasiana de lo que ambos llaman la *inversión* de la intencionalidad, sobre todo en la formulación anterior a *De otro modo que ser*.

No se ha dicho poco con hablar de carne y del saber primordial de la carne o de la vida. Se extiende a los movimientos espontáneos de lo que solemos llamar cuerpo, a sus movimientos y a su mismo estar en reposo. Hemos subrayado enérgicamente el aspecto de auto-revelación y auto-afección del saber original y primero de la vida, pero este lado segundo suyo es no menos importante en tanto que el saber de la carne es *la esencia de la manifestación* en general, o sea, el *ser* mismo, la *verdad*, la *alétheia* de todos los entes (si cabe aún distinguir *ser* y *ente* de alguna manera –que, en todo caso, será nueva respecto de la tradición entera y respecto del mismo Heidegger, atendiendo a que hemos destacado cómo *ser* y *vida* se identifican fenomenológicamente, lo cual es pura apostasía de la heideggeriana *diferencia ontológica*).

Este problema de la necesaria unidad entre lo afectivo y el *moverse de la carne* queda ahora tan solo apuntado. Es la deuda mayor que Henry contrae con la filosofía francesa iniciada en Maine de Biran –culminada en Maine de Biran, diría Henry. La serie de problemas que arranca de este archimovimiento que merece el calificativo de innato lleva en una dirección paralela en principio a la que hemos recorrido –la de la intencionalidad, en proximidad muy grande a Husserl–. Por ejemplo, el movimiento exige una *resistencia* mayor o menor y, por cierto, una, además, que sea máxima, absoluta. Habría que demostrar *ad oculos* que la proyección de los polos idénticos de las futuras cosas del mundo-vida tiene relación inmediata con la donación del *continuo resistente*, que es el nombre que daba Maine de Biran a la resistencia invencible. Se trataría de ensayar la hipótesis de que, al haber múltiples grados de resistencia, no solo se va exponiendo la pluralidad de la carne y de sus recursos más próximos, que llegan a ser como prolongaciones de nuestra misma carne, sino que también se va desplegando concordemente una multiplicidad de lugares donde la resistencia es insuperable. Al *éxtasis* del espacio, que evidentemente tiene que ver con el movimiento de la carne, se le sumaría así la determinación de focos resistentes como *cosas* relativamente ajenas a la carne misma y a toda constitución transcendental. Primero se proyectaría sobre cada uno de tales focos el polo idéntico del que hemos hablado largamente; después veríamos cómo la disposición espacial de los fenómenos sensoriales es básica para su transformación en notas de las cosas (en «sentidos noématicos» que ya se interpretan como tales notas).

De este modo, la apertura del horizonte del tiempo es previa a la apertura del horizonte del espacio, pero ambas colaboran y se entrelazan para lograr las cosas del mundo-vida (y luego las objetivaciones de orden superior que ya hemos revisado sumariamente).

Mencionaré aún otro lado del grave problema fenomenológico que plantea la vinculación entre las síntesis sensoriales estáticas y las síntesis dinámicas pertenecientes al *movimiento de la carne*. Y es que este movimiento parece pedir que se lo describa como el acto de todo un conjunto de potencias –toda la carne en su movilidad afectiva y efectiva. En efecto, es toda ella la que se mueve en virtud de su auto-afección (y de cierta atracción cuya naturaleza queda por ahora en la oscuridad, pero que Levinas ha descrito acertadamente como aquello que se

corresponde con el haz de necesidades fundamentales que trae consigo nuestro *vivir de los elementos*: nos alimentamos, respiramos, nos posamos sobre la tierra, bebemos, pero todo ello tiene su correlación imprescindible en el hambre, la sed, el frío, el cansancio, la hartura...). No es posible *deslindar* todas las potencialidades incluidas en el unitario movimiento de la carne. La carne misma las sabe, es el acceso mismo a ellas, las siente, las mueve. No tanto yo como la carne misma mía. Yo no poseo sus llaves ni sus contraseñas.

El fenómeno complejo del *vivir de...* no ha sido analizado con cuidado por Henry, en la medida de mi conocimiento; pero es en él, como condición de posibilidad del acto de poner en movimiento el conjunto indefinido y muy rico de las potencias de la carne transcendental, donde arraiga el misterioso hecho de la encarnación de la esencia misma de la manifestación: *la encarnación del ser*. Está anclada en el ámbito del posible movimiento y las posibles vivencias sensoriales de la vida humana, y este ámbito no se podría aún llamar *mundo* en ninguno de los dos sentidos de los que hemos levantado acta. Recurrir a palabras como *premundo* (no confundir con el *antemundo* del gran libro de Rosenzweig, aunque haya relación) o como *cosmos* (como hace en definitiva Levinas) no mejora mucho la claridad de aquello de que hablamos ahora. Se trata, sencillamente, de la forma primera de *lo otro*, de la *alteridad* primordial; y, también podrá decirse que se trata de la revelación primordial de *lo transcendente*, de la *transcendencia misma*.

Ahora bien, en todo caso, como la cultura es la crecida misma de la vida en crecida –su crecida estimulada por la vida misma–, la tesis *contra la barbarie* dice ahora que *la cultura se apoya en un saber que no es el de la ciencia y tampoco es el de la conciencia*. Evidentemente, *conciencia* significa en este texto *función intencional* y, aún mejor, para nosotros, después de las últimas discusiones: despliegue de los éxtasis del tiempo y el espacio, junto con todas sus consecuencias en el desarrollo de las funciones intencionales. La carne viva es ese otro saber, el lugar primigenio de la cultura.

Sin embargo, de no haber explorado con la minucia que aquí era precisa –y que en parte he tenido yo que utilizar en las páginas precedentes– el vínculo entre ser y movimiento de la carne, Henry llama al saber de la vida *praxis* (29), sin duda influido por sus largos estudios, entonces aún recientes, de la obra de Marx. A lo más que llega su texto en esta dirección es a afirmar que las leyes prácticas, las leyes de la vida, nos están propuestas como *necesidades (besoins)* tal como había sostenido Levinas en *Totalidad e infinito*, y como *trabajo* (también en proximidad con las descripciones del mismo libro de Levinas).³ Para Henry, no hay necesidades ni leyes prácticas más que debido a la auto-crecida de la vida. Comer, beber, dormir, moverse, habitar en lo otro, sentir las pulsiones elementales y trabajar –tanto con el cuerpo como con el espíritu– son los rudimentos mismos de la *cultura* y, de hecho, serán enseguida el material de esta. Incluso, en la medida en que el trabajo satisface necesidades,⁴ es también el factor que las aumenta: una necesidad satisfecha se reitera en formas nuevas y más complejas, además de en la que primero se ofreció.

³ Llega a escribir Henry que «el saber primitivo y primordial es el de la ética, o sea, el de la praxis. [...] Este saber no es en absoluto diferente de la acción» (138s). Y también cabría resaltar la cercanía a Levinas en la tesis de que la vida misma no tiene metas ni fines –que tendría que representarse intencionalmente, o sea, so capa de irrealidad. (Ibid.) Lo que la vida sí tiene es «una teleología inmanente, en la que arraiga toda ética posible» (140). De aquí que «la ética sea coextensiva a la cultura» (182).

⁴ Cfr. 128: «El trabajo es una modalidad de la vida: la que esta reviste cuando el deseo sufriente se cambia en esfuerzo para satisfacerse. [...] Solo que el trabajo vivo del cuerpo vivo y apropiador no es susceptible de medida, puesto que tan solo es la experiencia muda que hace de sí en el *pathos* de su sufrir». La frase expresa uno de los resultados más importantes de la prolongada meditación de Henry sobre Marx, de la que resulta una crítica implacable de Engels y Lenin como pseudointérpretes de Marx.

La subjetividad es enteramente necesidad (30), llega a escribir Henry. Es un giro especial de hablar del hecho clave: que no hay vida sin que pujan siempre por crecer (cualitativamente). ¿Acaso la vida finita es necesidad porque existe fuera de ella la alteridad de la que vivir? Pero si hubiera que decirlo así, la identificación del ser y la vida obliga inmediatamente a afirmar que la vida absoluta –suponiendo que pueda diferenciar entre vida finita y vida absoluta– se crea sus propias necesidades creando su relativa alteridad, y solo este ámbito de alteridad creada por la Vida es el alimento de la necesidad de las vidas del estilo de la nuestra. El auto-crecimiento exigiría la distinción entre aquel que es absolutamente autónomo, muy a la manera de una evolución creadora, y aquel que se reconoce dependiente, para quien sí hay un *continuo resistente* y la exigencia de todo un castillo de funciones intencionales montadas unas sobre otras, o, más precisamente, montadas las unas sobre los logros de las otras.

No entraré por ahora en la cuestión de si cabe, sin destrozar el *ser fenomenológico*, *la vida*, hablar de muchas vidas finitas insertas de alguna manera en la Vida absoluta, como los modos en el atributo, en la construcción de Espinosa; mejor, como los atributos en la sustancia una y única.

Examinemos cómo la filosofía no es el único poder real que critica la barbarie y revela su naturaleza (la rebelión de la vida contra ella misma, solo que en el presente accediendo a destrucciones de la vida –de la Vida– que podrían no ser reversibles en el medio humano). También lo hace el arte auténtico, y también la fe religiosa auténticamente nacida de las necesidades cotidianas, más importantes para la ontología que ninguna crisis de angustia elaborada en los aparatos de antialquimista de Heidegger.

Hay que sumar la emoción artística y la emoción religiosa a la emoción filosófica y sus conceptos de desconstrucción de los conceptos bárbaros. También hay que contar con las emociones básicas de lo erótico y de la fecundidad, pero quizá anden mezcladas con las de las artes y la religión.

Ha de ser así si recogemos, al comenzar, la tesis con la que Henry mismo empieza: que el arte no es sino *el cumplimiento de los poderes de la sensibilidad*. Se halla, por tanto, en el orden mismo de las necesidades vitales básicas, algo así como en la cima de todas ellas. Por tanto, las actividades de la sensibilidad se han de entender como gérmenes de arte en todos los casos.

Sin duda es justo asumir que «en todos los tiempos [...] los más grandes artistas han pretendido dar a su búsqueda un significado cognoscitivo: se han propuesto ir al corazón de las cosas y producir una revelación inédita de este corazón» (36).⁵

La noción de *enigma*, que utilizo a propósito de las cosas (en especial, de las primordiales, de las cosas-vida, de las cosas en el mundo-vida), admite doble aplicación: a la ciencia y a las artes (o sea, ya también a la mera contemplación estética, a la contemplación meditativa, que es el germen de toda arte auténtica). La ciencia no tiene de suyo que obedecer a las necesidades de las técnicas que nacen de ella, es decir, no tiene en absoluto que ponerse al servicio de la barbarie. El científico puro se parece al artista en su afán de penetrar el secreto de las cosas, solo que no necesariamente este secreto coincide con lo que llama Henry el *corazón de las cosas*. Coincidió fundamentalmente en la antigua manera de practicar la *física* (a lo largo de la

Antigüedad, la Edad Media y en ciertos momentos excepcionales de la Modernidad, como fue la peculiar ciencia romántica cultivada por un Goethe). Después de Galileo, la pasión por las relaciones cuantificables ha separado lo estético de lo epistémico en el dominio de las cosas, o, mejor dicho, ha logrado que las artes permanezcan junto a las cosas del mundo-vida, que tienen corazón, y la ciencia haya saltado a las cosas del mundo objetivo olvidando las del mundo-vida en que se basan siempre.

Cualquier cosa-vida mantiene infinitas relaciones cualitativas y cuantitativas con cualquiera de las otras infinitas cosas del mundo-vida. Este corazón que es el objetivo de la búsqueda del artista viene a ser la *esencia real* de cada cosa, o sea, el enigma de que haya las síntesis perceptivas que precisamente hay, y no series infinitas de otras que también son lógicamente posibles –aunque quizá sean pobres estéticamente y pobres en cosas. Se trata del *arte divino*, tan cara a la escuela teológico-metafísica franciscana desde su origen, que hoy se expresa en quienes defienden el *designio fino* en la estructura del mundo o (aunque lo hacen en el ámbito de la ciencia galileana, sin comprender que ese designio tiene raíces más hondas, debidas en última instancia a la Vida). ¿Quién es capaz de hacer estos milagros que son la carne, la piedra, el metal, el aire, el agua, la sangre, la tierra, el cielo, el fuego, el alma...? Cada una de estas realidades del mundo-vida, cada singular de estas especies de la divina arte, ofrece un mismo estilo de síntesis sensorial en torno a su respectivo polo, siempre diferente de las otras clases de tales síntesis. Es un hermoso y preciso término este de John Locke que vuelvo a emplear aquí: la *esencia real* de las cosas. Y el artista la busca, también en sus peculiares vínculos más o menos casuales con las restantes esencias reales. Esto hace que, en efecto, «toda obra estética se proponga como una totalidad y no sea inteligible sino como tal totalidad» (46). En cierto modo, en una obra, añado yo, se vacía el artista en su búsqueda y la interrumpe cuando algo en la forma de su obra reclama dejarla cerrada. Es entonces una interpretación emocional de todas las cosas y de la vida misma, felizmente consciente de que no agota el enigma, sino que tan solo inicia una serie infinita de otras obras perfectas. El artista muere cuando apenas ha empezado su labor, pero siente que ha dado con ella tantas vueltas completas al mundo cuantos trabajos pudo sentir ya acabados.

Esta característica de lo estético, que falta a lo filosófico en cuanto tal –aunque no a las obras, ya ellas arte, en las que se expresa la filosofía–, hace comprensible la persecución de la obra de arte total y deja entender las personalidades de tantos lados y facetas como la de un Leonardo. Quien está limitado a lo literario, lo une siempre con el ritmo que la lengua concreta en que escribe admite, pero echa de menos ser él mismo a la vez quien pueda llevar a lo plástico el contenido de su poema, y quien añada música, arquitectura, traducciones infinitas en ritmos nuevos...

Cuando el arte saca a la luz del mundo sus logros, está en verdad visibilizando lo invisible y transformando la noche de los seres en el día público; pero es tal la imposibilidad de derivar de las artes técnica alguna, que todos entendemos de inmediato que siguen siendo invisibles y nocturnas las conquistas del arte. De ahí la inmensa variedad de reacciones ante los mismos versos, los mismos cuadros, las mismas obras musicales: de la incomprensión a la admiración, de la admiración al eco afectivo que conmueve, con la revelación de algo del corazón de las cosas, el corazón de un ser humano.

Conviene además parar mientes en el hecho de que la obra de arte y toda la actividad estética se *realizan* en la atmósfera peculiar de *lo imaginario*, no en el mundo objetivo (aunque haya museos y libros y edificios). En música, es esto una evidencia: la obra no llega nunca a

⁵ Como olvidándose de la filosofía o volviéndola tácitamente una de las artes, Henry llega a escribir que «el arte es el vehículo privilegiado de la relación esencial con la vida» (185).

estar escrita, ni tampoco llega nunca a estar tocada de modo absoluto, exhaustivo y que haga superfluo e inferior todo concierto posterior. Una canción de Schubert no está ni el espíritu de Schubert ni en ningún otro espíritu que la cante, la oiga o la rememore. Sobre este ejemplo más notorio, cabe transportar lo mismo a cosas tan aparentemente terminadas y unívocas como el Quijote, la Gioconda o la catedral de Burgos. Era verdad que el Quijote, como obra que levantar con la pluma, era empresa que «para mí estaba guardada»; pero su sentido y hasta la belleza de su ritmo literario no pertenecen a Cervantes, ni a Unamuno, ni a Cejador o a Rico. Ni a mí.

No pretendo apretar suficientemente la naturaleza de lo que sea lo imaginario. Es una realidad tan potente que no es paradójico que Augusto pueda matar a don Miguel; como para nada es absurdo aquello que dice un personaje de un relato de este mismo extraordinario poeta: a su amigo lo acaba de suicidar su difunto padre. Aquiles actúa desde lo imaginario de la *Ilíada* apoderándose de Alejandro. La historiografía aspira, pese a las variedades de escuela, a relatar lo contingente justo como contingencia, mientras que la poesía permanece en medio, entre contingencia y plenitud de sentido. En cualquier caso, el arte sabe a la vida propia siempre, y no solo a las vidas ignoradas de quienes han producido sus obras. Escribir una biografía es más bien hacer simulada autobiografía fragmentaria.

Vivir con alguna asiduidad la conmoción ante la obra de arte apoya que se viva cada vez en más intensa y continua conmoción la belleza del mundo(-vida). Por otra parte, va antes en la genealogía espiritual la emoción de las cosas que la emoción de las obras del arte. Sin esta, no se entra, sin embargo, en el ciclo de la experiencia cada día más emocionante de lo bello; y la multiplicación de falsa arte está convirtiendo el deleite por muchas obras en algo completamente distinto de la meditación del corazón de las cosas, hasta el punto de que muchos tenemos que advertir contra los peligros de la belleza superficial o cosmética, que acaba por ser aliada segura de la barbarie.

La filosofía, que recibe la influencia benéfica de los hábitos demostrativos y analíticos de la ciencia, acoge también la meditación de la belleza de las cosas para curarse de toda tentación de pitagorismo, antesala de la caída sin reservas en la barbarie. Faltará todavía la ayuda decisiva para que las artes y la filosofía se acendren esencialmente: la aportación de la bondad –cuya naturaleza todavía no hemos apenas afrontado, a causa de los formidables problemas que arroja sobre la doctrina del conocimiento que llevamos expuesta.

Un filósofo sin emoción estética es aún más inverosímil que un poeta alejado de toda metafísica. Pero únicamente la experiencia moral, el amor por el otro humano, la culpa, el perdón, la hazaña sacrificial, la fecundidad responsable colocan al artista en el centro de su arte y lanzan a la filosofía a su verdadero campo extendido. Los filósofos moralmente perversos y estéticamente estúpidos no son posibles, igual que tampoco lo son los sofistas santos y poetas. Por otra parte, es un fenómeno reiterado el de los presuntos artistas que desprecian toda moral. Habrá que comprobar que desprecian así también la belleza y solo se sirven de algún barrunto de ella como pedestal de su fama. No olvidemos, por fin, que proliferan quienes se dicen religiosos y en realidad colaboran con terrible eficacia en la empresa de volver bárbaro todo. Separan amor y religión, belleza, metafísica y religión. Habría a su propósito que empezar recordando la perfecta fórmula del joven Schleiermacher: que no se haga nada por religión, pero se haga en cambio todo con religión.

Si la revelación de la vida a sí misma, o sea, si la vida no fuera afecto, nada del mundo-vida tendría corazón y el arte no existiría. Imaginaríamos –aunque en vano– una filosofía sin emoción, convertida en una ciencia pura del mundo-vida como tal, paralela a la ciencia galileana

del mundo objetivo. Seguramente sería imposible no entregar el pensamiento entero a su pitagorización, y la barbarie habría así constituido la primera y la única fase de una historia humana que no podemos ni pensar.

Si nos detenemos en esta idea, comprendemos enseguida que su impensabilidad se debe a que queda en el mundo mismo del pitagórico Galileo un factor siquiera que remite clarísimamente a su no-autonomía respecto del mundo-vida y, a *fortiori*, de la vida. Henry lo ha visto con toda la precisión deseable: «Cuando hablamos del mundo como de un medio de exterioridad pura, en realidad estamos presuponiendo... la unidad de ese medio... En un medio de radical exterioridad, cada elemento sería tan ajeno a todos los demás que no podría mantener con ellos relación alguna, ni siquiera la relación de mutua exterioridad» (41). La unidad en cuestión la ha proporcionado ya siempre el «éxtasis» del tiempo (y del espacio); pero es que este éxtasis es un rendimiento de la vida transcendental, como ya vimos, y todos los rendimientos de la vida poseen su autoafección, que les presta la realidad de un ser singular (relativamente singular, dentro del misterio que es la vida).

Tocamos así la cuestión que amenaza aparentemente en su centro mismo a la fenomenología radical de la vida: que la autoafección no es en este caso la de la Vida absoluta, sino un acontecimiento singular de una vida finita (no es tampoco, por cierto, un acontecimiento en que colaboren al unísono todas las posibles vidas finitas, tanto las despiertas como las dormidas, conforme a la representación audaz de la *monadología* en la versión de Husserl). Henry expresa esta evidente verdad de manera muy estricta: «La sensibilidad es por esencia individual, porque la autoafección constituye como tal la esencia de toda posible ipseidad. El Individuo es, pues, el Todo del ser» (42). ¡No se dirá que Henry rehúye confrontarse con la paradoja extrema!⁶

Sus palabras tocan un punto que habíamos dejado en la penumbra hasta ahora: la diferencia –la mencioné, eso sí– entre la vida y el yo (*ego ipse*). Por el momento, solo una indicación, aunque preciosa: la sensibilidad es la condición que hace esencialmente posible todo yo. Paradoja añadida: Henry admite un yo o archiyo divino, propio de la Vida absoluta. ¿Debe tener sensibilidad, pues?

El carácter estrictamente individual del gozo, el sufrimiento y la necesidad –recuérdese lo dicho acerca del *besoin*– vienen a ser algo comparable a un bucle de la vida sobre sí misma: un pliego que resulta cortar en el tejido de la Vida la ampolla de un Yo vivo, de un Mismo de alguna manera *incurvatus in seipso* no culpable sino originariamente. Como la creación de lo que llamaba Levinas, al referirse, me atrevo a decir, al mismo asunto, cuando hablaba de la *creación de una hipóstasis* o, sencillamente, del nacimiento primero de ella como emergiendo del *tohu bohu* del ser sin sujeto –algo que yo sostengo que no ha habido nunca, pero que desde luego atormenta en la pesadilla y la duermevela a cualquier nacido como la posibilidad de la caída en Hades, el lugar de la absoluta falta de luz sensible y de luz intelectual.

Es claro que un placer se ha de gozar o no será ningún placer; y es también claro que el placer, incluso el que decimos compartido, posee un carácter cerradamente individual, *mío tan solo*. La extensión de ello a toda la esfera de la sensibilidad parece en principio estar plenamente

⁶ Como refuerzo de esta explicación: «No hay ni Historia ni Sociedad, sino solo “individuos vivos” cuyo destino es el de lo Absoluto; el cual nunca adviene, como subjetividad absoluta, más que a través de la multiplicidad indefinida, cuyo único fundamento es él» (169). Las necesarias precisiones en sentido teísta e incluso cristiano las trató de introducir Henry desde su *Yo soy la verdad*, unos pocos años después (1996), y las reitera en los restantes textos sobre la filosofía del cristianismo, escritos a un ritmo febril, si se lo compara con la lenta maduración de las grandes obras de la primera época.

legitimada, aunque Scheler, por ejemplo, ha podido describir ciertos momentos no ya de empatía (*Einfühlung*), sino de *unipatía* (*Einsfühlung*), a los que llamaba también Lévi-Bruhl momentos de *participación* o de comunión grupal. Pero, aunque sea muy fructífero describir así el sentir de las masas en las celebraciones colectivas o en los duelos colectivos, ese baño en alma de todos y de nadie no saca al individuo de sí mismo hasta el punto de que pueda librarse de su memoria personal de lo sucedido y de su responsabilidad individual en ello. Me gusta recordar cómo George Berkeley, discutiendo la condición de la sensibilidad, no dudó en refutar a su Hylas, convertido antes de tiempo en un radical David Hume, defendiendo siempre la diferencia entre el yo y sus impresiones, sus ideas, sus sentimientos y hasta sus nociones. Para poder vivir realmente un color, se necesita, además de la impresión azul o roja, el yo contra el que choca deliciosa o amargamente.

Henry se sitúa así a pequeñísima distancia, parece, de la monadología trascendental, visión última de su filosofía que tuvo el viejo Husserl.⁷ Y tal como la cuestión queda por ahora planteada, también, desde luego, la *intersubjetividad* real y trascendental, viva y efectiva, se presenta como el más delicado entre los problemas de la fenomenología material. Aunque la génesis de todo el sistema de las síntesis sea un asunto del ego, ya en el mundo-vida hay *otros seres humanos*, y no cabe interpretarlos solo como el rendimiento de la intencionalidad del yo desde el que se lleva a cabo el análisis. Claro que este ha de proyectar el polo idéntico que abra la síntesis que constituye para mí una relación real de comunicación intersubjetiva; pero este caso tiene el privilegio de rechazar que mi yo actúe aquí de modo autónomo, solo según sus leyes. Es la realidad del otro humano imponiéndoseme lo único que puede iniciar mi trabajo de constitución intencional. En casos particulares, cabe que sufra la ilusión de creer tener delante a una persona, cuando no hay nadie o solo hay un simulacro de cuerpo humano –o una psicofonía de las que tanto entusiasman a los creyentes en la parapsicología. Pero el enigma no está en saber distinguir bien cuándo acierto y cuándo me equivoco, sino en el hecho primitivo de reconocer con certeza que no estoy solo, que el solipsismo es un error fatal en psicología (y en arte y en religión). Es el primer *otro* el que contiene toda la dificultad, tanto si es un espejismo de humanidad como una realidad que entra en relación interpersonal conmigo.⁸

En su radical crítica de la barbarie triunfante, Henry se limita a aseverar que la afectividad es «lo historial de lo Absoluto: la manera infinitamente diversa y varia de venir él a sí, de probarse y abrazarse» (55). Este extraño término que es «lo historial» recuerda que la vida no está ella misma dentro del éxtasis del tiempo y, sin embargo, tiene una tensión interna, una *necesidad* o, mejor, un repertorio de necesidades y poderes que van dándole movimiento intrínseco, autocreceda cualitativa. Mi hipótesis es que este architiempo inmanente es condición necesaria de la posibilidad de que el ser humano proyecte siempre el éxtasis del tiempo propiamente dicho, o sea, del tiempo en que las cosas pasan, se hunden, desaparecen, nacen (mucho más en el mundo objetivo que en el mundo-vida, situado realmente en un segundo *tiempo de antes del tiempo*).

⁷ Testimonio de Henry, como a medio camino entre Leibniz y Husserl: «Cada vida, cada subjetividad absoluta se encuentra en relación de exterioridad radical respecto de todas las demás; una exterioridad cuya forma fenoménica es el mundo» (127). Pertenece a lo esencial de esta cita la idea de que la objetividad del mundo se basa en su condición de *un mismo mundo* para mí y para cualquiera.

⁸ Una sola referencia vaga y de menor interés hay a todo ello en la exposición y crítica de la barbarie contemporánea: la intropatía (bonita traducción de *Einfühlung*, que viene a ser la *endopatía* de José Gaos traduciendo a Husserl y que yo también usé en tiempos en mis traducciones del mismo autor) y la imitación configurarían «el proceso mismo en que se autoconstituye toda intersubjetividad patética concreta» (200).

Pero, por lo demás, la expresión de Henry que acabo de citar deja en la oscuridad por qué la Vida no hace simplemente con su ego propio todas estas pruebas tan variadas que tanto parece necesitar. ¿A qué se debe la pluralidad de las vidas finitas como experimentos de la Vida en toda su riqueza? ¿No es precisamente porque la Vida carece de sensibilidad y, por ello mismo, de individuación en sentido pleno? Pero ¿cómo lo Absoluto podrá poner el ser lo que él mismo no posee: ego y sensibilidad? Estas preguntas tocan, por cierto, la distancia entre la teología de Levinas y la teología de Henry. No hay en la primera encarnación de Dios, lo que significa asimismo que tratarlo como un individuo personal, por mucho que se insista en la analogía y la diferencia, no cabe. El antropomorfismo de esta teología judía está reducida al mínimo: solo se habla de creación y de envío del otro humano como mandamiento, huella y enigma del paso del Infinito. Al Infinito se lo denomina *il.leidad*, pero no es el *tercero* en ningún drama entre humanos. Henry pasó de su crítica de la barbarie a la elaboración de una nueva filosofía del cristianismo –como pura prolongación de su ontología, estimulada por los textos, los ritos y la fe de los cristianos. Es entonces cuando la doctrina de la Trinidad le ayuda a considerar a un Hijo engendrado por el Padre, o sea, a un ego divino carnal engendrado por la Vida absoluta. Pero la dificultad pasa a la relación entre Padre e Hijo, toda vez que el Hijo es en este caso el Yo del Padre. Es más difícil este punto especulativo –Henry insistirá en que sigue siendo fenomenológico material y nada más que ontología– que el que atañe a la relación entre Vida absoluta y vidas finitas o, en realidad, entre el Archihijo divino y los hijos humanos de la Vida.

En el texto escrito para prevención de la barbarie hay un momento en el que Henry responde (casi) implícitamente a la dificultad de afirmar en la Vida una sensibilidad sin individuación. No logra esa conquista especulativa, pero al menos intenta una correspondencia biunívoca entre impresión y sensación: «A cada elemento objetivo [de la obra de arte] corresponde una tonalidad afectiva particular en la que se auto-afecta todo lo que se ve, se imagina y se siente» (63). En cualquier caso, siguen sin ser lo mismo la emoción y la sensación emocionante, como ya se verá si se acude a los análisis clásicos de la sensibilidad en la filosofía francesa desde Malebranche. Para nuestro problema con la Vida absoluta, que en principio no queríamos ver individualizada sino en las vidas finitas –pero que ha de ser más que la mera suma de todas estas, puesto que las precede de hecho y de derecho–, la perspectiva que abre esta cita se limita a suponer que una tonalidad afectiva pueda hallarse en la Vida absoluta sin estar vinculada a ninguna sensación. Pero entonces, ¿cuál es el Fondo de la misma Vida absoluta? ¿No siente en su autoafección lo que yo siento, situada como un yo más yo que yo mismo, *interior intimo meo*? ¿Para qué me ha querido entonces, si mis pruebas con la vida se limitan a mí mismo? Y ¿qué inconcebible pensamiento tenía de mí antes de mi posición en el ser? Es muy cierto que Henry, como Fichte, por ejemplo –en las consecuencias de Eckhart, consecuencia a su vez del *Liber de causis*–, no acepta realmente la noción tradicional de creación. Pero en tal caso no solo la encarnación del Hijo es eterna –sobran, pues, su cuerpo de carne judía y su historia real–, sino también nosotros mismos, vidas en la Vida, carnes insertas en la carne del Cristo. La filosofía se nos torna de nuevo monadología, solo que, como sucedía en Husserl, dinámica, abierta, en evolución creadora –y con la posibilidad de una crisis de barbarie que no tendríamos más remedio que pensar como auténtica muerte de Dios a sus propias manos.

Si continuamos explorando esta correspondencia entre tonalidades afectivas y sensaciones, la inclusión del movimiento corporal o carnal en la descripción –he reconocido como muy justa esta inclusión– aporta elementos que en realidad median entre el momento afectivo y el sensorial: nuestra carne –Henry aún empleaba más la palabra *cuerpo* que la palabra *carne* a esta altura de su trabajo–, que es, como sabemos, nuestra praxis determinada, singular e individual, «en

el ejercicio inmanente de su fuerza que se autoafecta y no deja de autoafectarse, se topa con una primera resistencia: la de los sistemas fenomenológicos internos que ceden a su esfuerzo y constituyen nuestro «cuerpo orgánico», el conjunto de nuestros «órganos» (67). Se trata de «configuraciones primitivas [las llamé antes innatas] cuyo ser consiste enteramente en su estar-dadas-al-esfuerzo». Los órganos de este cuerpo ya no primordial son, al menos y sobre todo, las potencias sensoriales. Pero si es así, entonces solo una vida dotada de órganos, de cuerpo orgánico, puede vivir sensaciones, a no ser que intentemos hallar unas archisensaciones situadas en la base genética de las sensaciones. No podemos, sin embargo, llevar a cabo esta operación, porque los campos sensoriales se encuentran en dependencia evidente de los órganos para sentir (y moverse): un defecto en el órgano comporta pobreza o pérdida total de uno de esos campos.

Y hay aún que, una vez que empezamos a hablar de resistencia, esfuerzo y movimiento, Henry vuelve a reconocer que tenemos también que introducir un límite para nuestra carne y para nuestros órganos de sentir y de movernos. Hay una «línea de resistencia absoluta» a nuestros poderes sensorio-motores, «que se da a sentir, en su continuidad, en el corazón mismo del cuerpo orgánico, como el límite no sobrepasable de su despliegue: la Tierra». Así se clausura el intento de desprender la vida afectiva de todo cuerpo y de dividir, por tanto, muy tajantemente la carne y cualquier sentido del término *cuerpo*. Tener carne implica tener cuerpo orgánico, y este a su vez implica siempre la Tierra –lo que parcamente llamaba Maine de Biran, ya lo sabemos, el *continuo resistente*, pero en los últimos años de Husserl aparece como *la Tierra que no se mueve*. No veo cómo poder avalar desde aquí ninguna forma de teología que se llame a sí misma *cristiana* a boca llena, aunque luego se apellide en ocasiones gnóstica. El misterio divino de la Vida absoluta se complica fugándose hacia la transcendencia insondable. Corremos el hermoso riesgo de pasar de la fenomenología y la ontología directamente a la especulación y la metafísica. Henry lo reconoce tácitamente: «Cuerpo y Tierra están vinculados por una Copropiación tan original que nada sucede nunca [...] en un puro Fuera, como ob-jeto para una *teoría*, como algo que esté ahí sin nosotros. Solamente adviene como lo historial de esta Copropiación original y como su modo límite» (68). En otros términos, nuestra praxis está ya siempre implicada, y de una manera casi palpable, pero a que el bárbaro diga no verla. En la página siguiente, y ya en el resto del tratado contra la barbarie, Henry transforma esta extraña palabra, *copropiación*, por *corpropiación*. En esta nueva y aún más rara resuena la misma tendencia por la que prefiero hablar de mundo-vida y no de mundo de la vida, porque en *cor-* se encuentra la palabra *cuerpo* (que de hecho está entera en el neologismo francés: *corpspropriation*).⁹

Es ya momento de pasar al suicidio de la vida, o sea, a la muerte de Dios a manos de Dios mismo.

⁹ Completa la página que acabo de escribir este texto: «El cuerpo objetivo, el individuo empírico son, pues, el producto de una doble objetivación: la del cuerpo subjetivo en tanto que conjunto de nuestros poderes de sentir –o sea, de ser transcendentalmente respecto de un mundo– y, para empezar, la del Archi-Cuerpo –o sea, la previa posibilidad de que el cuerpo subjetivo sea en sí: el llegar a sí de cada uno de los poderes por los que llega él al mundo; el sentirse a sí misma y el probarse a sí misma de la vida absoluta». (119) Pero se ha de observar que se habla de archi-cuerpo de la vida absoluta, no de su ego. Este archicuerpo aparece interpretado –sin que se desarrolle esta idea tan interesante y esencialísima– como el conjunto de los poderes de la vida absoluta, en donde ha de arraigar la posibilidad de nuestros poderes en tanto que vidas finitas: la sensibilidad motriz de nuestro ego. Para decirlo en otras palabras, que recuerdan la cercanía en que objetivamente esta tesis respecto de las de Nicolás Malebranche: Dios no siente, pero tiene *per eminentiam* sensibilidad: al Archicuerpo no le duelen nuestros dolores, porque él posee y es tan solo la condición de posibilidad de nuestro sufrir en la carne (Malebranche sostiene la paradoja de que, en efecto, Dios *piensa* el dolor que yo *siento*). De donde se deduce además que el Archicuerpo no es la carne del Cristo, del Archihijo, sino la «carne» del Padre.

Henry da en la página 89, por fin, luz sobre la condición que él piensa que es la de los objetos ideales y, en general, las especies, los universales, las esencias en el sentido más corriente de esta palabra. En muchos otros lugares se echa en falta esta precisión, y yo mismo he intentado en varias ocasiones mostrar cómo los universales se vengán a la larga de Henry. Ya hemos visto por qué no es, en efecto, posible hablar de intencionalidad permaneciendo en un radical nominalismo, pero faltaba un último intento por coordinar la tesis global sobre la vida como ser único y la necesidad de admitir, para describir la praxis de la vida, la presencia de universales. Aquí está la respuesta más directa que encuentro en las páginas todas de Henry: «Las esencias originales no son ideales ni transcendentales; son las determinaciones prácticas primitivas de la vida y, como tales, no datos [...] sino justamente potencialidades: algo cuyo ser se esencia en una praxis y solo así como una determinación de esta praxis».

No cabía otra respuesta: el nominalismo, que en principio parece inevitable secuela de esta concepción de la vida, se atenúa tan solo gracias al recurso a ciertas potencias de la vida.

Una potencia no es un acto sino la posibilidad de un acto, diríamos en teoría procedente de los clásicos griegos. Aquí no puede servirnos esta descripción, porque pertenece al repertorio básico de la autorrevelación de la vida el estar adecuadamente dada a sí misma, aunque sea ello más en auto-afección que en autoconocimiento. Mejor dicho, insistimos en la autoafección para evitar toda intervención de la intencionalidad en el autoconocimiento de la vida, pero no porque la vida se ignore a sí misma. Ni siquiera, desde luego, hay que pensar lo que Henry llama «historial» en términos de la peculiar intencionalidad que Husserl reconoce a la que llamaba conciencia interna del tiempo. En este caso, como he dicho repetidamente, hay que acogerse al modo en que Bergson trató de captar, casi contra el sentido habitual de las palabras que empleó, la evolución cualitativa de la duración real –que no es intencional porque en ella nada se pierde en el pasado y nada se anticipa propiamente del futuro. Es, por decirlo de una manera nueva, una conservación puramente material, in-formal.

Aun así, es claro que la memoria humana reprime en sus fondos el «pasado» jamás propiamente pasado. Pero el problema no está en la rememoración intencional, sino en la conservación sorda de ese pasado no pasado. Tiendo a considerar que Bergson y Henry –entre los que a este respecto no veo diferencia– llevan razón. Es sorda esta conservación, pero eficaz: repercute siempre en el «avance» de lo historial de la vida (finita), y los logros de las terapias de la psicología profunda refuerzan la hipótesis.

Regresemos a la cuestión de estas potencialidades de la vida que deben sustituir con radical ventaja filosófica a las esencias y a todos los objetos ideales.

No podemos tomar sin más el concepto clásico de potencia que he recordado hace un momento. Si la vida se autorrevela adecuadamente, es que estas potencialidades están en alguna forma en acto ya en todo presente, en toda sensación. El movimiento de la carne viva y finita ha de serlo de todas ellas, en grados diferentes de presencia eficaz. Se mueve todo el cuerpo vivo, o sea, a una con todos sus poderes, unificados en el poder único de la vida misma. La plena actualización de una de todas mis potencialidades vendrá requerida por la situación del momento: corro a tomar el tren, aguzo la vista para contemplar el atardecer, remato de cabeza un balón, apoyo la espalda para reposar de la escritura, fuerzo la voz para que me oigan los estudiantes que se han sentado lejos... Todo mi cuerpo vivo actúa, aunque haya poderes suyos que nunca se hayan manifestado en el primer término –el dolor de una fractura de húmero activa «partes» de mi cuerpo que parecían no existir, pero solo como parece no oírse la gota de agua en la galerna, en el famoso ejemplo de Leibniz.

Todos los poderes de la vida lo son del cuerpo subjetivo, de la carne (algunas veces reconoce Henry una zona de la vida que denomina más bien espíritu, pero es evidente que solo se puede tratar, en tal caso, de un haz de potencialidades mínimamente relacionadas con lo sensomotriz de la vida, pero aún insertas en la última unidad de mi vida transcendental).¹⁰ Estamos ahora en la cercanía de nociones que los extraordinarios trabajos de los neokantianos franceses habían utilizado a lo largo del siglo XIX –Henry muestra en sus obras, en especial en el libro primero acerca de Maine de Biran, profundo conocimiento de varios de ellos. Estas potencias son funciones que no sé diferenciar más que atendiendo a sus logros intencionales o a los fenómenos sumamente notables que ocurran en el movimiento de mi carne. Su eficacia es muy anterior a que reciban nombre en la reflexión, pero la autoafección primordial las sabe secretamente, afectivamente. El predominio de alguna en una «fase» de lo historial de mi vida se muestra precisamente en que esa determinada potencia proyecta lo que en el éxtasis del tiempo (y del espacio) se me ofrece como la nota de una clase, el núcleo primero del sentido de una cosa. La presencia en la vida, eterna como en cierto modo lo es la vida, de cada una de las potencialidades –insistamos sobre la unificación de todas ellas, que es la pieza correspondiente en esta doctrina al sistema de la razón buscado y al final construido por los idealistas y los neokantianos– es lo que intencional y extáticamente se capta como la idealidad del universal (de la especie, de la esencia, del objeto lógico o matemático). En definitiva, Henry sentencia: las «potencialidades fenomenológicas originales son en cierto modo las ideas innatas» (99).

Combinemos con esta doctrina bien plausible el hecho masivo de lo que Henry denomina siempre *el sufrir primordial de la vida* (97ss). Lo es en al menos dos acepciones: la vida me pasa, no la hago yo, no soy libre a su respecto. Y me pasa incesantemente, en sus aspectos motrices –incluso en las situaciones de parálisis del cuerpo sigue habiendo fundamental motilidad del cuerpo subjetivo– y en su autoafección. No puedo intervenir para suspenderla ni, en realidad, para enmendar las situaciones que ella me trae –de aquí que la pro-tención y la expectativa estén mínimamente consideradas en las descripciones de Henry. Desde luego, esto representa un gran problema respecto de la libertad y la responsabilidad, pero no nos podemos ahora detener en este tema, a la larga crucial para la recepción crítica de la fenomenología material. Pues bien, afectivamente, la vida, como quedó dicho de pasada, oscila entre un sufrirse gozoso, liviano, y otro pesante y agobiado, doloroso incluso. Hartazgo y felicidad se pasan el relevo necesariamente, en el modo en que se experimenta la vida finita como pura autoafección. La felicidad cansa, la falta de felicidad cansa; solo el tránsito de la carencia al cumplimiento es directamente feliz, pero con felicidad transitoria. No conocemos estabilidad afectiva auténtica cuando somos felices, pero cuando estamos hastiados, más aún que en las fases de indigencia, seguramente la impresión afectiva es que el hartazgo no se pasa solo sino que se vuelve permanente. Nada más que una especie de vómito voluntario nos parece que puede cambiar la situación y librarnos de estar

¹⁰ De hecho, así se dice en p. 90: «El espíritu [...], el conjunto de las potencialidades cognoscibles de la subjetividad absoluta». A lo que debo añadir esta frase extraordinaria, compendio perfecto de la posición de Henry: «Verdadero no es, pues, en primer lugar, aquello ante lo que hay que borrarse para dejarlo ser tal como es en sí, sino que es aquello a lo que hay que prestar auxilio, *hacerle don de nuestra propia carne*, porque toda verdad esencial no adviene más que como esta carne del Individuo y como su propia vida» (101s.). En otros términos: se corrobora con nuestra carne viva lo que se levantó, gracias a mi vida o a otra vida, a modo de término intencional como especie, esencia, objeto ideal. Se puede vivir con gran intensidad no solo la evidencia misma, sino, por así decirlo, el modo en que alimenta la vida que primero la engendró en su crecida cultural, cuando fue preciso hacerlo según el orden en que pasivamente se da a la vida al fondo de cada subjetividad finita «la cultura no resulta nunca de una decisión» (103). Otra cuestión es si esta doctrina no es sino un conceptualismo refinado. ¿Puede acaso hablarse en términos análogos de la Vida absoluta?

tan llenos, tan gruesos. Hay aquí un sufrirse la vida que es la ilusión de un malestar que se queda fijo, porque parece ahora que la vida es esto: encontrarse brutalmente llena de sí misma, como Gea de sus hijos en el relato brutal del comienzo de Cronos según Hesíodo. Se levanta entonces un querer que había descrito con abundancia retórica Schopenhauer: este sufrimiento quiere terminar consigo mismo, o sea, la vida desea no ser más la vida: eliminarse a sí misma, extinguirse, como única medicina ante la hartura. Imposible no evocar la petulancia de Calicles ante Sócrates, proclamando que solo es de veras vida la que excita todos sus deseos y se da todos los recursos que hacen falta para satisfacerlos todos; y Sócrates empieza a hablar, con su peculiar audacia de tipo poco presentable en sociedad, de que también habrá que excitar el prurito para poder rascarse de un modo colosal...

No se tiene paciencia para que la vida cambie lentamente de autoafecto, cuando se está inmerso en el dolor de la carencia o en el de la hartura. Pero, dice Henry, mucho menos se da lugar a la paciencia en la hartura, sin duda debido a que la felicidad misma que ha sido ir acercándose a estar lleno, es justo lo que se vuelve luego insoportable. Se confunde la dicha misma no ya con el tedio de tener que permanecer en ella, sino con el asco de querer vomitarse a sí mismo –Kolnai describe admirablemente la situación, y Henry no ignoraba su espléndido ensayo sobre el asco.

La vida declina su esencia en este vaivén de las tonalidades afectivas; pero recuérdese además que es una autocrecida cultural, al mismo tiempo que este péndulo de sentimientos radicales. Cuando la acumulación, si así puedo decirlo, de cultura sea extraordinaria o repentina, la vida desbordará de repugnancia de ella misma con más facilidad y más fuerza. La inmensa dicha de la gran creación artística, de la pujanza de las artes y la religión, el mismo crecimiento del saber científico y técnico han hecho vivir quizá fases prolongadas de más y más cultura y de formas de vida siempre más alta; pero puede llegarse al exceso, a la borrachera, justo en el momento en que, por ejemplo, este impulso creador se agosta. Aparece entonces el mundo, como quizá ocurrió en torno a 1914, lleno de testimonios de cultura, de objetos cargados de significado cultural, cuando las fuerzas no dan ya casi ni para disfrutarlos en su justa medida. La sobreabundancia de riquezas y recursos¹¹ nos vuelve bárbaros –los ejemplos de la crueldad inconcebible del ser humano hartado de bienes están muy al alcance y prefiero no traerlos explícitamente, por si el vómito me termina afectando también a mí y acabo con nostalgia de la vida en el paleolítico –¿no es lo que le ocurre a Harari?.

La volición de extinción es en realidad impotente, porque no hay acción alguna que sea posible llevar a cabo sobre la vida misma, incluso sobre nuestra misma vida finita –para la que, como consecuencia de todo lo ya dicho, no cabe que se dé a sí misma la muerte. Tanto mayor es la furia de este deseo inútil, que no se puede cebar con quien querría hacerlo –con la vida–, pero sí con las obras de la cultura y, hasta cierto punto, con el espíritu que podría continuar creando otras nuevas y posiblemente superiores. Desde luego, ante el ataque se manifiesta con supremo vigor que la vida misma es intocable, infrangible.¹² Toda su debilidad, si cabe hablar así, solo puede estribar «en su voluntad de huir de sí misma», aunque es más verdad decir que consiste en que no puede atentar contra sí por más que lo desee locamente. Como un golpe bajo –aunque no inmerecido, ciertamente– a Heidegger, Henry sostiene que esta desesperación de la ira inútil

¹¹ En 171 se encontrará la bella fórmula: *la ebriedad de nuestro Fondo*.

¹² «El Mal siempre proviene del Bien y no es un principio exterior a este» (152).

de un Sí mismo que querría con todas sus fuerzas vengarse de sí, es la *angustia*.¹³ Heidegger vendría a elevar a desesperación la voluntad de extinción de Schopenhauer, y pretende que su diagnóstico es la única puerta que lleva de las masas humanas idiotizadas y alienadas, a la existencia auténtica apenas emergiendo un dedo de la nada y reconociendo, por tanto, la insignificancia de todo y de todos. Puedo decir que aquí mi afinidad con Henry se exalta hasta su punto máximo...

Sobre la dificultad que representa la posible caída en el solipsismo de la fenomenología material, es imprescindible la consulta de la última sección, *Pathos-avec*, del libro recopilatorio *Phénoménologie matérielle* (1990). Los dos estudios reunidos en este *Sufrir-con* se datan en la época inmediatamente posterior a *La barbarie*.

El punto de partida es claro: «En la medida en que el *alter ego* se da a una intencionalidad y por ella, [...] justamente no es [...] tal como es en sí, sino que es algo que vale por él: [...] el otro pensado, el nóema del otro [...], el otro reducido a un sentido, [...] un cuasi otro» (138s.)

La segunda base del análisis también la conocemos: «La constitución de la pluralidad de egos que, como otros egos, perciben el mismo mundo, precede necesariamente a la objetividad de este y la hace posible» (140). Por cierto, antes que el mundo objetivo se encuentra, en la génesis fenomenológica, el que llamó Husserl en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* mi mundo *primordial*. Este concepto viene a solaparse con el de mundo-vida que introduje en las primeras páginas de este ensayo y que no coincide del todo con la husserliana *Lebenswelt*, en la medida en que esta posee ya carácter intersubjetivo.

Tercer fundamento. ¿Cómo es realmente nuestra experiencia elemental del *otro humano*? «Un deseo que va hacia una especie de respuesta o no respuesta; la emoción ante la reciprocidad de este deseo; sentimiento de presencia o ausencia; soledad; amor; odio; resentimiento; tedio; perdón; exaltación; tristeza; alegría; maravillarse. Tales son las modalidades concretas de nuestra vida como vida con el otro, como co-sufrimiento, como sim-patía en todos sus modos. ¿Qué dice de todo esto la quinta Meditación cartesiana de Husserl? Ni una palabra.» (140) Naturalmente, es verdad que no dice ni una palabra. De lo que habla es de la percepción de cuerpos, dentro de la cual surge la asociación pasiva que denomina *parificación*, gracias a la cual veo en cierto la expresión de la presencia en él de un *alter ego*: percibo, pues, al otro como desde fuera y no precisamente en un tipo de afecto, sino en un tipo de presentación dóxica, teórica, solo sobre la cual podrán luego aparecer las capas noéticas del sentimiento y de la voluntad. «La sustancia concreta de la vida interpatética se hurta» a la mirada penetrante de Husserl; porque si realmente el suelo de esta vida con el otro es *interpatético* y no teórico, las vivencias que constituyen su elemento se habrán interpretado ya siempre con un vicio capital. Se habrán convertido los vínculos primarios en vínculos derivados y no esenciales; y cuando lo esencial creemos que precisamente es inesencial, la única posibilidad es que lo estemos mirando a través de un medio que lo desenfoca radicalmente. Husserl ha supuesto que solo estando constituido ya mi ego puede sucederme hallar otros egos como en los bordes de mi mundo-vida primordial. Por cierto que la autoconstitución de mi ego tiene a su vez que proceder de cómo se explicita –en un cierto desarrollo genético– la vida transcendental de un *Ur-ich* o *archi-ego* que aún no soy yo mismo. Pero este punto último, tan característico de Husserl, no parece preciso que lo

tratemos ahora aquí. De hecho, será un camino cerrado, desde el momento en que aceptemos la tesis sobre la que se levanta toda la fenomenología material: en palabras de Henry, para no repetir las mías, se trata de que el yo original jamás accede intencionalmente a sí mismo, sino que lo hace «impresionalmente» (152). No cabe, pues, autoconstitución intencional en sentido radical. No hay *archi-yo* imposibilitado de decir *yo* –aunque pueda hablarse, como he hecho, de la dificultad de introducir algo así como carne en la Vida absoluta, entendiendo que su ego *ipse*, el *Archi-hijo*, tiene una auténtica diferencia real, trinitaria, en definitiva, respecto de su Padre.

La impresión pura es a su vez, como en realidad también sabemos, «fuerza pura». Pues bien, ahí, donde realmente está el ego, ha de estar también, «como idéntico a él, su ser-con-el-otro» (153), o no quedará más alternativa que una monadología de rasgos solipsistas. La impresión original es co-impresión, la auto-afección es com-pasión, sim-patía, incluso cabría decir «la humanidad en nosotros» (154). Atrevámonos a ver en la imposibilidad de volver la empatía una percepción adecuada o siquiera apodíctica del otro, justo la condición de nuestro *ser-con*. La alteridad no puede no ser una «modificación inmediata de la subjetividad absoluta», uno más de los avatares de su «historia patética» (155), y es Henry mismo quien suelta la rienda a la palabra «historia» en esta oportunidad. Creo yo, por cierto, que aquí tiene razón, aunque en gran medida sea contra sí mismo, ya que, en efecto, la radical impresional del encuentro con el otro nunca reduce este encuentro a un peculiar modo de sacar del fondo de nosotros mismos al otro. El otro no es un dato innato que quizá está hundido en el tesoro abismático de nuestra memoria. Por más que la maduración de la subjetividad absoluta de nuestra vida sea más un bergsoniano «historial» que una historia, *hay acontecimientos en él*, hay una realísima incapacidad de considerarlos innatos. Incluso dentro de los términos de la fenomenología material tiene que haber cabida para los misterios de la existencia, como la hay para sus enigmas. La transcendencia, la alteridad en sus diversos escalones hacia la transcendencia (casi) absoluta, no pueden ser datos incompatibles con la fenomenología material. Resultaría esta refutada si lo fueran. Pero es el mismo Henry el que ha levantado acta, en el texto que cité antes, de las modalidades enigmáticas o directamente misteriosas de nuestro ser-con-otros. Y tampoco insistiré en la lucidez extraordinaria de las descripciones de la fenomenología material en lo que se refiere a las vivencias de conocimiento (la sensibilidad y el espíritu). No consideraré plenamente refutado el núcleo de la fenomenología material por el mero hecho de que su primer formulador no haya sabido encajar en sus marcos conceptuales una serie de fenómenos capitales que él mismo reconoce que lo son. Tanto lo reconoce así que llega a escribir, con honda verdad, que a veces el otro es *esta herida que yo soy* o cierta *embriaguez* (156) que se muestra como una modificación real de mi propia vida transcendental. Se trata de frases que pondrán los pelos de punta a cualquier filósofo transcendental clásico...

Una cosa es que la vida sea pulsión y deseo del otro y lo otro, necesidad y eros, y otra bien distinta que se convierta en *esta herida*, *esta embriaguez*. Aquí no conviene, pues –pero Henry lo hace–, insistir en la lógica interna de esta pulsión, que puede volverse, desde luego, insoportable y, en consecuencia, contra sí misma. La no-lógica de la alteridad es un adviento que no se explica por el mero éxodo de la pulsión. Está bien, seguramente, forzar un tanto las palabras hasta hablar de «concepción pulsional de la comunidad» (158), en el ánimo de enterrar para siempre una concepción intencional de ella (imposible además de absurda); pero para las formas superiores o últimas de relación con la alteridad transcendente no parece ser esa la mejor noción posible. Incluso la reducción «pulsional» de lo místico es ya auténtica y exagerada reducción. Precisamente ocurre que nuestra pulsión, consustancial con el poder de la vida, es la condición de nuestra *transpasibilidad*, o sea, de que pueda venir sobre nosotros el drama del

¹³ Henry tampoco olvida la larga atención dedicada por Heidegger a la *Langeweile*, que en la lengua de Pascal es el *ennui* (el tedio). Henry lo define como «la disposición afectiva en que se revela a sí misma la energía que empleamos» (158). El tedio sería en tal caso un factor dentro de la constelación de la angustia.

todo inesperable de una alteridad *concreta* que no quepa interpretar ni como fecundidad de mi vida, ni como su evidente complemento, sino como catástrofe *-la destrucción o el amor*.¹⁴

Descendemos por esta vía a la dificultad de dificultades de la fenomenología material: su noción estrictamente única de la Vida (y de las vidas en la Vida). Conforme a este principio *-lo denominé espinosista páginas atrás-*, lo que la vida se da es siempre ella a sí misma (cfr. 161). ¿Podemos realmente pensar que la máxima alteridad (el otro, el misterio, Dios, el mal *-que dejamos algo superficialmente rozado antes, como si lo que *La barbarie* sostiene a su propósito fuera irrefutable-*) es siempre vida frente a vida, es decir, no radicalmente *frente a*, sino siempre *con*? ¿Tiene que haber *la* ontología, la ontología una y única, por más particiones que después puedan hacerse en ella, al modo en que las vidas parecen injertadas en la Vida, según las descripciones de Henry que aún no hemos atendido con la debida precisión? ¿No está toda la dificultad en que pensamos la vida como lo que no es, como una cosa muerta, y es solo desde este error de principio como vemos tan arduo compatibilizar unicidad y pluralidad, mismidad y alteridad? Por otra parte, es natural que la captación reflexiva, intencional, nocional de la vida, al sustituirse a su presencia impresional y motriz, carnal, deforme lo que mira y nos creamos luego nosotros, los responsables de esa deformación, en la plenitud de la verdad. Pero también es cierto que la desconstrucción fenomenológico-material de la intencionalidad, su reabsorción en el ser, se vive, se siente, se auto-percibe preintencionalmente, pero no se piensa y, sin embargo, exige pensamiento y se lleva a cabo en una especie de reducción o abstención o epojé apoyada en pensamientos *-por más que estos se alimenten directamente de la vida en su impresión original-*. La fenomenología material piensa lo inefable y describe lo que radicalmente es ininteligible *-a la manera en que lo es el rayo de tiniebla del poeta místico-*. Pero este bello fracaso es la filosofía en su triunfo.

Veo, pues, muy justificado que Henry se refiera al arte, la ética y la religión como figuras de la cultura, y pase por alto la filosofía. Los conocimientos que Henry transmite son, en efecto, fruto del arte, arte en ellos mismos, como la pintura de su admirado Kandinsky *-que hace ver de alguna manera lo invisible*.

Estos problemas últimos remiten, sin duda, al esfuerzo de afrontarlos no ya ontológicamente sino en el ámbito de la religión misma. Si la subjetividad es el principio de la individuación (163), la vida dicha en singular solo podrá ser «un conjunto potencial de vivientes»; pero la dificultad se habrá trasladado a si cabe o no llamar viviente a la vida absoluta, y, en consecuencia, de lo ahí haya que afirmar, nos trasladará otra vez al misterio de la relación entre la vida infinita y las vidas finitas.

Las impresionantes páginas finales del texto *Para una fenomenología de la comunidad* mezclan verdades plenas con confusiones no menos vigorosas. Veamos, sin dejarnos llevar por el ímpetu poético y místico que las inspira.

¹⁴ El riesgo que corre la fenomenología material se expresa perfectamente en la hipótesis de si la génesis (o el historial) de la subjetividad absoluta no será más bien el regreso a su *arché*, siempre presente y siempre eficaz. El futuro absoluto no sería entonces la figura auténtica de la eternidad, y en vez de cristianismo obtendríamos un nuevo paganismo que integraría paradójicamente al Dios bíblico. (Cfr. 171.) El mismo triste resultado se puede expresar diciendo que «la comunidad es un *a priori*» (175). Necesariamente lo es, entendamos como entendamos la unicidad de la vida. La transcendencia divina *-nombre teologizante para expresar sencillamente el máximo posible de transcendencia, de alteridad-* sería en definitiva, la *arché* y el secreto de todo a priori. Y así no sabríamos para qué hay que vivir la vida, o, por lo menos, entenderíamos que quepa no vivirla sino leerla o pensarla *-por pulsional y angustiada que fuera semejante lectura*.

Ante todo, Henry procede a una disolución del ego en la experiencia del otro que quizá se dé, pero que no es compatible con la multitud de textos en que hemos visto la muy justificada insistencia en mostrar que no hay que retrotraerse a ningún *archi-yo* porque la subjetividad absoluta es ya un *ipse* y es ya también el auténtico principio de la individuación. Escribe Henry, en efecto, que en la experiencia primitiva del otro el viviente no es para sí, como tampoco el otro es para sí. Se trata tan solo de «un puro probar, sin sujeto, sin horizonte, sin significación, sin objeto. Lo que prueba es idénticamente a él mismo, al Fondo de la vida, al otro en tanto que también él es este Fondo. Prueba, pues, al otro en el Fondo y no en él mismo y en tanto que la prueba misma que el otro hace del Fondo... Ambos están abismados en lo Mismo. La comunidad es un estrato afectivo subterráneo y cada cual bebe de la misma agua en esta fuente y este pozo que es él mismo *-pero sin saberlo, sin distinguirse de él mismo, del otro, ni del Fondo-*» (178).

El Fondo es la experiencia de auto-afección de la vida, solo que en este caso ha de tratarse de la Vida misma única y absoluta; porque la auto-afección de la vida finita es ya *mía*, ego.

Véase, por otra parte, cómo justamente es el hecho de que la unión carnal de dos humanos no descienda hasta la inconsciencia del Fondo Mismo *-de nuevo en el sentido de Henry-* lo que no la hace más que una imagen débil de la realidad pulsional de la comunidad (entre todos los vivientes y con la Vida). Efectivamente, la caricia quisiera tocar la sensación misma del otro, su vida, y necesariamente fracasa y por ello se reitera hasta el agotamiento. Esta reiteración tiene algo de marcha errabunda por el mundo «como un fantasma» que va vinculándose a sucesivas imágenes de lo que nunca alcanzará (176). El Fondo Mismo está siempre debajo, pero descender a él exige sumergirse en lo sub-consciente, y la unión de las carnes no llega a tanto mientras está despierta.

El recurso a lo inconsciente de esta fusión pulsional en el Fondo no es garantía de nada. Ya un ego no es Mismo, sino, ¿cómo decirlo?, finitud en tanto en cuanto se considera *mismo*. Su ilusión principal es serlo, o sea, ser el principio de la individuación. No hay tal. La única real mismidad es el Fondo común a todas las vidas finitas, solo que este Fondo no podrá decir Yo. Es la raíz de los múltiples yoes, es decir, es la condición de posibilidad de los infinitos *principia individuationis* vivos, pero a cambio de no ser él mismo un individuo.

Lo único que la descripción puede intentar decir *-al perder el ego en realidad ya no ve ni dice nada-* es que la experiencia de la vida en mí remite a una experiencia de la vida en ella misma que sabe a lo mismo que la autorrevelación de la vida finita, pero precisamente es una mismidad sin ego. Quizá puedo decir, llevando lo hiperbólico a su límite, que es tan absoluta *mi* experiencia de la vida, que más bien la describo diciendo que es *la experiencia de la vida en mí sin mí*. Una vitalidad inmortal, mejor dicho, eterna, en la que arraiga no solo la comunidad interpersonal sino también nuestra inserción en Dios y la certeza de que la muerte, aunque disuelva el ego *-si es que no se limita a dormirlo, quizá para siempre-* no puede nada contra el Fondo de la auto-experiencia afectiva de la Vida. Lo que sentimos de ello cabe enunciarse así *-pero esta fórmula requiere análisis, no es autosuficiente-*: «el viviente no está fundado él mismo; hay un Fondo, que es la vida, pero este Fondo no es diferente de él: es la auto-afección en la que él se auto-afecta y con la que, de este modo, se identifica» (177). Pero ¿de qué manera se rememora en mi autoafección la autoafección de Fondo de la simple y única Vida misma? Solo parece que puedo decir que yo, desde luego, no me inicio a mí mismo, no abro yo en un acto primero mi autoafección, mi vida. Mi vida procede de algo otro. Es legítimo, como ha hecho todo lo mejor de la tradición metafísica, atribuir eminentemente lo que yo por esencia

soy al fundamento que me ha puesto. En este sentido, tengo que llamar Vivo y Viviente a mi fundamento. Pero esto no significa que el Yo Viviente que me habita y me pro-duce y sos-tiene sea *unívocamente* la Vida. Todos estos términos se le aplican como fundamento transcendente y, a la vez, de nuevo extremando los sentidos analógicos de las palabras, como Fondo transcendente. Pero en todo caso no es la vida en su bien conocida autoafección *mía*.

Sin embargo, aunque me desprenda de esta univocidad de la vida y la Vida que ha mantenido contra todo y contra todos Michel Henry –y ello es parte fundamental de su extraordinaria grandeza–, puedo aún hablar de mí mismo como creacionalmente *próximo* al otro, como *transpasible*, hasta como *rehén obsesionado por otro* y ya siempre en *casos acusativo* y *dativo*, antes que en *nominativo*.

La religión y la fecundidad son, pues, los dominios que aún hay que explorar, antes de decidir a favor o en contra de los sectores en que, pese a su formidable unidad, vemos que podemos distinguir dentro de la fenomenología material, o sea, de la vida finitud en la plenitud de su donación a sí misma y en la plenitud de sus rendimientos como vertiéndose afuera y como siendo herida y embriagada por ese mismo Fuera.

EL FUNCIONAMIENTO PSICOLÓGICO DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL: DESPOSESIÓN Y TRANSFORMACIÓN

Francesc Grané
francescgrane@gmail.com
Universitat Ramon Llull

RESUMEN: Algunas psicologías se abren hoy al ámbito de lo espiritual e intentan descifrar ámbitos que hasta hoy eran ámbitos de la fenomenología de la religión o, incluso, de la teología. Este artículo pretende situar la función de la psicología de la religión. La psicología no responde a la pregunta sobre Dios, sino a la experiencia de la persona humana en su anhelo de infinito. Sin embargo, psicología y espiritualidad pueden entenderse como ámbitos concomitantes aunque con objetivos distintos. Abordamos aquí los mecanismos de protección/defensa, la centralidad del duelo, sujeto o objeto de transformación y la comprensión del proceso de transformación como un proceso de trascendencia en la immanencia.

ABSTRACT: Some psychologies open up today to the field of the spiritual and try to decipher fields that until today were fields of the phenomenology of religion or, even, of theology. This article intends to situate the function of the psychology of religion. Psychology does not respond to the question about God, but to the experience of the human person in his longing for the infinite. However, psychology and spirituality can be understood as concomitant fields although with different objectives. We address here the protection/defense mechanisms, the centrality of grieving process, subject or object of transformation, and the understanding of the transformation process as a process of transcendence in immanence.

PALABRAS CLAVE: proceso psicológico, psicología, espiritualidad, transformación emocional, inconsciente, duelo.

KEYWORDS: psychological process, psychology, spirituality, emotional transformation, unconscious, grieving process.

El título podría llevarnos a engaño por su amplitud. Hablar del funcionamiento psicológico de la experiencia espiritual requeriría una gran extensión. Nos limitaremos a algunos aspectos en los que se encuentran convergencias fundamentales. Previamente debemos hacer tres aclaraciones, que pueden resultar gratuitas para personas con un itinerario espiritual profundo, pero que en el debate público y en la imagen fijada a menudo sobre la religión están muy

presentes. Se trata de las formas de contemplar la religión, de la distinción entre religión y espiritualidad y del carácter polisémico del lenguaje espiritual.

Has dos grandes perspectivas posibles para intentar comprender lo que propone una religión. La primera, considerar la trascendencia de lo divino desde el punto de vista de un conocimiento externo, en forma de dogma y revelación. Se pone el acento entonces en la autoridad de las Escrituras y las instituciones religiosas. La segunda, considerar que hay que buscar la base del ser espiritual en el interior de toda persona. Para conocer y autorizar entonces la propia convicción religiosa, se procede revisando la autenticidad de las propias experiencias espirituales. El sentido de la responsabilidad se basa en esas experiencias más que en estructuras externas. Religión, en este caso, es la construcción simbólica, empírica de la espiritualidad. Esta se vincula a una relación personal, de confianza, con la realidad trascendente.

Si partimos de la primera opción, la psicología –especialmente la psicología del mundo inconsciente– con su tendencia a la autodeterminación y a la autonomía interna, puede representar una amenaza a la verdad revelada y a la moralidad prescrita. La segunda opción, en cambio, abre campos de convergencia entre psicología y espiritualidad.

La segunda idea fundamental en este enfoque es que el proceso espiritual no es un añadido a la evolución psicológica, sino que son concomitantes.¹ Podría recurrirse, desde el cristianismo, a la idea de encarnación: la trascendencia se da en la inmanencia, lo divino se expresa en lo humano. Por tanto, también en la forma de observarlo, analizarlo y expresarlo, como es la lógica de la ciencia. Si Dios es el *intimor intimo meo*, los lenguajes y las metodologías a través de los cuales se acceda a esa intimidad son indistintos y cada lenguaje tiene sus especificidades. Aunque partimos de la base de que el hombre no *tiene* sino *es* lenguaje, podemos afirmar que lo que construye al hombre como hombre es su articulación a través del lenguaje.

La tercera consideración, de una importancia fundamental, es que a menudo el lenguaje religioso constituye el material básico que impide avanzar en el proceso espiritual. El itinerario espiritual se construye a partir de lenguaje simbólico. Nada podemos decir de la realidad de Dios. Ese carácter simbólico y, por tanto, polisémico del lenguaje espiritual, es su grandeza, pero también su miseria: nos lleva y nos puede llevar a engaño. Basta con leer a Santa Teresa para darnos cuenta de la magnitud de los desencuentros a partir del uso de unas mismas palabras. Es habitual una interpretación distinta de palabras básicas del lenguaje religioso: Dios, fe, hacer su voluntad...

Desde una perspectiva psicológica, el lenguaje religioso puede realizar y realiza una función de protección, de defensa. La función de una huida de la realidad propia en tanto que protección de una intimidad que se autocomprende débil, rompediza. Lo que tradicionalmente se han denominado *mecanismos de defensa*, de carácter inconsciente, que hoy tienden a denominarse mecanismos de protección. El lenguaje de la psicología puede venir en la ayuda de una autenticidad en el proceso de ir hacia en encuentro del *self*, del sí mismo.

¹ FONT I RODON, JORDI, *Religión, psicopatología y salud mental: introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999.

1. MECANISMOS DE PROTECCIÓN

Las disciplinas espirituales y el psicoanálisis plantean a sus seguidores demandas que parecen imposibles. En términos espirituales, el intento de situarse en una proximidad con la divinidad, el tao, Atman o la naturaleza de Buda, pone de manifiesto la imposibilidad de alcanzar esta meta desde el estado de ser habitual de una persona. Toda tradición ofrece su propio camino de cambio hacia una nueva condición espiritual en la que se podrá lograr el desarrollo de aquella alineación más próxima. La demanda que hace el psicoanálisis, se formule explícitamente o no, es que hay que decir cualquier cosa que llegue a la mente. Eso significa una petición de una total honestidad sobre sí mismos a los pacientes. Pero se reconoce que esta exigencia no puede satisfacerse. El proceso analítico trabaja aceptando que la gente es incapaz de ser sincera consigo misma y les ayuda a desarrollar una mayor honestidad interior, considerando en qué se quedan cortos cuando lo intentan.

El psicoanálisis habla de «resistencia» y de pacientes que se «defienden» y a veces lo expresa de una manera que suena como si se tratara de un pecado contra el trabajo del análisis. Es interesante que, precisamente como en el «arrepentimiento», la palabra griega original del Nuevo Testamento para «pecado» no tenga la carga de culpabilidad a la que estamos acostumbrados. *Hainartanein*, el verbo que conocemos como «pecar», de hecho, significa ‘no acertar’ o ‘errar la diana’. La comprensión del proceso analítico consiste en reconocer que, aunque los pacientes se defienden inevitablemente contra el análisis y es necesario examinar las formas en que lo hacen, también son tan sinceros como pueden con ellos mismos, dado su actual estado psíquico. Abandonar una defensa no es simplemente abandonar una conducta intelectual o emocional equivocada. Implica una percepción renovada de uno mismo, una nueva sinceridad que a su vez hace asequibles formas de verdad más profundas y complejas.

Resulta duro ampliar de esta manera las fronteras de la propia honestidad interior y a veces es un trabajo doloroso. No resulta vano recordar que los pacientes en terapia, y también los seguidores de un camino espiritual, tratan de protegerse contra lo que desean. Hacerse más consciente de cómo uno se mantiene persistentemente desviado del propio objetivo supone desprenderse de supuestos acerca de uno mismo que han tenido una función protectora, aunque también limitadora. La aceptación de la pérdida o, para ser más precisos, la aceptación de la necesidad de la pérdida es esencial para el crecimiento interior. Freud² dice del hombre de los lobos:

Cualquier posición de la libido que se hubiera establecido anteriormente era obstinadamente defendida por él, por miedo de lo que perdería abandonándola y por la desconfianza de la posibilidad de que se le ofreciera un sustituto completo con la nueva posición que estaba a la vista. (Freud, 1918, p. 115)

2. EL PROCEDER PSICOTERAPÉUTICO PSICOANALÍTICO Y EL ESPIRITUAL

Un aspecto importante de la comprensión psicoanalítica es saber que la descripción de algo externo –un hecho, una situación– representa o puede representar una situación psíquica interna. Si un paciente se queja de sentirse atacado e interferido por alguien, el analista podría

² FREUD, SIGMUND, *Obras completas. Volumen 17 (1917-19). De la historia de una neurosis infantil y otras obras*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.

interpretar esto como una manera de comunicar que se siente perseguido por un aspecto exigente y controlador de su propia personalidad. Los textos bíblicos están llenos de estas traslaciones. Jeremías, por ejemplo, muestra el desplazamiento de esta percepción de lo externo. Después de una reiterada denuncia de Israel por abandonar a Dios y advirtiendo del castigo divino, Jeremías profetiza una nueva fase de la relación entre Dios y su pueblo.

El Señor afirma: «Vendrá un día en que haré un nuevo pacto con Israel y con Judá. Este pacto no será como el que hice con sus antepasados, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto; porque ellos quebrantaron mi pacto, a pesar de que yo era su dueño. Yo, el Señor, lo afirmo. Este será el pacto que haré con Israel en aquel tiempo: Pondré mi ley en su corazón y la escribiré en su mente. Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Yo, el Señor, lo afirmo. (Jr 31,31-33)

Tanto el psicoanálisis como la religión se interesan en el desplazamiento de la comprensión desde lo externo a lo interno. Pero no todo desplazamiento hacia lo interior conduce a un crecimiento y a un desarrollo auténtico. Esto dependerá de la naturaleza de la realidad que se ha internalizado de forma inconsciente. Introducimos aquí la teoría de las relaciones objetales³ donde objeto «puede ser toda persona, cosa animada o inanimada, concreta o abstracta, o solo parte de ella, hacia la cual se dirigen los deseos o motivaciones. El objeto mental es para el sujeto que lo experimenta todo un conjunto o universo de significados».⁴

Relacionarse con un buen objeto interno es una opción, pero también es posible internalizar la opresión e instalar un superyó severo y moralista. La importancia de la calidad de la vida interior se manifiesta en la queja de Jesús contra los escribas y los fariseos.

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que parecéis sepulcros blanqueados: que por fuera aparecen vistosos, ¡mas por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda impureza! (Mt 23,27)

La palabra «sepulcros» es específica. Jesús habla de una forma de muerte del espíritu. El estado opuesto y la transformación del uno en el otro es lo que san Pablo señala cuando dice:

Pues, así como en Adán todos mueren; así también en Cristo serán todos vueltos a la vida. (1 Cor 15,22)

En los cánticos pascuales de la Iglesia esta afirmación celebra la resurrección de Cristo. Pero Pablo también está hablando claramente acerca de los procesos internos de salir de un estado de muerte a otro espiritualmente vivo. El propio Cristo dice:

Yo he venido para que tengan vida, una vida plena. (Jn. 10,10)

El pasaje de Jeremías evidencia que este desplazamiento supone una progresión espiritual o psicológica. Lo mismo aparece en la Carta de san Pablo a los Romanos. La Iglesia cristiana primitiva estaba dividida acerca de si sus miembros debían convertirse al judaísmo. Esto significaría que los no judíos que se hicieran cristianos tendrían que ser circuncidados. Pablo pensaba que la creencia en Cristo es para todo el mundo, tanto si son judíos como si no. Pablo ayuda a realizar el paso de una comprensión de la religión externa a la espiritualidad interna:

Porque no es judío el que lo es en lo externo; ni es circuncisión la que se ve en lo externo, en la carne. Es verdadero judío quien lo es interiormente; y es verdadera circuncisión la del corazón, hecha según el Espíritu. (Rom 2,28-29)

3. DUELO Y DESPOSESIÓN. ABANDONO DEL PROPIO LENGUAJE RELIGIOSO

El lenguaje es una de nuestras pertenencias más preciadas, donde residimos, donde nos refugiamos. Abandonar el lenguaje religioso supone abandonar los refugios en los que habitualmente nos conocemos. Ese abandono es parte del proceso psicológico. Abandono de los lugares donde habitan nuestras seguridades existenciales: ese *Dios* con el que convivimos conceptualmente desde la infancia o la adolescencia. El proceso espiritual se ve ayudado del proceso psicológico invitándonos a la pérdida de seguridades y la apertura a nuevas formas de ser uno mismo. En este proceso lo fundamental es, por tanto, la dinámica de despojamiento, de abandono de seguridades. Y una de nuestras armas en la defensa de nuestras seguridades es el lenguaje, los usos habituales de las *palabras espirituales*. Sin embargo, lo nuclear del proceso de evolución psicológica es el proceso de duelo, pérdida, y su fase creativa, apertura a una nueva realidad.

Las pérdidas a las que se refiere el proceso son, generalmente, pérdidas profundas, emociones inconscientes en las cuales se ha construido toda nuestra forma de ser y con las que nos identificamos. El lenguaje cristiano habla de muerte y resurrección, entendiendo que la resurrección es la entrada en la realidad de Dios. En el proceso de muerte y resurrección seremos despojados de todo nuestro aparato conceptual y lingüístico. Dios necesita ser expresado en lenguaje, pero siempre queda más allá del lenguaje.

Todo crecimiento psicológico o espiritual supone dejar algo atrás, desprenderse de apegos a maneras familiares de ser. Desarrollar nuestras identidades particulares implica aceptar que no podemos llegar a ser todas las personas que podríamos haber sido.⁵ Ayudar a los pacientes a sacrificar apegos a formas anacrónicas o irrealizables de ser, ayudarles a abandonar sus fantasías narcisistas a favor de la realidad: esta es la sustancia del trabajo analítico. Las formas de sacrificio en la religión –mortificación de la carne– pueden parecer, desde un punto de vista psicoanalítico, una forma de masoquismo autodenegador. Ciertas formas de práctica extremada son ciertamente una posibilidad para personalidades perturbadas que se autotorturan, y hay muchos ejemplos sin duda patológicos en la historia de toda religión. Pero el desliz mencionado anteriormente entre niveles externos e internos de comprensión es en este punto de una crucial importancia. En *An Experiment in Leisure*, su autobiografía psicológica, Marion Milner (1937) se muestra en principio preocupada por el moralismo y el pensamiento mágico, que le parecen evidentes en la cristiandad. Entonces considera la posibilidad de que el relato del Evangelio no se ocupe en absoluto de la moral, ni de lo que uno debe hacer porque alguien (Dios, el padre) espera de ti, sino de reglas prácticas para el pensamiento creativo, un manual para percibir los hechos de la propia experiencia. Piensa que una forma de sacrificio interior de sí mismo, en el sentido de abandonar supuestos preconcebidos e intenciones basadas en ellos, puede ser la única manera de hacer posible el desarrollo psíquico creativo. Milner comenta:

El poder de la idea de la Crucifixión podría deberse a dos causas muy diferentes: una es la supervivencia de la creencia mágica en el poder del sacrificio cruento para conseguir una seguridad real (o «salvación») de todos los que empíricamente participaron en él, para provocar una verdadera interferencia milagrosa con el curso de la naturaleza; y la otra sería que fue la dramatización poética culminante de un proceso interno de inmensa importancia para la humanidad, un proceso que no fue una evasión de la realidad sino la única condición bajo la cual la realidad interna podía ser percibida.⁶

³ KERNBERG, OTTO, *La teoría de las relaciones objetales y el psicoanálisis clínico*, Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1979.

⁴ FONT I RODON, JORDI: *Religión, psicopatología...*

⁵ PARSONS, M.: *The Dove that Returns, the Dove that Vanishes: Paradox and Creativity in Psychoanalysis*. Londres: Routledge, 2000, pp. 81ss.

⁶ MARION MILNER, *An Experiment in Leisure*, Londres: Routledge, 1937, p. 139.

La Pascua es el tiempo de la Crucifixión y la Resurrección. Uno de los cánticos pascuales de la Iglesia que celebra la transición de la muerte a la vida dice: «celebremos la fiesta, no con levadura vieja, ni con la levadura de malicia ni de perversidad, sino con ázimos de verdad y de sinceridad» (1 Cor 5,8). «Sinceridad» puede parecer una palabra demasiado mundana para este elevado contexto. Hay otro momento en que esta palabra hace una aparición igualmente inesperada. Preguntad a cualquier maestro japonés en artes marciales cuál es la cualidad más importante en un estudiante de kárate o en el manejo de la espada y probablemente no os dirá fuerza, velocidad o determinación. Lo más probable es que os conteste: sinceridad. Este es el concepto japonés de *macuto*. No significa precisamente ser sincero en el sentido de lo que se dice, o de ser lo más fiel posible a la realidad. Connota más bien una autenticidad de espíritu de modo que las palabras y las acciones procedan directamente del corazón, como una expresión directa de la verdadera naturaleza de la persona. El estudiante de artes marciales necesita hacer de su práctica la encarnación de lo que él es como persona. La palabra griega correspondiente a «sinceridad» en el pasaje bíblico que cita el cántico pascual es *eilikrineia*, que significa la cualidad de ser 'sin mezcla', o 'sin diluir'. La sinceridad en ambos contextos se refiere a una claridad de motivación que se desprende de una autoconsciencia veraz.

También aquí hay algo que interesa mucho al proceso psicoanalítico. Gran parte del trabajo del día a día en el análisis consiste en clarificar las confusiones, en elucidar las maneras en que, en un nivel profundo, la gente no puede evitar engañarse a sí misma. Las técnicas complejas del maestro en artes marciales se adquieren a través de años de entrenamiento detallado y elaborado, pero la sinceridad que expresan es simple e inequívoca. El enorme detalle del trabajo analítico, en cualquier caso, individual, sirve para ayudar a una persona a descubrir estados internos que pueden ser emocionalmente ricos y complejos, aunque tienen aquella misma claridad y simplicidad.

Detrás de las artes marciales japonesas está el budismo zen. Uno de los textos clásicos del zen es el Shohogenzo, escrito por Dogen en el siglo xiii, que dice: «La costumbre de Buda es comer arroz y beber té». ⁷ Otro maestro zen, a quien se preguntó acerca del significado de la iluminación, contestó: «Si tienes hambre, come; si estás cansado, duerme». El caso es que esta simplicidad tan directa puede estar llena de sentido si surge espontáneamente del corazón (que en términos del zen quiere decir algo semejante al *galb* sufí), sin la interferencia de lo que el psicoanalista podría llamar idealizaciones, proyecciones y fantasías defensivas. Exactamente el mismo insigne aparece en la espiritualidad occidental en la obra del jesuita francés del siglo xviii Jean-Pierre de Caussade, autor de un famoso tratado de mística, *L'abandon à la Providence Divine*. Su consejo para progresar en la vida espiritual es entregarse de buena gana a las tareas que la vida pone en nuestro propio camino, permitiendo que alcancen la significación que tengan que tener, sin imponer la propia y sin utilizarlas para reafirmar cualquier imagen de uno mismo; se trata simplemente de conseguir lo que el momento presente requiere. De Caussade expresa esta opinión en su propio lenguaje cristiano del deber para con Dios y la aceptación de su voluntad, pero en esencia está diciendo: «Si tienes hambre, come; si estás cansado, duerme».

Esta simplicidad requiere la renuncia a toda clase de apegos habituales, no tanto a cosas materiales como a formas de pensar, y en particular a maneras de pensar sobre sí mismo y a la propia significación de uno mismo. Es el mismo requerimiento que el proceso psicoanalítico plantea a los pacientes: cuestionarse, y estar dispuesto a renunciar a maneras de pensar sobre

uno mismo que de forma inconsciente han estado presentes durante mucho tiempo en nuestras vidas. Las complejidades necesarias de las teorías clínicas en psicoanálisis giran en torno a la sencilla y fundamental idea de que uno puede abandonar el intento de resolver sus conflictos internos luchando por ser alguien que no es; esto puede permitir un espacio en el que sea posible empezar a descubrir quién es uno realmente y quién puede llegar a ser.

4. METANOIA. SUJETO Y OBJETO DE TRANSFORMACIÓN

En las tradiciones espirituales encontramos, en primer lugar, la idea de un movimiento evolutivo en el que no se pierde la identidad original de una persona, sino que persiste gracias a un proceso de transformación, y, en segundo lugar, la idea de un objeto que promueve este proceso de transformación. Son también conceptos psicoanalíticos esenciales. El objeto espiritual puede ser una divinidad, un ejemplar de lo absoluto como Cristo o Buda, un particular sendero espiritual, un texto sagrado o un maestro individual. Objeto y proceso no pueden separarse. Winnicott, después de descubrir el objeto transicional, dice inmediatamente: «No es el objeto, desde luego, lo que es transicional». ⁸ El objeto transicional representa la evolución de un estado al otro. Por eso se llama «transicional». Pero es el despliegue del proceso de desarrollo lo que constituye al objeto ⁹ (Parsons 2000, pp. 162-160). El concepto de Christopher Bollas de *objeto transformacional* lo expresa magníficamente. La madre en la temprana infancia es menos significativa e identificable como objeto que como un proceso que se identifica por las transformaciones acumuladas internas y externas ¹⁰.

El objeto espiritual se constituye como tal gracias al proceso transformacional. El sujeto se encuentra en un estado de disponibilidad para algún tipo de movimiento evolutivo. Podríamos hablar de un bebé o de un paciente analítico o de alguien que está buscando un camino espiritual. Para que el proceso de desarrollo se establezca, es necesaria una particular clase de objeto, uno que tenga el potencial de ser un objeto transformacional. Podríamos hablar de una madre, de un analista o de un objeto espiritual. El sujeto ha de dar existencia a este objeto, es decir, una existencia que tenga significación para el sujeto. En este sentido, el sujeto ha de crear este objeto para sí mismo. Pero para que esto sea posible, el objeto ya debe estar ahí. En el sentido de Winnicott, esto es un objeto transicional. El objeto, una vez constituido como un ser significativo, hace posible el proceso transformacional. La necesidad de este proceso, empero, es lo que le permite en primer lugar convertirse en un objeto transformacional.

Cada tradición espiritual tiene su identidad y es importante no intentar reducirlas a un común denominador inferior. Pero se podría describir su relación con el psicoanálisis diciendo que ambos están igualmente interesados en los procesos de transformación que trabajan para llevar a la gente a un contacto más profundo con las fuentes de sentido de sus vidas.

La palabra griega que fue traducida al latín como *penitentia* es *metanoia*, cuyo significado es muy diferente en la lengua original. Significa 'cambio de mentalidad', un cambio interior de punto de vista, y no una acción externa, de contenido moral, para compensar una falta.

⁸ WINNICOTT, D.W., *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa, 1982, p. 14.

⁹ PARSONS, M., *The Dove...*, pp. 160-162.

¹⁰ BOLLAS, C., *La sombra del objeto: psicoanálisis de lo sabido no pensado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

⁷ NISHIYAMA, K.; STEVENS, J., *La naturaleza de Buda (Shobogenzo)*. Barcelona: Obelisco, 1989, p. 17.

Cuando Juan el Bautista predicaba: «Convertíos porque el Reino de los Cielos está cerca» (Mt 3,2), no estaba diciendo «reconoce lo malo y perverso que eres» sino lo que significa en el griego de san Mateo *metanoete*: «Busca en ti mismo una perspectiva interna diferente». *Meta* significa 'cambio' y la raíz de *noria* y *noete* es *nous*, que significa 'mente'. *Paranoide* alude a una mente que se encuentra al lado de sí misma («para», como en «líneas paralelas») y *nous* se ha introducido en inglés como 'sentido común'. En la terminología espiritual de la cristiandad, *nous* tiene un significado específico: se refiere a la capacidad de percepción interna que puede discriminar aquello que tiene la cualidad de verdad. Cuando san Pablo dice «procurad transformaros por la renovación de la mente» (1Rom 12,2) está haciendo un uso preciso de un término técnico. Lo que el griego dice es *metamorphousthe te, anakainosei tou nodos*, «por la renovación del nous», esto es, que la transformación del ser de un sujeto depende de que se renueve la capacidad de distinguir la verdad interna del autoengaño.

En el islam hay un término comparable, la palabra árabe *galb*, que significa 'corazón'. Para los sufíes *galb* es, por un lado, la capacidad de percepción de lo que es psicológica y espiritualmente verdadero y el punto de contacto con la profundidad más honda del propio ser.¹¹ *Nous* y *galb* están próximos a la cualidad de honestidad psíquica que el proceso analítico despierta en los pacientes. En el desarrollo de esta capacidad para la discriminación de sus propios estados internos, tanto los pacientes psicoanalíticos como los seguidores de una vía espiritual logran un conocimiento profundo de sí mismos.

5. EL NO-YO COMO PUNTO DE PARTIDA

El proceso psicológico tiene como punto de partida el paso del No-Yo, o del falso yo, al yo auténtico. Este proceso puede durar toda la vida. La figura bíblica de Abraham, que abandona toda su forma de vivir y sentir la realidad, la realiza al final de su vida.

En el salmo 142, el salmista se queja a Dios de sus amarguras, que incluyen la persecución de los enemigos que secretamente le tienden trampas. Nadie quiere conocerle y no tiene adónde huir. Exclama:

Librame tú de mis perseguidores, pues ellos son más fuertes.
Saca mi vida de prisión para que pueda bendecirte. (Sal 142,7-8)

El salmo puede parecer una queja genérica en la que se pide a Dios que intervenga y aplaste a los impíos, para demostrar que el creyente obtiene un mejor provecho de la vida. Pero si el salmista cree realmente en el proceder de Dios, ¿por qué no le da las gracias aun encontrándose en prisión? Porque se trata de una prisión que imposibilita hacerlo. «Saca mi vida de prisión». El salmista se refiere a un estado de la mente en el que no es capaz de dar gracias a Dios. Esto es lo que lo convierte en una prisión. Los perseguidores que son «demasiado fuertes para mí» pueden explicarse como pertenecientes al mundo interno del salmista. La razón de por qué él no puede dar gracias a Dios es que se encuentra en un estado psíquico en el que hay un sentimiento de persecución que hace imposible sentir la más mínima gratitud. Es de esta prisión de la que necesita ser liberado.

6. INMANENTE, TRASCENDENTE: EL LUGAR DE DIOS

Lo inmanente es aquello tan profundamente interior que parece formar la base de nuestro ser. La comprensión de la naturaleza de Dios ha sido notablemente establecida en nuestros días por Paul Tillich. San Agustín definió a Dios como *intimior intimo meo*.¹²

El Corán dice que Alá está «más cerca de él [el hombre] que la vena yugular» (50:16).

La enseñanza espiritual de todas las tradiciones religiosas señala la necesidad de abarcar la dimensión interior y la exterior a la vez. Un versículo clave del Corán dice: «Nosotros [Alá] les mostraremos Nuestros signos fuera y dentro de sí mismos» (41:53). Hay ciertos proverbios de Mahoma, llamados *hadiz*, que tienen una autoridad semiescritural; uno de ellos se refiere a Alá diciendo: «Los cielos y la tierra no pueden abarcarme, pero el corazón de mi siervo creyente me contiene».¹³ El salmista de la Biblia vincula los dos aspectos de esta manera:

Tú me escrutas, Señor, y me conoces:
me sienta o me levante, tú lo sabes desde lejos descubres mis ideas;
que camine o repose, lo disciernes, familiares te son todas mis sendas.
Apenas la palabra está en mi boca y ya tú la conoces totalmente. (...) Tal saber me rebasa, de admirable, y no puedo seguirlo, de elevado. [...] Si subiera a los cielos, allí estás, si bajara al Seol, estás presente.
Tú, en efecto, formaste mis entrañas,
me tejiste en el seno de mi madre.
Yo te alabo por temible y admirable:
tus obras son maravillosas.
Tú conoces el fondo de mi alma. (Sal 139)

En la terminología de algunas religiones se llega a hablar de un «Dios trascendente» y de un «Dios inmanente». El texto fundamental del taoísmo, el *Tao te ching* (1963), declara que el tao, el principio que está por debajo de la existencia, llena el universo y es el origen de las diez mil cosas. Sin embargo, el tao también es pequeño, interior y discreto –«el espíritu del valle» (capítulo 6). La *Katha Upanishad*, un texto sagrado hindú, afirma que Atman, que significa 'sí mismo', 'el que es', «no ha nacido, no muere, no es el efecto de causa alguna; es eterno, existente en sí mismo, imperecedero». Pero además de ser más grande que lo más grande es «más pequeño que lo minúsculo». «Vive en todos los corazones».

«El sí mismo individual y el sí mismo universal [viven] en el corazón como la sombra y la luz».¹⁴ Formulaciones como esta ponen de relieve que la trascendencia y la inmanencia no son solamente temas de doctrina sobre Dios. Son dimensiones de la experiencia. En los versículos citados el salmista relacionó entre sí el eje de la inmanencia y el eje de la trascendencia, tal como hizo Winnicott con la realidad interna y la realidad externa, y con el mismo propósito. Así como Winnicott delineaba de esta manera el área intermedia en la que estamos más imaginativamente vivos, el salmista crea un nuevo espacio donde la plenitud de su ser puede conocerse mejor.

¹² San Agustín expresa: «Intimior intimo meo et superior summo meo» en *Confesiones*, III, 11, 6.

¹³ BURCKHARDT, *An introduction...*, p. 115.

¹⁴ *La sabiduría del bosque. Antología de las principales upanisads*, edición de Felix Illarraz y Óscar Pujol, Madrid: Editorial Trotta, 2003.

¹¹ BURCKHARDT, T., *An Introduction to Sufi Doctrine*. Lahore: Muhamad Ashraf, 1959, p. 155.

El psicoanálisis es un proceso y también las disciplinas espirituales conciben un proceso de evolución interna. La idea del «retorno» resuena a través del Corán como un leitmotiv:

Encontrarán a su Señor y a Él retornarán. (2:46)

[...] a quienes les acaece una desgracia, dicen: «Somos de Dios y a Él volvemos». (2:156)

De Dios es lo que está en los cielos y en la tierra. Todo será devuelto a Dios. (3:109)

Así como os ha creado, volveréis. (7:29)

El sufismo es conocido por sus seguidores como «el camino del retorno». Un aspecto del islam es el de ser una clase de religión orientada hacia el exterior, activista, y la idea del retorno, por la muerte del cuerpo, a una divinidad externa que creó y mueve el mundo material, no tiene demasiada conexión con el psicoanálisis.

Otro esquema de transformación espiritual es el Árbol de la vida en la tradición cabalística de la espiritualidad judía. Se trata de un diagrama que pone en marcha diez *sefirot*, o centros de energía, para definir diferentes elementos de la naturaleza humana. Potencialmente es de interés para el psicoanálisis porque ofrece una exposición clara de la estructura psíquica, ciertamente muy elaborada. Sería una empresa fascinante comparar la conceptualización psicoanalítica del cambio psíquico con la dinámica del Árbol de la vida de la cabalística. Al analizar los múltiples significados de cada posición y sus relaciones recíprocas dentro de la estructura del Árbol de la vida, al estudiante de la cábala se le lleva a profundizar en la comprensión de lo que significa ser humano. El árbol también se puede superponer a sí mismo, la mitad superior de un árbol forma la mitad inferior del otro, hasta crear una escalera, ligada tradicionalmente a la escalera entre la tierra y el cielo propio del sueño de Jacob en Betel (Gn 28,12). La escalera en general representa la totalidad del ser creado, conocido en esta tradición como Adam Kadmon. Adam Kadmon se refleja en el Adán bíblico, que representa al hombre en su estado ordinario, Jacob dormido al pie de la escalera. En lo alto de la escalera, habiendo progresado a través de los mundos de la experiencia espiritual representada por el Árbol de la vida, Adán está transformado por la realización de su potencial. Hay una clara conexión entre el Árbol de la vida y la tradición cristiana ya mencionada de Cristo como el segundo Adán, en la que lo que había muerto en el primer Adán «será vivificado».

7. EL PROCESO TERAPÉUTICO Y LA APERTURA A LA TRASCENDENCIA

El objetivo del proceso psicoanalítico es ayudar a alguien a lograr una forma más desbordante de vitalidad. Winnicott empezaba su fragmento autobiográfico *Not less than everything* con una plegaria: «¡Oh Dios!, que pueda estar vivo cuando muera». No son afirmaciones específicamente psicoanalíticas. Winnicott interrelaciona en su obra la experiencia personal profunda y el pensamiento psicoanalítico; viniendo de ellos, aquellas afirmaciones son a la vez humanas y psicoanalíticas. Un analista que se ha interesado especialmente por lo que significa estar o no estar psíquicamente vivo es Michael Eigen. Un capítulo de su libro *Psychic Deadness*¹⁵ está dedicado a las ideas de Winnicott, y en la introducción expone que «la obra de Winnicott es una especie de biografía del sentido de la vitalidad tal como se desarrolla en la primera infancia y a través de toda la vida».

Thomas Ogden (1995) afirma en relación con la tarea del psicoanálisis: «Creo que toda forma de psicopatología representa un tipo específico de limitación de la capacidad del individuo de sentirse plenamente vivo como ser humano. Desde este punto de vista el objetivo del análisis va más allá de la resolución del conflicto intrapsíquico inconsciente, la disminución de la sintomatología, la vigorización de la subjetividad reflexiva y la autocomprensión, y el aumento del sentimiento de gestión personal. Si es cierto que la sensación de estar vivo está íntimamente entrelazada con cada una de las capacidades antes mencionadas, yo creo que la experiencia de sentirse vivo es una cualidad que está por encima de aquellas capacidades y debe considerarse como un aspecto de la experiencia analítica en sus propios términos».¹⁶

En el libro de Winnicott *Realidad y juego*, hay un capítulo titulado «El lugar donde vivimos»¹⁷. Podemos entenderlo como «el área donde está localizada nuestra experiencia», leída de la misma manera que «la casa donde vivo». Pero se puede leer también, más acertadamente, como «el lugar donde VIVIMOS», es decir, el lugar en el cual, cuando podemos estar en él, nos sentimos plenamente vivos. Este lugar es lo que Winnicott llama el «área intermedia», el espacio potencial que persiste de diferentes maneras a lo largo de la vida, como una evolución del espacio transicional de la infancia. La característica que define este espacio es que no está ni dentro ni fuera. En esta área intermedia, la realidad externa, que es diferente de nosotros e independiente de nuestros deseos y sentimientos, y la realidad interna, que es nuestra propia creación imaginativa, no se excluyen recíprocamente. Se ofrece un espacio donde el mundo puede ser descubierto continuamente y a la vez generado por nosotros, a condición de que uno no se imponga sobre el otro.

Realidad externa y realidad interna se acoplan en el lenguaje espiritual mediante las ideas de trascendencia e immanencia. Lo trascendente es lo totalmente ajeno a nosotros, fuera de nuestro alcance, de modo que nos esforzamos en concebir cómo podríamos relacionarnos con ello. El profeta Isaías dice: «¿A quién me compararéis que se me parezca?, dice el Santo. Pues mis pensamientos no son los vuestros, y vuestros caminos no son mis caminos –oráculo de Yahveh. Porque como el cielo es más alto que la tierra, así mis caminos son más altos que vuestros caminos, y mis pensamientos que vuestros pensamientos». (Is 9-55,8 ;40,25)

Pero ciertamente a menudo en los procesos psicológicos hay unas expectativas que superan el marco de lo que el propio proceso es capaz de generar. El proceso psicológico puede apuntar a la trascendencia, pero no es propiamente su misión. Su misión es la capacitación para poder dar respuesta a uno mismo, hacerse cargo del mundo mental y responder a las interrelaciones con el medio.

El proceso espiritual no puede construirse al margen del proceso psicológico. No puede construirse una vida espiritual en un mundo mental disfuncional. Requiere de la ayuda del conocimiento psicológico. Así, la fase purgativa se realiza hoy a menudo en las consultas psicológicas. Pero cuando se ha realizado un buen trabajo en esta fase, el proceso psicológico no va más allá. En este sentido, el proceso espiritual es una continuidad en el crecimiento humano.

¹⁶ OGDEN, T., «Analysing forms of aliveness and deadness of the transference-countertransference». *International Journal of Psychoanalysis*, 1995, Aug 76 (Pt 4), pp. 695-709.

¹⁷ WINNICOTT, *Realidad...*, pp. 104-110.

¹⁵ EIGEN, M., *Psychic Deadness*, Nothvale (NJ): Aronson, 1996, pp. 69-87.

Las identificaciones con uno mismo, con los distintos yos con los que no identificamos a lo largo de las distintas etapas de la vida, pueden verse como mundos cerrados en sí mismos. Podemos hablar de un anclaje trascendente en las distintas etapas del proceso.

En cada una de estas fases, en cada una de las partes del proceso psicológico, en cada una de nuestras identificaciones parciales con lo que somos, puede aparecer el elemento místico. Se trata de experiencias que trascienden y que pueden hacernos sentir vinculados a la totalidad amorosa de la existencia, a una realidad absoluta que, en medio de los peores sentimientos de odio, culpa, rabia o depresión, puede aparecer y sentirse como un paréntesis. El elemento místico, en su intuición de una realidad más allá del propio presente, actúa como elemento posibilitador de la evolución, como meta intuida o sentida de un más allá de lo que nos tiene encarcelado. Un anclaje infinito que puede vivirse en cada una de las fases de evolución psicológica. Puede vivirse en las fases espirituales explicadas con el nombre de purgativa o iluminativa. Se entiende que en la fase unitiva esa experiencia es percibida con nitidez. Y puede entenderse que, incluso en trayectorias individuales que no se mueven de la fase purgativa, esa experiencia también se da.

El proceso en sí, de conocer quiénes somos, cómo hemos estado heridos, desde qué movimientos inconscientes actuamos y nos protegemos, es en sí mismo un diálogo con uno mismo. Forma parte del proceso de humanización y, por tanto, de divinización, aunque no exista demasiado la experiencia espiritual o trascendente (mística).

BIBLIOGRAFÍA

- BOLLAS, C., *La sombra del objeto: psicoanálisis de lo sabido no pensado*, Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- BURCKHARDT, T., *An Introduction to Sufi Doctrine*, Lahore: Muhamad Ashraf, 1959.
- EIGEN, M., «En torno al punto de partida de Bion: de la catástrofe a la fe», *The International Journal of Psychoanalysis*, 1985, 66, p. 321.
- *Psychic Deadness*, Nothvale (NJ): Aronson, 1996.
- FONT I RODON, JORDI, *Religión, psicopatología y salud mental: introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*, Barcelona: Editorial Paidós, 1999.
- FREUD, SIGMUND, *Obras completas. Volumen 17 (1917-19). De la historia de una neurosis infantil y otras obras*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976.
- HOPKINS, B., «Winnicott y la capacidad de creer», *The International Journal of Psychoanalysis*, 1997, n. 78, pp. 385-407.
- KERNBERG, OTTO, *La teoría de las relaciones objetales y el psicoanálisis clínico*, Buenos Aires: Paidós, 1979.
- KLEIN, M., *Principios psicológicos del análisis infantil. Obras completas. Vol. II*, Buenos Aires: Paidós, 1975.
- «La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo», en *Obras completas. Vol. II*, Buenos Aires: Paidós, 1975.

LARRAZ, F., PUJOL, O. (ed.), *La sabiduría del bosque. Antología de las principales upanisads*, Madrid: Editorial Trotta, 2003.

MILNER, MARION, «Mysticism and psychoanalysis». *The International Journal of Psychoanalysis*, 2002, vol. 83, n. 1, pp. 105-120.

- *An experiment in leisure*, Nueva York: Routledge, 1937.

NISHIYAMA, K.; STEVENS, J., *La naturaleza de Buda (Shobogenzo)*. Barcelona: Obelisco, 1989.

OGDEN, T. H., *La matriz de la mente. Las relaciones de objeto y el diálogo psicoanalítico*, Madrid: Tecnicpublicaciones, 1989.

- «Analysing forms of aliveness and deadness of the transference-countertransference», *International Journal of Psychoanalysis*, 1995, agosto, 76 (Pt 4).

PARSONS, M., *The Dove that Returns, the Dove that Vanishes: Paradox and Creativity in Psychoanalysis*, Londres: Routledge, 2000.

RIZZUTO, A.M., *The Birth of the Living God*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

- «Reflexiones psicoanalíticas acerca de la experiencia mística», *Teología y vida*, 1979, vol. XXXVII, pp. 27-38.

- «Conocimiento científico, creencia religiosa y convicción psicológica. Psicodinámica del conocer», Simposio Trans. Cono Sur, Brasil, 1998.

- «Believing and Personal and Religious Beliefs: Psychoanalytic Considerations», *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 2002, vol. 25, n. 4.

WINNICOTT, D.W., *Transitional Objects and Transitional Phenomena, Playing and Reality*, Nova York: Basic Books, 1971. Traducción: *Realidad y juego*, Barcelona: Gedisa, 1982.

BANALITAT DEL MAL / BANALITAT DEL BÉ BANALITY OF EVIL / BANALITY OF GOOD

JOSEP HEREU I BOHIGAS
josep_hereu@yahoo.es
Professor emèrit de Filosofia

RESUM: L'objectiu de l'article és posar un al costat de l'altre dos conceptes: el de *banalitat del mal*, encunyat per Hannah Arendt, i el de *banalitat del bé*, encunyat per Enrico Deaglio. Així com Arendt mostrava que el mal, en el cas del nazisme i d'Eichmann en concret, fou un assumpte d'homes normals i corrents, Deaglio mostra que el bé també podia ser assumpte d'homes normals i corrents, com en el cas de Giorgio Perlasca. En els camps de concentració, tant nazis com soviètics, hi va haver moltes persones corrents que van fer el bé en unes condicions extremament adverses, en les quals s'imposava preocupar-se només d'un mateix si es volia sobreviure. És per això que les actuacions d'aquests *samaritans* mereixen ser reconegudes, tal com han fet l'Estat d'Israel amb l'Institut Yad Vashem o l'associació Memorial a Moscou; i no només de les persones individuals, sinó també d'organitzacions i entitats.

PARAULES CLAU: Banalitat; bé; mal; samaritans.

ABSTRACT: The purpose of the article is make together, side by side, two expressions: the *banality of evil* by Hannah Arendt, and the *banality of good* by Enrico Deaglio. Hannah Arendt pointed out that *making evil*, in the case of nazism and specially in the case of Adolf Eichmann concerned normal and common people, Deaglio shows that *making good* could also concern normal and common people, as in the case of Giorgio Perlasca. In the nazis and sovietic concentration camps we can find many common people *making good* in a very adverse conditions, because the moto was *helping only yourself* if you want survive. That's why is so important recognizing the acts of those «samaritans», as the Israel State –Yad Vashem Institute – and the *Memorial Association* in Moscow have already done. And not only the acts individual persons, but also those of organizations and institutions.

KEY WORDS: Banality; good; evil; samaritans.

Hannah Arendt va encunyar el concepte de *banalitat del mal* a propòsit del judici d'Adolf Eichmann a Jerusalem¹. Amb aquest concepte, àmpliament divulgat, Arendt volia mostrar que

el terror nazi no va ser obra de persones diabòliques o especialment sinistres, sinó de gent absolutament corrent que es limitava a acatar ordres i a complir la seva tasca sense preguntar-se per la bondat o la maldat de les seves accions. Adolf Eichmann va encarnar com ningú aquesta *banalitat*, però n'hi va haver molts d'altres que van seguir la seva conducta. Inspirant-se en Hannah Arendt, Enrico Deaglio² ha encunyat el concepte de *banalitat del bé* per referir-se a Giorgio Perlasca, un súbdit italià que es va fer passar per diplomàtic de l'Estat espanyol i va aconseguir alliberar molts jueus de la mort acollint-los en apartaments propietat de l'ambaixada espanyola a Hongria i facilitant-los papers per escapar dels nazis. No fou l'únic que va actuar d'aquesta manera, sinó que hi va haver molta altra gent que va ajudar els jueus a sobreviure. Un dels casos més coneguts –gràcies a la pel·lícula *La lista de Schindler*– és probablement la de l'empresari Oskar Schindler.

Aquest tipus d'ajuda desinteressada no es produïa només a l'exterior dels camps, sinó que també es donava al seu interior. Enmig de l'horror en el qual es veien obligats a viure els reclusos, sempre va haver-hi persones que van ajudar els altres i es van sacrificar per ells, fins al punt, en alguns casos, de donar la pròpia vida. Aquests «testimonis del bé» són una mostra que, enmig de la manifestació suprema del mal, aquest mai no va poder apagar l'espurna de bé que rau en el cor de molts homes i dones; que la *banalitat del mal* pot ser combatuda amb la *banalitat del bé*. Aleksandr Soljenitsin reconeixia que ell «va percebre els primers batecs del bé sobre la palla humida de la presó»; tot i que també, puntualitzava Soljenitsin, fins i tot en el cor més bo hi ha un inextirpable racó de maldat. També Dostoievski explica, a les seves *Memòries de la casa morta*, el tracte que molts metges dispensaven als presoners malalts. El sol fet de rebre un gest afectuós o una bona paraula tenia molt de valor per a un presoner, perquè era algú a qui tothom rebutjava. Més encara si tenim en compte que ningú no hauria exigit explicacions a cap metge si hagués actuat d'una manera més inhumana. M'he permès d'anomenar «samaritans» aquestes persones, manllivant el terme al relat de l'evangelista Lluç (10, 25-37) que es coneix com el relat del «bon samarità»: tant el sacerdot com el levita troben «explicacions» per no atendre l'home malferit; només el samarità, enemic oficial dels jueus, s'hi apropa i el guareix. Això és justament el que van fer els «samaritans» als camps de concentració –o fora d'ells–: socórrer qui estava necessitat sense recórrer a explicacions justificatòries per desentendre-se'n.

Aquesta actitud de «samaritans» és encara més rellevant pel fet que contrastava amb la llei no escrita de la vida dels camps, que consistia a preocupar-se únicament d'un mateix si hom volia sobreviure. L'actitud més corrent, la més «adequada» també, era la indiferència, segons diu Varlam Xalàmov als *Relats de Kolimà*. Així ho creia també la cap mèdic d'Ella Lingens Reiner, Ena Weiss³, segons la qual «el primer principi era jo, el segon era jo i el tercer era jo [...] i després els altres». Elie Wiesel explica, a la seva *La trilogia de la nit*, que va rebre el següent consell quan intentava ajudar el seu pare moribund: no oblidis que ets en un camp de concentració; aquí cadascú ha de lluitar per si mateix, sense pensar en els altres, ni tan sols en el seu pare. Paul Steinberg, autor de *Cròniques d'un altre món*, deia que la llei del camp era fer el bé quan es tenien mitjans i ganes de fer-ho; en la resta d'accions, es feia el mal per poc poder que tinguessis. Per sobreviure calia ser egoista, deia el supervivent d'un *Sonderkommando*. I Gustaw Herling, a *Un món a part*, afirmava que els presoners aprenien paulatinament a viure «sense pietat».

² ENRICO DEAGLIO, *La banalitat del bene. Storia de Giorgio Perlasca*, Milà: Feltrinelli, 2012.

³ ELLA LINGENS REINER, *Prisoners of fear*, Nova Delhi: Isha Books, 2015, p. 118.

¹ HANNAH ARENDT, *Eichmann en Jerusalem*, Traducció de Carlos Ribalta, Barcelona: De Bolsillo, 2013.

Si bé l'actitud egoista era l'actitud predominant, encara que només fos per assegurar la pròpia supervivència, no tothom es comportava egoistament, sinó que també es podien trobar actituds altruistes i desinteressades. Com diu Joaquim Amat-Piniella⁴, encara que «la llei del camp imposava a cada individu l'autisme en la relació amb els seus semblants», al camp «també brillaven milers i milers de llums individuals». Aquestes accions comportaven, normalment, un alt risc –sovint la vida– per a als qui les duïen a terme, tant si es tractava d'accions individuals dins com fora dels camps, o d'accions dutes a terme per institucions, fins i tot accions diplomàtiques que van emprendre determinats estaments oficials en diversos països. Pot ser que el balanç final sigui discret, però no irrellevant, si tenim en compte el valor incommensurable que té salvar una sola vida humana.

A la Unió Soviètica, la solidaritat amb els presos ja existia en temps del règim tsarista. A Rússia, diu Soljenitsin⁵, ningú no aixecava la Quaresma sense haver portat un paquet als presos, als quals ni tan sols coneixia. Per a un pres, aquells regals eren molt més que menjar, ja que creaven la càlida sensació que la gent del carrer pensava en ells. També a l'època dels tsars hi havia hagut a Sibèria una tradició de compassió pels reclusos o els servents fugitius, que consistia a deixar durant la nit bols de llet i pa a les portes de les cases, segons explica Anne Applebaum. Denise Dufournier, reclusa al camp de Ravensbrück –que anomena «la casa dels morts»–, explica la felicitat que va tenir quan, furiosa i esgotada en tornar al bloc, es va trobar amb un paquet que les seves amigues cuineres li havien enviat; hi havia tanta amabilitat i afecte en la manera com estava embolicat, que va prendre consciència de la seva ingratitude. No sempre, tanmateix, els paquets eren motiu d'alegria, sinó que també podien ser causa d'enveja i de conflicte entre els presos, com indica Nikolaus Wachsmann⁶. A Sachsenhausen, per exemple, els presos soviètics, famèlics, s'esperaven al voltant dels blocs dels noruecs, que rebien molts paquets de la Creu Roja, per poder obtenir algunes engrunes.

Anne Applebaum⁷ recorda, per la seva part, la solidaritat dels presos de la presó Butyrka organitzant els «comitès de pobres», així com el que significaven els paquets durant els difícils anys de la guerra en els camps boreals més durs; moltes vegades determinaven la diferència entre la vida i la mort. Conclou Applebaum que seria incorrecte dir que als camps no era possible l'amabilitat o la generositat, ja que nombroses memòries constaten que el gulag no era un món en blanc i negre, on la línia entre amos i esclaus fos clarament definida, ni que l'única manera de sobreviure fos la crueltat. A l'època soviètica, a més, hi havia una categoria de «presos» molt important, que eren els exreclusos. Molts d'ells, una vegada complerta la pena, s'havien quedat a treballar als mateixos camps. Lev Razgón –autor de *Sin inventar nada. El polvo anónimo del Gulag*– va conèixer alguns d'aquests antics detinguts, bondadosos i sensibles, que van salvar molts presos i en van alleujar els sofriments físics i morals. No menys importants eren les xarxes

informals per a molts reclusos soviètics que no tenien família, una llar o feina quan recuperaven la llibertat. Generalment, els ex-presos tenien prohibit residir a les grans ciutats, per la qual cosa necessitaven encara més l'ajut de parents i amics, com diu Orlando Figes⁸. També Eugen Kogon parla positivament –al llibre *El Estado de la SS. El sistema de los campos de concentración alemanes*– de l'actitud d'antics presoners que van actuar de *kapos* als camps nazis, i que van ser un exemple d'humanitat i de valentia personal des del principi fins al final. Tots els camps de concentració nazis podrien donar fe d'alguns casos de *kapos* exemplars, diu Kogon.

També s'ha de fe menció dels integrants de l'exèrcit alemany que veïen amb horror els excessos antisemites del partit, com deia Helène Holzman als seus quaderns, *Esta niña debe vivir*. Els soldats alemanys rebien instruccions precises dels seus superiors perquè no tractessin els presos com a persones, sinó que es limitessin a fer-los treballar com a esclaus. Tot i així, entre els oficials i els simples soldats n'hi va haver que es van resistir a complir les ordres, les van suavitzar i van fer el que van poder per alleugerir l'espantós destí dels jueus. Fins i tot hi va haver casos de SS que van ajudar els detinguts a fugir; d'altres van ser sancionats simplement per haver ajudat els detinguts. Els autors d'aquests gestos excepcionals d'humanitat s'han mantingut en molts casos en l'anonimat, segons explica Hermann Langbein. Unes paraules d'Ievguénia Guíznburg –autora de *El vértigo*– poden ser un bon colofó per destacar la bondat d'alguns dirigents, que encara que no fos l'actitud més estesa, no per això és menys rellevant. A tot arreu hi havia éssers humans, deia Guíznburg, no tots els caps de brigada eren bèsties ferotges: alguns eren suportables.

No sempre la solidaritat es manifestava de manera material. Hi havia formes de solidaritat «espiritual» que podien ser tan importants com les materials. Explica Ievfrossínia Kersnóvskaia a *Coupable de rien* que, en certa ocasió, unes dones de la regió van entrar al seu barracó, se li van acostar, es van persignar i es van inclinar fins a terra. Li van posar a les mans un ciri encès i se'n van anar. Cadascuna, en sortir, va deixar al seu capçal un vestit de dona per al seu enterrament i una mica de menjar. Quan es va tornar a trobar sola, l'Ievfrossínia es va sentir molt millor, perquè ara sabia que no estava del tot abandonada: unes dones gairebé desconegudes havien vingut a acomiadar-se i havien promès resar per ella. Fins i tot en aquestes circumstàncies tràgiques, alguns reclusos sabien agrair els gestos de solidaritat. Unes encertades paraules d'Elena Korybut-Daszkiwicz⁹ reflecteixen això que hem anomenat solidaritat «espiritual»: «l'home pot aniquilar un altre home amb un sol gest o li pot salvar la vida només mirant-lo amb bondat».

No era només la llei no escrita dels camps –l'egoisme– el que impedia accions de solidaritat, sinó també la por de les represàlies legals a les quals s'exposaven els que duïen a terme aquestes accions. Tanmateix, malgrat la por, es donaven actituds d'extraordinària solidaritat per part de molts que corrien grans riscos pel fet d'ajudar les famílies dels «enemics del poble» a la Unió Soviètica, com diu Orlando Figes. També hi havia funcionaris bolxevics i del NKVD que es compadien de les famílies de les seves víctimes i feien tot el possible per ajudar-los. Eren les «bones persones» de les quals parla l'historiador Yuri Slezkine¹⁰, persones disposades a arriscar la pròpia seguretat i la de la seva família; aquestes bones persones es distingien de les «males

⁴ Citat per ROSA TORAN, *Los campos de concentración nazis. Palabras contra el olvido*. Barcelona: Península, 2005, p. 163. L'experiència concentracionària de Joaquim Amat-Piniella es troba a K.L. Reich. Barcelona: Club Editor Jove, 2006.

⁵ Aleksandr Soljenitsin té diversos escrits sobre el gulag, com *Un día en la vida d'Ivan Denisovitch*, *El pavelló del càncer* o *El primer cercle*, però la seva obra emblemàtica són els tres volums d'*Arxipèlag Gulag. Assaig d'investigació literària*, editat en castellà amb traducció d'Enrique Fernández Varnet i Josep M. Güell, Barcelona: Tusquets Editores, 2007-2008.

⁶ NIKOLAUS WACHSMANN, *Historia de los campos de concentración nazis*, Traducció Cecilia Beza y David León, Barcelona: Crítica, 2015, p. 575.

⁷ Anne Applebaum ha dedicat dues obres als camps de concentració soviètics: *Gulag. Historia de los campos de concentración soviéticos*, Traducció de Magdalena Chocano, Barcelona: Random House Mondadori, 2012; *Hambruna roja*, Traducció de Nerea Arando Sastre, Barcelona: Debate, 2020.

⁸ Orlando Figes ha escrit tres obres sobre el gulag: *Los que susurran. La represión en la Rusia de Stalin*, Traducció de Mirta Rosenberg, Barcelona-Buenos Aires: Edhasa, 2009; *La Revolución rusa (1891-1924)*, Traducció de César Vidal, Barcelona-Buenos Aires: Edhasa, 2014; *Una palabra tuya... Amor y muerte en el Gulag*, Barcelona-Buenos Aires: Edhasa, 2015.

⁹ Citada per MONIKA ZGUSTOVA, *Vestides per a un ball a la neu*, Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2017, p. 112.

¹⁰ YURI SLEZKINE, *La casa eterna. Saga de la Revolución rusa*, Traducció de l'anglès de Miguel Temprano García. Barcelona: Acanalado, 2021, p. 1129.

persones», com era el cas de molts bolxevics ortodoxos que rebutjaven els seus propis familiars perquè per a ells l'única família vertadera era el Partit. En el cas de l'Alemanya nazi, el fet de tenir jueus a casa a les zones sense Estat d'Europa de l'Est –a la Polònia ocupada i a la Unió Soviètica ocupada– suposava arriscar la vida; els polonesos atrapats ajudant o amagant un jueu eren immediatament afusellats, sense defensa ni judici. El càstig era automàtic, segons afirma Gitta Sereny. Un ancià va ser penjat a la vista de tothom, amb un cartell damunt del pit que deia: «Penjat per acollir jueus». Els que estaven disposats a entregar els jueus eren recompensats amb diners o aliments. Delatar un jueu significava evitar el risc de sofrir un càstig. Per molt que els alemanys s'esforçaven a ofegar els bons sentiments de la gent per mitjà del terror i la mort, foren molts els homes valents i honestos que es van comportar heroicament, tal com afirma Vasili Grossman a *El libro negro*. Com també ho feren alguns ferroviaris de Treblinka, segons afirma Claude Lanzmann al magnífic documental *Shoah*.

També a França, diu Simone Veil, foren molts els francesos que van amagar jueus, o que van callar quan sabien qui eren els qui els protegien, encara que la pel·lícula *Chagrin et Pitié* no en digui res. Xarxes com la *Cimade*, els immensos convents que van acollir famílies senceres o els protestants de Chambon-sur-Lignon van salvar nombrosos infants. La majoria d'aquests francesos «samaritans» no es van donar a conèixer ni van rebre cap medalla. Segur que quan acabi la guerra, deia Anna Frank, quedarem sorpresos en saber la quantitat de gent bona que a Holanda ha acollit a casa seva jueus i cristians. Segons Géraldine Schwarz –autora de *Los amnésicos*– uns 10.000 ciutadans alemanys van salvar jueus durant la guerra –fos per empatia o per enriquir-se–, malgrat el risc que corrien, la qual cosa significa que no era impossible. Religiosos alemanys i austríacs van actuar, durant la guerra, *contra* les lleis del seu país per salvar jueus, tal com apunta Gitta Sereny al seu llibre *En aquellas tinieblas*. També alguns sacerdots polonesos van acollir nenes jueves i les van amagar a les esglésies per salvar-les de la mort. Moltes monges poloneses van salvar centenars, si no milers, de nens jueus, que en alguns casos van voler convertir a la fe catòlica, segons comenta Timothy Snyder. Totes aquestes persones treballaven silenciosament i a contra corrent.

La simple voluntat d'ajudar, tanmateix, no era suficient. És probable que la majoria d'homes i dones de bona voluntat, que en un primer moment es van arriscar, fallessin al cap d'un temps. Era una època, com diu Timoty Snyder, en la qual ser bo significava actuar amb convicció pel bé d'un desconegut, i la recompensa per la bondat no era el «cel», sinó «l'infern». Una reflexió que ens remet a la *Crítica de la raó pràctica* de Kant, quan afirma que la virtut i la felicitat no coincideixen: «les màximes de la virtut i les de la pròpia felicitat són, respecte al seu principi superior pràctic, totalment heterogènies, i lluny d'estar d'acord, tot i que pertanyen a un bé suprem, per a fer-lo possible, es limiten i es perjudiquen molt l'una a l'altra en el mateix subjecte»¹¹. De fet, hi havia persones que se sentien en l'obligació d'ajudar qui ho necessitava. I els supervivents jueus estaven convençuts que a les persones que els van salvar la vida els guiava un sentit d'humanitat que transcendia o desafiava les circumstàncies. En va deixar constància Bronislawa Zuider:

El paper de persones com Agnieszka Wrobel no va consistir tant a salvar persones de la mort, com en el fet que fossin capaces d'infondre, en els cors de persones que eren perseguides com animals, en l'esperit dels jueus que estaven condemnats a morir, un alè d'esperança que no tot estava perdut, que encara quedava un grapat d'éssers humans dignes de ser anomenats així¹².

Ievguénia Guíznburg explicava que la seva supervivència als camps era resultat de la seva fe en l'ésser humà; les espurnes d'humanitat que va descobrir en els altres la van ajudar a sobreviure. El mèrit dels justos és immens, com també ho és el nostre deute envers ells: són un testimoni de la grandesa de la humanitat, afirmava Simone Veil a *Una vida*, les seves memòries de l'Holocaust. Tanmateix, alguns casos individuals de sacrifici mereixen ser destacats. Un dels més coneguts és el del sacerdot franciscà polonès Maximilian Raymund Kolbe. Tot i que el gest de Kolbe, com diu Hermann Langbein, no fou l'únic d'aquest tipus: el professor de física Marian Batko es va unir també voluntàriament a un grup de castigats, i va morir al cap de quatre dies; un cas del qual amb prou feines s'ha parlat. Maximilian Kolbe va dir que volia prendre el lloc de Gajowniczek –un reclus inculpat que finalment va sobreviure– perquè Gajowniczek tenia una dona i fills. Al gulag és també coneguda la història de l'arxipreste Aleksei Andreyevich Stavrvski, de 84 anys: col·locats els reclusos en files per l'assassinat del camarada Uritski, els van dir que un de cada deu seria afusellat; el pare Aleksei, que estava en novena posició, la va intercanviar amb la d'un sacerdot jove que es trobava a la desena posició, segons diu Vitali Shentalinski¹³. Jo Wasblatt¹⁴, per la seva banda, explica el cas dels dos germans Rosenberg, Haïm i Velvo. Haïm, de setze anys, no volia deixar sol el seu germà Velvo, i el va acompanyar a la cambra de gas perquè no hi entrés tot sol.

Sense desmerèixer l'actitud de tots aquells que intentaven ajudar els altres, el cert és que al camp ningú no podia subsistir en soledat. Sense solidaritat, segons va advertir un *kapo*, tots haguessin mort al cap de dos mesos. De manera que la companyonia resultava de vital importància per a tots els presos. Margarete Buber-Neumann va escriure a *Prisionera de Stalin y de Hitler* que l'amistat amb altres presoneres l'havia ajudat a subsistir, sobretot la que va tenir amb Milena Jesenska, destinatària de les *Cartes a Milena* de Franz Kafka. Primo Levi, per la seva banda, escriu: «Crec que si encara avui estic viu, ho dec a en Lorenzo, no tant a causa de la seva ajuda material com a la seva presència, a la seva manera silenciosa i simple de ser bo, que em recordava sens parar que encara hi ha un món just fora del nostre»¹⁵.

Als *Lager* hi havia també, a banda de les actuacions individuals, formes de solidaritat més o menys organitzades. A Auschwitz s'utilitzava el terme «resistència» per referir-s'hi, tal com diu Langbein. Segons explica Montserrat Roig a *Els catalans als camps nazis*, el pas decisiu per organitzar la solidaritat dintre del camp –en aquest cas el de Mauthausen– consistia a ocupar

¹¹ IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón pràctica*, Traducció d'Emilio Miñana Vilagrà i Manuel García Morente, Madrid: Espasa Calpe/Austral, 1984, p. 160.

¹² TIMOTHY SNYDER, *Tierra negra. El Holocausto como historia y advertència*, Traducció de Paula Aguiriano, Inés Clavero, Iene Oliva i David Paradelà, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015, p. 355.

¹³ VITALI SHENTALINSKI ha publicat tres estudis sobre els arxius literaris del KGB: *Denuncia contra Sócrates*, Traducció de Marta Rebón, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006; *Esclavos de la libertad*, Traducció de Ricard Altés Molina, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006; *Crimen sin castigo*, Traducció de Marta Rebón, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007.

¹⁴ JO WAJSBLAT, *Le témoin imprevu*, París: J'ai lu, 2012, p. 139.

¹⁵ Citat per HERMANN LANGBEIN, *Hommes et femmes à Auschwitz*, Traducció de Denise Meunier, París: Fayard, 1975, p. 434. L'experiència de Primo Levi als camps de concentració nazis es troba bàsicament a *Trilogia d'Auschwitz: Si això és un home. La treva. Els enfonsats i els salvats*, Traducció de Francesc Miravittles, Barcelona: Edicions 62, 2005.

llocs estratègics. El treball dels metges i les infermeres va resultar fonamental per salvar, per exemple, molts republicans espanyols de la cambra de gas. També va resultar decisiu el treball dels qui eren a les oficines. Fins i tot els que treballaven a la cuina tenien la seva importància. Albert Benaviste, jueu de Salònica que treballava a la rampa on arribaven els trens, s'afanyava a advertir, en grec, als seus compatriotes que arribaven: «les mares joves han d'entregar els seus fills a la dona gran més propera; els vells i els nens estan sota la protecció de la Creu Roja». Aquest anunci, gairebé oficial, en una llengua desconeguda per les SS era molt més eficaç i menys perillós que els advertiments en veu baixa, explica Hermann Langbein. En el camp de dones de Ravensbrück, el Dr. Lucas fou l'únic metge SS que va rebutjar de fer seleccions per a la cambra de gas, segons afirma Bernhard Strebel al seu llibre *Ravensbrück. Un complexe concentrationnaire*, la qual cosa demostra que era possible oposar-s'hi.

Les forces il·legals del camp també van salvar centenars de persones, segons explica Eugen Kogon. Els comunistes eren els que tenien més probabilitats, ja que eren els que estaven més ben organitzats. Les dones comunistes, afirma Ella Lingens Reiner, eren les líders indiscutibles, i tenien com a obligació actuar de manera exemplar. Tanmateix, no és menys cert que la política de partit també va tenir un paper divisor *malèfic*, per utilitzar una expressió de Germaine Tillion, presonera de Ravensbrück. No tothom comparteix, però, aquesta opinió de Tillion. Potser van tendir a afavorir de manera massa exclusiva els seus compatriotes o els membres del partit, però no deixa de ser veritat que van salvar la vida de nombroses persones. D'altra banda, cal destacar també l'exemple dels comunistes que van ajudar generosament els joves i els nens del camp preservant-los de caure en mans dels pederastes. Com molt bé diu Eugen Kogon, el balanç era indiscutible: «els serveis prestats pels comunistes als presoners dels camps de concentració», s'entén nazis, «no seran mai suficientment apreciats».

No només als camps hi havia organitzacions més o menys clandestines que intentaven ajudar els reclusos, sinó que també existien fora dels camps organitzacions oficials i accions diplomàtiques que van ser decisives per a la salvació de molts jueus. D'entre totes elles destacarem les esglésies, les organitzacions humanitàries com la Creu Roja, els diplomàtics i les ambaixades, i d'altres més particulars com Zegota o l'OSE.

L'actuació de les esglésies en relació a l'Holocaust no va ser, en termes generals, una actuació exemplar, sobretot si ens referim al paper que van tenir les altes jerarquies eclesiàstiques, amb molt poques excepcions. Tal com diu Timothy Snyder, els cristians que es van compadir dels jueus foren excepcions. Malgrat tot, determinades organitzacions eclesiàstiques o creients particulars van tenir actituds lloables que no han de caure en l'oblit. A Hongria, diu Jaime Vándor a *Una vida al caire de l'Holocaust*, malgrat l'antisemitisme existent, cada família jueva tenia una família cristiana amiga que l'ajudava segons les seves possibilitats. L'historiador Saul Friedländer fa referència als centenars o milers de jueus que van trobar acollida en institucions religioses de Roma i de les principals ciutats d'Itàlia; alguns fins i tot dintre del mateix Vaticà. A Eslovàquia, Ivan Rauchwerger recorda que «no tot el país havia fet oïdes sordes. Molts gentils amos de negocis es van posar en contacte amb els bisbes de Bratislava i els van demanar que intercedissin al president Tiso», que era sacerdot catòlic, «pels seus amics jueus»¹⁶. A França, Louis Malle es va ocupar del tema dels infants amagats en convents o institucions de l'Església a la pel·lícula *Au revoir les enfants* (1987), amb la qual va guanyar el Lleó d'or del festival de Venècia. Mencionem,

finalment, dos casos individuals que van aconseguir salvar moltes vides jueves. En primer lloc el del sacerdot catòlic austríac Johann Gruber, reportat per Montserrat Llor, que durant els quatre anys en què va estar reclòs va ajudar els deportats oferint-los menjar i medicaments en secret, fins que fou descobert i fou torturat i assassinat a la presó del camp. En segon lloc, el del devot catòlic Gino Bartali, reportat per Max Mannheimer en la traducció italiana del seu *Spätes Tagebuch*¹⁷, que transportava, amagats a la seva bicicleta, els documents que van permetre estampar passaports falsos, sota la custòdia del «Cardenal de la Caritat» Elia Dalla Costa. La seva modèstia feia parella amb el seu coratge. D'ell és la frase: «Certes medalles es pengen a l'ànima, no a l'americana». En el cas de la Unió Soviètica, cal tenir present que les esglésies exercien també una funció social, com ens recorda Anne Applebaum, i servien sobretot com a paraigua institucional sota el qual la gent es podia organitzar per a qualsevol projecte solidari i social.

Entre les institucions no eclesiàstiques, la institució humanitària que més va contribuir per ajudar els jueus i per pal·liar la fam fou la Creu Roja, malgrat les seves actuacions dubtoses en la inspecció de determinats camps nazis. Un dels llocs on va actuar, en col·laboració amb altres institucions, fou a la Unió Soviètica. Per fer front a l'onada de fam que es va apoderar d'aquell país a principis de la dècada dels anys vint del segle XX, el govern bolxevic va decidir, no sense reticències, legalitzar el comitè social que es va anomenar *Comitè panrús d'ajuda als famolencs*. El Comitè, afirma Nicolas Werth al *Livre noir du communisme*, va entrar en contacte amb el cap de l'Església ortodoxa, el patriarca Tikhon, que va crear immediatament un comitè eclesiàstic panrús d'ajuda als famolencs. Després d'haver obtingut l'ajuda de l'Església ortodoxa, el Comitè panrús d'ajuda als famolencs va contactar amb diverses institucions internacionals, entre elles la Creu Roja, els Quàquers i l'ARA (*American Relief Association*). De totes maneres, la col·laboració entre el règim i el Comitè no va durar gaire. En lloc del Comitè, el govern va erigir una Comissió Central d'ajuda als famolencs, un organisme burocràtic integrat per funcionaris de diversos comissariats del poble, ineficaç i corrupte. Malgrat aquesta mobilització internacional, almenys cinc milions de persones van morir de fam –dels vint-i-nou milions de persones afectades per la fam– entre 1921 i 1922.

A més de la Creu Roja, també hi havia organitzacions paragovernamentals com Zegota, una organització polonesa depenent del govern de Polònia. Les velles organitzacions socials de Polònia van oferir ajuda a les víctimes de la guerra molt poc després de l'entrada dels nazis al país. Zegota era l'única organització, segons Timothy Snyder, que tenia com a finalitat salvar els jueus durant l'Holocaust. En formaven part persones honestes, cristianes i socialistes, amb un nombre que sobrepassava el de qualsevol altra organització de qualsevol nació d'Europa. A Holanda hi havia també organitzacions clandestines, com ara Holanda Lliure, que falsificaven documents d'identitat, donaven diners a persones amagades, preparaven llocs per servir d'amagatall o donaven llocs de treball. És admirable, deia Anna Frank, la tasca noble i desinteressada que fan aquestes persones que, arriscant les seves pròpies vides, ajuden i salven les dels altres. Tenim, finalment, el cas de la OSE (*Oeuvre de Secours aux Enfants*), fundada a Sant Petersburg per un grup d'intel·lectuals i metges jueus l'any 1912, amb l'objectiu de subministrar tractament mèdic a les comunitats jueves que havien sobreviscut a les massacres de jueus a Rússia, conegudes com a pogroms¹⁸. Després de la Revolució russa, l'OZE (per les sigles en rus) va començar a assistir comunitats jueves a Polònia i altres països de l'Est. El 1922, l'OZE es va convertir en una xarxa de grups que treballaven per diferents països, amb seu a Berlín. En aquesta ciutat, l'organització

¹⁷ MAX MANNHEIMER, *Una speranza ostinata*, Torí: Add Editore, 2016, p. 12.

¹⁸ ROBERT WAISMAN I SUSAN MCCLELLAND, *El noi de Buchenald. La història real d'un supervivent de l'Holocaust*, Traducció d'Anna Puente i Lluçia, Barcelona: Fanbooks, 2021, p. 267s.

¹⁶ Citat per Heather Dune Macadan, *Las 999 mujeres de Auschwitz*, Traducció d'Arturo Peral Santamaría, Barcelona: Roca editorial, 2020, p. 96.

es va rebatejar com a OSE de la Unió. A causa de la persecució nazi, la seu es va traslladar a París i va adoptar el nom d'Oeuvre de Secours aux Enfants. Durant la Segona Guerra Mundial, la missió de l'OSE va consistir a salvar les criatures jueves. Mencionem finalment la ONG Memorial, a Rússia, que té com a objectiu preservar la memòria del gulag. Fou fundada l'any 1989, durant la *perestroika*, per reconeguts dissidents soviètics, entre ells el Premi Nobel de la Pau Andrei Sàkharov; el Tribunal Suprem de Rússia va ordenar el seu tancament el desembre de 2021.

La diplomàcia va tenir també un paper gens menyspreable, almenys en determinats casos, per a la salvació dels jueus. Tal com diu Timothy Snyder, els diplomàtics representaven una classe determinada de salvadors. A principis de 1943, quan els alemanys van ordenar que els 25.000 jueus de Sofia fossin deportats a Polònia, monsenyor Angelo Roncalli, delegat apostòlic a Turquia i futur Papa Joan XXIII, va actuar sense pensar en les conveniències polítiques ni en quina podia ser la reacció dels nazis, segons afirma Gita Sereny. Gairebé no hi ha cap dubte que els 25.000 jueus de Sofia foren salvats per la intervenció del futur Papa, que els va enviar documents de fe de baptisme signats, no perquè es convertissin al cristianisme sinó perquè salvessin la vida. El nunci apostòlic d'Hongria, Angelo Rotta, va contribuir també a la salvació de molts jueus camuflant-los en les escoles de l'Església o fins i tot a la mateixa Nunciatura Apostòlica, segons explica Jaime Vándor. La resistència danesa, amb l'aprovació oficial del ministre suec d'Afers Exteriors, Christian Günther, va passar 7.000 persones de Dinamarca a Suècia, que ja havia admès uns 35.000 refugiats jueus. Ira Hirschmann, delegada del president Roosevelt al Comitè de Refugiats de Guerra, va persuadir els romanesos que la guerra estava perduda i els convenia fer que els alemanys deixessin de matar els supervivents dels 185.000 jueus romanesos: 48.000 persones foren retornades a les seves llars. El juny de 1944, el suec Raul Wallenberg va anar a Budapest amb una quantitat considerable d'uns suposats «papers suecs d'empara» i els va distribuir a tots aquells que podien mostrar qualsevol tipus de relació familiar o de negocis amb Suècia. A més, va persuadir les autoritats hongareses perquè li lloguessin cases d'apartaments a Budapest, que foren posades sota la protecció de l'ambaixada sueca i on es va allotjar tota aquella gent. Sembla que aquest pla d'urgència va salvar unes 10.000 persones.

El diplomàtic espanyol Federico Díaz, primer secretari de l'ambaixada a Budapest, va idear un pla per deportar més de 500 jueus sefardites per tren¹⁹. Díaz va sol·licitar que tots els jueus espanyols fossin «tractats com a ciutadans espanyols i que se'ls permetés emigrar lliurement ja que, després de tot, eren neutrals i no enemics d'Alemanya». El seu successor en el càrrec, Angel Sanz-Briz, va decidir, juntament amb el nunci del Vaticà i diversos ambaixadors, formar part d'una petita organització dedicada a ajudar els jueus. Sanz-Briz, actuant per compte propi, va donar passaports espanyols i cartes de protecció a milers de jueus que ni tan sols tenien arrels sefardites. Quan els documents van deixar de tenir valor per les autoritats, va llogar una dotzena d'immobles i els va declarar part de l'ambaixada: s'hi van poder refugiar més de 5.000 persones. Sainz-Briz, en contra de la seva voluntat, fou obligat a abandonar Budapest, deixant els seus protegits en una total indefensió. És en aquest moment que apareix Giorgio Perlasca, un súbdit italià que havia ajudat Sanz-Briz; Perlasca va falsificar uns documents amb els quals es va fer passar pel legítim representant a Hongria de l'Espanya franquista. Aquest estratagema li va permetre de mantenir amb vida aquells jueus fins a l'entrada de les tropes de l'Exèrcit Roig a Budapest, segons explica Carlos Hernández.

També a la capital hongaresa, els representants de nacions neutrals van recórrer a mètodes poc ortodoxos per salvar jueus. Un equip de la delegació suïssa va entregar a una columna de caminants uns passaports protectors que els vigilants hongaresos van respectar. També a la capital de Lituània, el cònsol japonès va emetre visats de trànsit japonesos a tots els jueus que arribaven al seu consolat, contravenint les instruccions del Ministre d'Afers Exteriors de Tòquio, segons explica Saul Friedländer²⁰. Tenim també l'extraordinari exemple de Heinz Heydrich –el germà petit de Reinhardt Heydrich, cap de les SS–, que fou un nazi entusiasta: una vegada va comprendre el significat autèntic de la Solució Final, va falsificar un centenar de passaports per ajudar a escapar del *Reich* jueus alemanys abans de suïcidar-se per por que la *Gestapo* descobrís les seves activitats. De totes maneres, tant les autoritzacions de sortida com els passaports protectors ja no significaven gairebé res, perquè els jueus no podien anar enlloc. Els països neutrals els admetien amb lentitud, i l'exèrcit soviètic avançava molt de pressa, assegura Raul Hilberg.

La tasca de totes aquestes persones i institucions que van arriscar la vida per salvar els jueus fou reconeguda per l'Estat d'Israel. L'Institut Yad Vashem, establert pel Parlament d'Israel l'any 1953, va comptabilitzar i honorar, en vida o pòstumament, prop de 21.000 «justos», tant per la seva acció generosa i valenta com per la manera en què molts van compartir el final tràgic dels seus protegits. Hem de saber, diu Jaime Vándor, que hi va haver homes i dones exemplars que van arriscar la vida per salvar el seu proïsme: el seu record ha de ser una llum d'esperança. Com hauríem pogut seguir existint, es preguntava Violeta Friedmann a les seves memòries, si haguéssim perdut totalment la confiança en l'ésser humà? Pràcticament tots els jueus que van sobreviure, diu Timothy Snyder, havien rebut algun tipus d'ajuda de persones no jueves. Malgrat que en tot el continent es van donar pocs gestos de solidaritat amb les víctimes a escala col·lectiva, com diu Saul Friedländer, malgrat l'absència de la il·luminació moral de les institucions, lluïa la llum dels salvadors individuals, en paraules de Timothy Snyder.

Les persones que es van enfrontar als poderosos per salvar les víctimes eren persones corrents –com ho eren les que van perpetrar el mal– que van donar prioritat a la pròpia consciència. Cercariem debades «determinants» socials, polítics o religiosos de la seva singularitat, diu Zygmunt Bauman a *Modernidad y Holocausto*. Montserrat Llor²¹ reporta l'acte en el qual Patrick Douet va dedicar a Alejandro Vernizo –en la concessió de la Medalla d'Honor de la Vila– unes belles paraules que el descriuen a la perfecció: «L'Alejandro ens ensenya avui aquí, com tot i estar al fons de les tenebres, hem de seguir sent humans en primer lloc». Ana Frank deia que, malgrat tot, ella no deixava de creure en la bondat de l'essència de l'home. A la qual cosa Boris Pahor –autor de *Necrópolis*–, supervivent dels camps nazis, replicava reclamant «quan» i «com» la humanitat arribaria a organitzar-se de manera que pogués prevaler la bondat i no la depravació i el sadisme.

Jorge Semprún²² escrivia que «en els camps de concentració l'home es converteix també en aquest ésser invencible capaç de compartir fins l'última burilla, l'últim tros de pa, l'últim alè per sostenir els seus camarades». Però no és als camps, continua Semprún, on l'home es converteix en aquest animal invencible; és una possibilitat inscrita des de sempre en la seva

²⁰ SAUL FRIEDLÄNDER, *El Tercer Reich y los judíos (1939-1945)*, Traducció d'Anna Herrera, Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2009, p. 274.

²¹ MONTSERRAT LLOR, *Vivos en el averno nazi*, Barcelona: Crítica, 2014, p. 190.

²² JORGE SEMPRÚN, *El largo viaje*, Traducció Jacqueline i Rafael Conte, Barcelona: Tusquets Editores, 2004, p. 62.

¹⁹ RAUL HILBERG, *La destrucción de los judíos europeos*, Traducció de Cristina Piña Aldao, Madrid: Akal, 2005, p. 780.

naturalesa social. Els camps són situacions-límit, com diria Karl Jaspers, on el cribratge entre els homes es fa de manera més brutal. L'amor i l'odi es troben barrejats en la condició humana, com el blat i el jull de la paràbola evangèlica. L'odi, aparent vencedor dels camps, no va poder apagar, almenys en alguns, la flama de l'amor «samarità», que va perdurar fins al final. No es tracta de subestimar la realitat de l'odi, que fou imperant, sinó de contrarestar-lo amb les mostres de solidaritat i entrega, que també van existir. Alfonso Maeso, reportat per Carlos Hernández²³, deia haver descobert a Mauthausen «fins on pot arribar l'home quan odia sense límits», però també va descobrir «la seva capacitat per fer el bé, i cregui'm que és molta». Ety Hillesum, que volia convertir-se en «el cor pensant dels barracons», segons l'expressió de Mercedes Montmany²⁴, escrivia al seu *Diari* que «malgrat tots els sofriments infligits i totes les injustícies comeses, no arribo a odiar els homes». «L'ànima no té pàtria», deia Hillesum; o té «una sola pàtria sense fronteres». Ana Novac – autora de *Aquelles hermosos días de mi juventud* – afirmava, en un sentit semblant, que la bondat era el millor que li havia succeït des que havia nascut. Amb levguénia Guinzburg podem concloure que la vida, la llum i la bondat regnaven fins i tot en aquelles tenebres amenaçadores.

Acabem amb les paraules que Enrico Deaglio atribueix a Giorgio Perlasca quan se l'imagina assegut al banc dels testimonis interrogat pel ministeri públic: «Senyor Perlasca, vostè era un comerciant italià. Vostè no era part de la causa. Vostè hagués pogut escapar de Budapest. Per què ha fet tot el que ha fet?». Perlasca hauria respost: «Veia persones que arribaven mortes i, simplement, no ho podia suportar. He tingut la possibilitat de fer, i he fet. Tothom, al meu lloc, s'hauria comportat com jo». I hauria afegit: «Es diu a Itàlia que l'ocasió fa el lladre; de mi n'ha fet una altra cosa». I hauria donat la prova que fins i tot en la foscor més terrible, existeix –perquè és pròpia de l'home– una temptació irreductible i indicible a la banalitat del bé»²⁵.

QUAN EL QUE ES VEU NO ÉS EL MÉS IMPORTANT XI ASSEMBLEA DEL CONSELL MUNDIAL D'ESGLÉSIES. KARLSRUHE (ALEMANYA) 2022 «L'AMOR DE CRIST PORTA EL MÓN A LA RECONCILIACIÓ I LA UNITAT»

ANTONI MATABOCH

amatabosch@iscreb.org

INSTITUT SUPERIOR DE CIÈNCIES RELIGIOSES DE BARCELONA

RESUM: L'article estudia les aportacions de la XI Assemblea General del Consell Mundial d'Esglésies al moviment ecumènic, celebrada a Karlsruhe (Alemanya) el passat mes de setembre. A l'Assemblea es va viure un clima d'amistat, celebració i pregària notables; però els resultats o propostes visibles cara al futur es poden considerar escasses. Entre la X Assemblea a Busan (2014) i la de Karlsruhe el Departament de Fe i Constitució, especialment, va anar fent un seguit de treballs que no es reflectiren en els dies de l'Assemblea: l'estudi de les respostes del document de Busan sobre "L'Església: vers una visió comú"; una bona recerca sobre "Esglésies i el discerniment moral", temàtica polèmica des de fa uns decennis; un valuós llibre sobre el passat el present i el futur de la missió i l'evangelització; els bons resultats de les relacions amb l'Església catòlica; un estudi sobre ecologia i teologia de la creació; i l'èxit del Fòrum Cristià Global.

PARAULES CLAU: Consell Mundial d'Esglésies; XI Assemblea General (Karlsruhe, 2022); l'Església; discerniment moral; Fe i Constitució; Fòrum cristià global.

ABSTRACT: The article studies the contributions of the XI General Assembly of the World Council of Churches to the ecumenical movement, held in Karlsruhe (Germany) last September. During the Assembly we felt a remarkable atmosphere of friendship, celebration and prayer; but the results obtained or the proposals for the future were scarce. Between the X Assembly in Busan (2014) and that in Karlsruhe, the Commission of Faith and Order, in particular, was doing a series of works that were not reflected during this Assembly: the study of the responses to the Busan document on "The Church: towards a common vision"; a good research on "Churches and moral discernment", a controversial topic for decades; a valuable book on the past, present and future of mission and evangelism; the good results of relations with the Catholic Church; a study on Ecology and Theology of creation; and the success of the World Christian Forum.

KEY WORDS: World Council of Churches; XI General Assembly (Karlsruhe, 2022); church; moral discernment; Faith and Constitution; Global Christian Forum.

²³ CARLOS HERNÁNDEZ *Los últimos españoles de Mauthausen. La historia de nuestros deportados, sus verdugos y sus cómplices*, Barcelona: Ediciones B 2015, p. 325.

²⁴ MERCEDES MONTMANY, *Ya sabes que volveré*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2017, p. 61.

²⁵ ENRICO DEAGLIO, *La banalità del bene. Storia di Giorgio Perlasca*, Milà: Feltrinelli 2012, p. 118.

1. EL CONSELL MUNDIAL D'ESGLÉSIES

Ara ens pot semblar estrany que durant segles hi hagi hagut indiferència, rebuig i confrontació entre les principals branques cristianes que un dia van decidir anar pel seu compte. Però la realitat històrica és dura, la memòria històrica pesa molt i calen serenitat, objectivitat i ganes de comprendre el per què i el com de les posicions alienes. Des de fa un centenar d'anys progressivament s'ha passat de la polèmica, l'allunyament i considerar-se millor que tots els altres a una actitud de diàleg sincer, de voler entendre el per què de les diferències ancestrals. Amb les Esglésies anomenades Orientals (coptes, armenis siríacs, etc.) ja fa anys que s'ha convingut que el seu refús de la formulació de Calcedònia sobre Crist una persona i dues naturaleses, no negava la fe en Jesucrist veritable home i veritable Déu. S'ha de distingir sempre entre el que es creu i la forma o les formes en què els humans ho podem formular. Les paraules formulen, però no esgoten el contingut d'una idea o creença. El cas de les Esglésies Ortodoxes és diferent, perquè les diferències no són dogmàtiques sinó de maneres de viure la mateixa fe cristiana i sobretot de caire social, cultural, polític i de poder –en veurem exemples més endavant. Amb la Reforma de Luter i Calví, les diferències són de contingut, agreujades per la gran dispersió de Esglésies, comunitats i moviments que ha engendrat.

El moviment ecumènic es va forjant des de principis del segle XX arran del convenciment que la divisió és un escàndol, contrari a la voluntat de Déu i un clar afebliment del testimoni cristià. Cal refer la unitat trencada sobre tres pilars: evangelització, doctrina i servei. El 1948 es crea el Consell Mundial d'Esglésies (CME), que recull i potencia la recerca de la unitat. Es reuneix cada set o vuit anys en assemblea general per tal d'avaluar i programar (aquesta és la idea primera). A partir del Concili Vaticà II, la llavor del moviment ecumènic ha anat creixent arreu del món i el Consell Mundial ha passat de ser l'inventor i el prototipus de l'ecumenisme a esdevenir un dels principals agents ecumènics –no l'únic–, on ressona tot el que té a veure amb el camí cap a la unitat. El CME no és tot l'ecumenisme, certament, però és com una caixa de ressonància del Moviment ecumènic.

«Ens comprometem a fer una peregrinació de justícia, reconciliació i pau a tots els nivells, des de les Esglésies, la societat i l'ecologia», han proclamat els 800 delegats de les 325 esglésies del Consell Mundial d'Esglésies (CME), de més de 100 països, que han celebrat la seva XI Assemblea a Karlsruhe (Alemanya), la primera setmana de setembre. Si hi comptem personal del Consell, experts, convidats, i periodistes, érem unes 3000 persones que omplírem la Festplatz i el Centre de Congressos. Alemanya, com altres països, no està passant pels millors moments a causa de la crisi energètica provocada per la guerra a Ucraïna i les noves tensions entre Orient i Occident. La pandèmia de la COVID-19 ha fustigat tot el món i ha obligat a endarrerir un any l'Assemblea. La crisi monetària i les tensions i guerres a l'Àsia i l'Àfrica han creat un món insegur. Si hi afegim la crisi ecològica, especialment climàtica, ens trobem davant d'un panorama mundial molt complicat.

El clima viscut, malgrat tot, fou d'amistat, celebració i pregària. Una altra cosa són els resultats o propostes visibles cara el futur, que es poden considerar escasses. Com explicarem més endavant, ha estat una Assemblea que ha optat, a la seva manera, per una continuïtat ferma del que es va decidir en la X Assemblea a Busan (2013): un clar compromís social i recollir els fruits dels acostaments doctrinals dels darrers anys. No hi ha hagut grans novetats; sí un seguir un camí ja fressat. Ja explicarem a bastament més endavant que una cosa és l'intens treball entre Assemblees i una altra el que apareix durant l'Assemblea.

2. EL LEMA DE LA XI ASSEMBLEA: «L'AMOR DE CRIST PORTA EL MÓN A LA RECONCILIACIÓ I LA UNITAT»

Cada Assemblea té un lema o tema central que intenta marcar-ne tot el treball. En el cas de Karlsruhe, és l'amor, com a actitud clau per a l'Església i la societat:

El món s'ha vist confrontat a les crues realitats del privilegi i l'opressió, i de les injustícies econòmiques, socials i ètniques. A l'ombra d'aquesta experiència, les Esglésies es reuniran, en resposta a la crida de Déu, a fi de mantenir una llum d'esperança i celebrar l'amor del Déu Tri, un amor que es manifesta plenament en Jesucrist, que porta a la humanitat a la reconciliació i a la unitat. En els temps en què vivim, ens preguntem els uns als altres: «Com, en aquesta època, s'organitza, parla i actua una Església en la que l'amor de Crist li agrada habitar?» i «Com, en aquests moments, podem participar junts en la missió divina d'amor al món?»¹

A continuació concreta els camps on les Esglésies poden fer efectiu aquest amor diví: COVID-19, canvi climàtic, desigualtats, revolució digital, pèrdua d'esperança i confiança en la possibilitat d'un futur millor; clam del món per la pau i la justícia; la primera i més important actitud de Déu vers el món: l'Amor. I conclou: «L'amor de Crist, fins i tot quan porta unitat a l'Església, està portant el món a la reconciliació i la unitat».

Una segona reflexió sobre el tema remarca «Un ecumenisme del cor». Una part de l'ecumenisme ha de ser intel·lectual, institucional i formal, però no es pot oblidar el que el Vaticà II anomenà «ecumenisme espiritual»: pregària, espiritualitat i, el que Karlsruhe afegeix, «l'afecte i l'amor mutus» que porta a la veritable comunió dels deixebles de Crist.

Quan es parla de diàleg ecumènic, a primera vista i explícitament no solen aparèixer les paraules «amor» o «estimació». Però no hi pot haver veritable diàleg si no és un amor pràctic, si no és una pràctica de l'amor. Pot semblar a primera vista que el diàleg és una acció només intel·lectual, d'entendre, de rebre, de donar, només del cap. Com una cosa freda, com una acció purament intel·lectual. Però el diàleg ha d'implicar necessàriament un acte d'estimació. Si un no reconeix el que és l'altre, si un no vol fer lloc amb la seva estima a les altres persones, no és capaç de superar l'abisme de la indiferència. Estimació vol dir que un aprecia l'altre i que obre el seu cor i vol conèixer amb aquesta persona, vol estar amb aquesta persona. Si en el diàleg no hi ha aquest rerefons de l'estimació, no hi ha possibilitat que es pugui reconèixer l'altre i acceptar coses de l'altre.

Hi ha uns pensaments de Sant Agustí molt importants: «Qui no coneix, no estima». És a dir, si jo no conec que existeixes jo no puc estimar-te, és veritat. Però també ho és: «Qui no estima, no coneix». Conèixer sembla previ a estimar, però al contrari és igualment veritat que qui no estima, no coneix de veritat. I això em penso que la gent que estima ho saben. Els pares ho saben dels seus fills, els fills ho saben dels pares: no acabes de conèixer ben bé una persona, saber qui és, què pensa, què vol, què en puc aprendre, com puc dialogar, si no estimes aquella persona. L'estimació és un element importantíssim del coneixement de les persones. Per tant, «qui no coneix, no estima» i hem de conèixer la persona amb qui volem dialogar, però si no l'estimem

¹ «El amor de Cristo lleva al mundo a la reconciliación y la unidad. Una reflexión sobre el tema de la 11ª Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, Karlsruhe 2022», *Libro de recursos. Consejo Mundial de Iglesias. 11ª Asamblea, Karlsruhe (Alemania)*, Ginebra: WWC Publications, 2022, p. 47.

no arribarem mai a entendre-la en allò que realment aquella persona viu o vol expressar en la seva vida. No és en va, no és sense fonament, que el cristianisme ha establert una unitat entre fe i esperança i estimació. La fe, esperança i estimació, sí, són tres virtuts teològiques, però que, en definitiva, són aspectes d'una mateixa virtut, d'una mateixa actitud, o d'una mateixa manera de relacionar-nos amb Déu i amb els altres. Coneixement, estimació i acció podríem dir que són tres moments dins del nostre actuar. Diríem que si el diàleg es fa sense estimació, sense aquesta obertura, sense aquesta convivència, sense afany de conèixer i de saber estar amb l'altre, no hi ha manera que el diàleg sigui fructífer, serà dos monòlegs o serà una discussió o serà un enfadar-se amb l'altre o serà simplement, jo parlo i l'altre que digui el que vulgui.

El CME introdueix amb fermesa l'amor, amb tota la seva profunditat i tots els seus variants, en el cor del moviment ecumènic que cerca la unitat.

3. DE BUSAN A KARLSRUHE

En un document molt treballat pel Comitè Central del CME, «Peregrins en el Camí de la pau. El recorregut del CME de Busan a Karlsruhe»,² es deixa constància del treball realitzat: activitats, desafiaments, canvis en les Esglésies i les societats i esforços en el camp ecumènic. Algun dels temes els examinarem més en detall quan parlem concretament de l'Assemblea de Karlsruhe.

- Vers una unitat cristiana visible. Un gran focus d'atenció ha estat rebre, compilar i estudiar les respostes de les Esglésies al document de Busan *L'Església: Vers una visió comuna*, document de convergència, fruit de dècades de conversacions ecumèniques mundials. Es reberen una vuitantena de respostes, i Fe i Constitució en va extreure setze temes controvertits, encara.

- Confluències de les agendes d'unitat i justícia. Durant aquests nou anys s'han reunit les agendes d'unitat i justícia del Consell, de manera que s'ha enfortit la recerca tradicional de Fe i Constitució per superar la divisió doctrinal i eclesial amb la recerca també tradicional de Vida i Treball en favor de la justícia social.

- Compromís intensificat de les Esglésies. El Consell ha intensificat la col·laboració amb les Esglésies membres. Aquest model reconeix que el món és multicèntric i que les Esglésies poden donar suport a iniciatives regionals, incidir en l'escenari mundial i construir una xarxa mundial d'interès a l'entorn d'un tema.

- Un enfocament transversal. La programació ha estat més influenciada que mai en tres valors bàsics: espiritualitat, justícia de gènere i comprensió interreligiosa. Especialment aquest darrer ha donat bons fruits de trobades i també d'un document conjunt amb el Pontifici Consell del Diàleg Interreligiós sobre *Al servei d'un món ferit en solidaritat interreligiosa*.³

- Convergència en les preocupacions mundials. Tema recurrent i important: COVID, SIDA, racisme, violència, guerres, etc.

- Centralitat de la fe i l'esperança:

El CME ha trobat una acollida més oberta en els organismes internacionals, i no només perquè les comunitats religioses estan sobre el terreny i preparades per ajudar, sinó perquè fomenten valors plens d'esperança, tenen una voluntat de canvi social i de suport als canvis culturals a gran escala en les seves actituds sobre el consum, la salut del planeta o les relacions de gènere que són necessàries per a la pau i la justícia.⁴

4. L'ASSEMBLEA

Els nou dies d'Assemblea van resultar curts per encabir la gran quantitat d'activitats que es van projectar. Les darreres Assemblees, també a Karlsruhe, no es planejaren com unes reflexions sobre el passat i el futur del CME que es canalitzen cap a unes conclusions o programes futurs.

Els grans temes es discutiren en 23 grups, anomenats Converses ecumèniques, sobre temes variats i importants, però que no van influir gran cosa en les decisions finals. L'anomenat Comitè d'Orientació Programàtica, elegit pels i entre els Delegats és qui avalua i proposa i carrega amb el pes de dirigir el gran vaixell del Consell entre Assemblees.

El comitè examina la valuació i els informes presentats des de la desena Assemblea, prepara i presenta per a l'aprovació de l'Assemblea un informe i recomanacions per al treball futur en les esperes de la unitat, la missió, les relacions ecumèniques, el testimoni públic, la diaconia, la formació ecumènica i altres qüestions intersectorials.

Fa molts anys que critico que una Assemblea no gira al voltant del passat i el futur; sinó que es concebuda com una gran trobada ecumènica de milers de persones que pregunten juntes tres vegades al dia, estableixen amistats, aprenen a viure i conviure amb la diversitat, assisteixen a les sessions plenàries temàtiques (en aquest cas: reconciliació i unitat; Europa; integritat de la vida; justícia i dignitat humana; i la unitat i el testimoni comú de les Esglésies), que prenen part en multitud d'iniciatives en un espai que s'anomenava *Brunnen*, etc. També aproven les grans línies a seguir proposades pel Comitè d'Orientació Programàtica, però a correu i sense gaires discussions. De fet, són els 150 membres elegits per formar part del Comitè Central els qui reconduïxen i concreten les línies programàtiques. Per això, pot decebre els participants que esperen grans discussions ecumèniques i es troben, fonamentalment, amb un «esdeveniment».

5. LA TEMÀTICA

5.1. Què diuen les Esglésies sobre l'Església?

Un tema treballat per Fe i Constitució entre Busan i Karlsruhe és el recull i valuació de les respostes de les Esglésies al magnífic document *L'Església: vers una visió comuna* (TCTCV, en anglès). Tot i que només s'han rebut 78 respostes (més de la meitat d'Europa, 13 de l'Amèrica

² Ginebra: WCC Publications, 2022.

³ *Serving a Wounded World. A Christian Call to Reflection and Action During COVID-19 and Beyond*, Roma-Ginebra: Pontifical Council for Interreligious Dialogue/World Council of Churches, 2020.

⁴ *Peregrinos en el camino...*, 11.

del Nord, altres de disperses i cap de l'Amèrica Llatina ni de l'Àfrica), es considera que són significatives i marquen tendències. Tot el material s'ha publicat en dos llibres, amb un tercer volum que conté un resum i unes pautes de futur.⁵ Es considera que hi ha més aspectes de confluència que de discrepància. Naturalment que hi ha temes divergents que s'haurà de continuar treballant. Per exemple, tot i que tothom considera que la unitat visible és la darrera finalitat del moviment ecumènic, molts expressen la necessitat de precisar més què pot significar; n'hi ha més que abans que s'inclinen per una unitat visible exprés (amb matisos), a causa d'una impaciència per la unitat; cal que a les Esglésies no només ens «vegin» els altres, sinó que ens veiem (ens reconeguem) entre nosaltres, però sobre això hi ha una gran diversitat. Va agafant acceptació que la *koinonia* és una bona manera d'expressar la unitat; molts voldrien que es posés més l'accent en el ministeri de tot el Poble de Déu; un bon nombre posen l'accent en el fet que l'ecumenisme ha de ser institucional i també experimental; tothom està d'acord en la dimensió missionera de l'Església.

Al final del tercer llibre es fa una síntesi dels resultats:

45. Les respostes a TCTCV revelen que la conversa ecumènica, de la qual el BEM va ser una part inspiradora, continua tenint vitalitat i significat. La convergència ecumènica pot semblar ara menys notable del que va ser en el període anterior a la publicació de BEM l'any 1982, precisament perquè gran part d'aquesta convergència s'ha tornat normal. Ara estem d'acord molt més que en desacord. Compartim gran part de la nostra vida junts, les nostres tradicions, les nostres formes de culte i els coneixements dels nostres teòlegs, professors, poetes i artistes; tot això ho donem ara per fet on abans semblava increïble. És hora d'estar sorpresos i captivats de nou, mentre també busquem els següents passos.

46. Les Esglésies encara creuen en aquella original vocació de convidar-se mútuament a la unitat. Sobre la base de la nostra llarga experiència junts, aquesta unitat podria mirar-se de diferents maneres (més informal, més oberta a la diversitat i més centrada sobre les necessitats del món que en la forma de la Església). En l'esperit de comunió, les Esglésies estan trobant maneres de compartir la seva vida, les seves oracions i el seu ministeri i missió amb altres Esglésies al costat o al marge dels diàlegs de l'Església oficial. Algunes de les respostes a TCTCV van ser molt més positives en to i plantejament que fins i tot les respostes al BEM. Molts van demostrar una voluntat de continuar el viatge i fins i tot d'afrontar els problemes més difícils amb un esperit obert i amorós. Es pot trobar a molts llocs una novetat positiva i caritativa, alhora que realista i fonamentada, en un esperit d'ecumenisme en acció. És un canvi per una passió renovada per la missió, tant en el sentit de transformar la injustícia com de proclamar l'evangeli, i aquest canvi representa un nou èmfasi en el pelegrinatge de la unitat.⁶

5.2. Les Esglésies i els temes morals

En els darrers decennis, s'han fet molt paleses les divisions sobre temes morals o de consciència ètica entre les confessions cristianes. És un element més de diferència entre les Esglésies. Des de l'inici del moviment ecumènic, les discussions ètiques es concentraven a determinar la importància del compromís cristià en la societat, amb una dura polèmica entre verticalistes (ortodoxos, evangèlics conservadors) i horitzontalistes (Esglésies compromeses en el canvi social) sobre els fonaments i el tipus de compromís cristià en la societat. Des del anys 80, s'han posat sobre la taula altres temes ètics i han estat objecte de debat i estudi en el si de Fe i

Constitució. Es tracta de la bioètica i de temes relacionats amb el sexe i el gènere (al voltant de LGTBIQA+). En una primera fase (2006-2013) aquest organisme del Consell Mundial d'Esglésies estudià i publicà una acurada recerca sobre «El discerniment moral entre les Esglésies» (Quin procés de discerniment segueixen les Esglésies quan cerquen respostes sobre qüestions morals), que fou criticat pels ortodoxos i els catòlics i a l'Assemblea de Busan (2013) fou relegat a un simple document provisional.

El tema fou replantejat per Fe i Constitució i entre els anys 2015-2021 un nou grup de treball emprengué dos seriosos i complicats projectes i edità tres llibres.⁷ El primer grup treballà les tradicions eclesials. Especialistes de catorze confessions (ortodoxos, sirians, coptes i armenis, catòlics, vells catòlics, luterans, reformats, anglicans, esglésies especialment pacífiques, baptistes, metodistes, deixebles de Crist i pentecostals) presentaren estudis i reflexions sobre com veien el respectiu compromís eclesial en el propi procés de discerniment moral. Es publicaren en el primer volum. De moment, es tractava d'un mètode merament descriptiu, però que trencava prejudicis i males interpretacions, tot i que manifestava acords i desacords significatius. Una bona panoràmica fonamentada i real posà una base per poder abordar el tema.

L'altre projecte, publicat en el segon volum, es concentrà en exemples històrics sobre situacions en les quals les Esglésies es veieren confrontades amb un desafiament moral concret, de tal manera que entraren en un seriós procés de discerniment moral i provocaren canvis o importants matisacions en les seves doctrines morals. Davant de nous desenvolupaments i reconfiguracions en les societats en àmbits econòmics, culturals, polítics, científics o legals, les Esglésies entraren en processos de discerniment a diferents nivells i es veieren abocades a reexaminar el seu ensenyament en alguns temes morals. Fe i Constitució estudià dinou exemples històrics des de diferents contextos i tradicions eclesials a fi d'entendre com les Esglésies han discernit la relació entre continuïtat i canvi. L'estudi revela que són processos complexos i no sempre lineals. S'estudien set diferents àrees on s'han donat canvis de posició. Primer s'examina el discerniment sobre la prohibició de la usura que està explícitament prohibida en la Bíblia. Després de mil anys de discussions, s'arribà a una concepció més profunda de la natura de la funció de la moneda. El segon tema és l'esclavatge i l'estudi es concentra en les argumentacions i discussions entre l'Església Metodista Episcopal (a favor de l'esclavisme) i l'Església Africana Metodista Episcopal (en contra). El tercer tema és el rol de les Esglésies amb l'Estat i la Societat, en tres exemples del segle XX: l'*apartheid* a Sud-àfrica –durament discutit entre Esglésies angleses i neerlandeses, en base a una diferent interpretació de la Bíblia–; la dictadura militar al Brasil –criticada des de la teologia–; i l'Alemanya nazi, sobre la qual s'estudien els arguments de l'Església confessant i els pronazis. Finalment, s'exposa el canvi del Vaticà II sobre la llibertat religiosa.

El quart tema és la pau i la guerra. Tothom afirma que la pau pertany intrínsecament al seguiment de Crist; però difereixen en com comportar-se en moments crítics davant la realitat de la guerra. Els Menonites han passat de la no resistència passiva a la no violència activa. L'aportació ortodoxa contraposa dos textos d'Atanasi i Basil a favor i en contra de matar en una

⁵ *Churches Respond to The Church: towards a Common Vision*, Ginebra. WCC Publications, 2011 (Faith and Order Papers N. 231, 232), i *What are the Churches saying about the Church? Key findings and proposals from the responses to 'the Church: towards a common vision'*, Id., N. 236.

⁶ *What are the Churches saying...*, n.45-46.

⁷ MYRIAM WIJLENS, VLADIMIR SHMALY, SIMONE SINN (ed.), *Churches and Moral Discernment, Vol. I: «Learning from Traditions»*, Ginebra: World Council of Churches Publications (Faith and Order Paper N. 228), 2021, 189 pp.; Vol. II: «Learning from History», Id., (Faith and Order Paper N. 229), 2021, 304 pp.; Vol. III: «Facilitating Dialogue to build Koinonia», Id. (Faith and Order Paper N. 235), 2021, 96 pp.

guerra. La conclusió és que només es pot matar en una guerra defensiva. El cinquè estudi és sobre el permís que les dones cantin a l'Església (segle IV a Síria) en contra de la prohibició de Sant Pau de què les dones parlin a l'Església. El sisè, tracta de temes morals que afecten el matrimoni: la reconsideració de l'ensenyament moral sobre la contracepció artificial en l'Església anglicana, els debats sobre la poligàmia en l'Església Presbiteriana del Camerun i el canvi de la regulació sobre matrimonis interreligiosos en l'Església Metodista de Malàisia. Finalment, s'estudia el canvi d'un refús a celebrar funerals pels suïcides, a estudiar-ho cas per cas davant una possible malaltia mental.

De l'estudi d'aquests casos se'n dedueixen tres lliçons: els canvis o desenvolupaments en l'ensenyament moral sovint són deguts a noves dades ofertes per les ciències humanes (en el suïcidi i la usura); a voltes també per una complicitat amb un sistema de poder que porta a un fracàs (esclavitud); també pot canviar un ensenyament pel canvi de percepció de la persona humana (llibertat religiosa). En tot cas, encara que les Esglésies responguin a la qüestió de diferents maneres, és obvi que totes elles, quan es comprometen en processos de discerniment moral, sempre lluiten per mantenir la fidelitat, la integritat, la continuïtat i la coherència.

El volum tercer, més breu, extreu les conseqüències dels estudis confessionals i històrics. Afirmar que la noció de «la consciència de l'Església» és clau per entendre el discerniment moral eclesial i analitza el compromís de continuïtat a l'Evangelí de les Esglésies, tot responant als nous reptes que emergeixen de la història. S'atreveix, fins i tot, a proposar una «eina», una manera de procedir situant els diferents factors que incideixen en el discerniment eclesial. Afirmar que aquesta eina serveix per entendre millor els diferents factors que juguen un rol en com s'entén la consciència de l'Església i com afecta el procés del discerniment moral.

Amb aquest programa i proposta de Fe i Constitució es fa un pas interessant per conèixer la història i la realitat del pensament social de les Esglésies i com anar progressant en una millor *koinonia*. Sens dubte, el camí que queda és llarg, però és interessant i ben enfocat.

No hi ha cap dubte, per tant, que entre Assemblees s'han fet grans passes en l'àmbit doctrinal o teològic. El mal és que l'Assemblea no va informar ni reflectir el treball de Fe i Constitució. Ho vinc repetint des de fa trenta anys: les Assemblees Generals són un magnífic esclat de fraternitat, de pregària, de celebració, declaracions crítiques amb les injustícies; però no s'hi reflecteix ni la feina feta ni la que es farà en el futur. El darrer dia s'aproven unes línies programàtiques a fi que el Comitè Central ho concreti més.

5.3. Missió

L'any 2021 va fer cent anys que es va crear el Consell Internacional Missioner (CIM), on van cristal·litzar les idees missioneres de la Conferència Mundial Missionera d'Edimburg de 1910, que es considera el tret de sortida de tot el moviment ecumènic. Finalment, el CIM es va fusionar amb el Consell Mundial d'Esglésies a l'Assemblea de Nova Delhi de 1961 i va esdevenir una Comissió autònoma dins el Consell Mundial. D'aquesta manera les tres potes del moviment ecumènic estaven juntes: doctrina, missió i servei. La darrera gran trobada missionera tingué lloc a Arusha (Tanzània) el 2018, que produí un interessant document: *The Arusha call to Discipleship*.

Per commemorar el centenari ha publicat un interessant i valuós llibre sobre el passat, el present i el futur de missió i evangelisme amb la contribució de trenta experts en el tema: *Together in the Mission of God. Jubilee Reflections on the International Missionary Council*.⁸ Impossible resumir-ne aquí el ric contingut. Només en citaré un paràgraf que sintetitza el futur de l'evangelització i la missió:

La relació entre missió i cristianisme mundial és alhora un tema teològic i pràctic. La trobada amb les religions mundials no es pot ignorar perquè s'hi troba implicat el tema de la proclamació de la validesa i la veritat de la fe cristiana. La urbanització i la digitalització han vingut per quedar-se, i estan creant un món prou diferent per la missió i l'evangelisme que el de 1910, 1921 o 1961. Un capítol panoràmic d'aquest llibre examina els punts de convergència entre diversos moviments de missió en l'àrea d'un important nombre de temes transversals, com són ara espiritualitat, discipulat, evangelisme, justícia, racisme, migració, pobles indígenes, moviments socials i ecologia.⁹

5.4. Església catòlica

Els nou anys passats entre Busan i Karlsruhe han estat entre els més productius de les relacions entre el CME i l'Església catòlica romana (ECR). El gir ecumènic del Vaticà II no va portar a una integració en el Consell, però les relacions i la cooperació ha anat augmentant progressivament, com queda palesat clarament en les deu «Relacions» o informes presentats a totes les Assemblees, respectivament. Són dues megaorganitzacions, amb característiques pròpies molt diferents, que representen, 325 Esglésies i 500 milions de fidels l'una, i 1200 milions l'altra.

El títol d'aquesta desena Relació és *Caminar, pregar i treballar junts: Una peregrinació ecumènica*. Es volia posar l'accent a promoure una acció conjunta que incidís en els més importants desafiaments del nostre món. Es redactaren dos documents: *La construcció de la pau en situacions de violència i Migrants i refugiats: desafiaments i oportunitats per a l'ecumenisme*. Sembla que ara s'han trobat camins de col·laboració directa i pràctica.

Des de la desaparició del Comitè conjunt per a la Societat i la Pau (SODEPAX) (1968-1980), havia estat impossible arribar a un nivell similar de cooperació sobre qüestions de justícia, pau i cura de la creació. Això va canviar significativament durant el present mandat (del Grup Mixt).¹⁰

Sap greu que ara enyorem i vulguem recuperar la tasca que va fer el SODEPAX. La meua opinió personal és que, amb visió de futur, s'hauria pogut continuar en to menor esperant temps més propicis, com sembla ja són els actuals. Avui es troba a faltar, però ja és irrecuperable.

Durant aquests anys es materialitza una cooperació directa amb els Dicasteris vaticans de la Pastoral dels Migrants, el Servei per al Desenvolupament Humà Integral i la Secretaria d'Estat. El suport del papa Francesc ha estat cabdal. «No hi pot haver cap unitat visible de l'Església que ignori la unitat del gènere humà i de tota la creació».¹¹

⁸ RISTO JUKKO (Ed.), Ginebra: WCC Publications, 2022.

⁹ Ibid., xi.

¹⁰ «Décima Relación 2014.2022 del Grupo Mixto de trabajo entre la Iglesia Católica-Romana y el Consejo Mundial de Iglesias», *Libro de recursos. Consejo Mundial de Iglesias. 11ª Asamblea. Karlsruhe (Alemania)*, Ginebra: WCC Publications 105, 2022.

¹¹ Ibid., 106.

No s'ha descuidat pas el diàleg teològic a través de Fe i Constitució (on hi ha membres catòlics de ple dret) i sobre la missió i el diàleg interreligiós, a través dels organismes vaticans corresponents.

5.5. La guerra a Ucraïna

Ha estat un punt central i especialment delicat de l'Assemblea perquè enfronta ortodoxos a les dues bandes. L'ortodòxia russa va enviar, com és habitual, la seva nodrida delegació, que va intentar passar desapercebuda. El Consell va convidar onze ucraïnesos ortodoxos que van ser ovacionats llargament. Es va aprovar que la invasió russa és il·legal i injustificable i que el patriarca Ciril no la pot beneir ni justificar com si fos una croada contra l'Occident pervertit, basat a més en un «nacional-ortodoxisme», en un lligam religió-estat, que portarà a la llarga (aquí en tenim experiència) a un desprestigi i una crisi de l'ortodòxia russa. L'ortodòxia està dividida entre els partidaris del patriarca de Constantinoble i els de Moscou i això produeix una forta ferida a l'ecumenisme. Manca un pensament social comú que ajudi a prendre decisions compartides. No hi ha criteris comuns sobre un equilibri entre les dimensions verticals i horitzontals del cristianisme; no hi ha manera de posar-se d'acord sobre el lloc que ha d'ocupar cada Església amb l'Estat, amb els poders públics. Per exemple, a Anglaterra o Suècia fa segles que hi ha Esglésies d'Estat però els reis i Parlaments no interfereixen en l'acció de l'Església; el model més freqüent és la separació amistosa entre Esglésies i Estats. A Rússia, en principi, hi ha separació; a la pràctica hi ha una mena de pacte d'unitat de pensament i acció: l'Església aporta ideologia i l'Estat ajuda generosament l'Església.

La tensió creixent entre els Patriarcats de Constantinoble i de Moscou no ha ajudat gens a la presència ortodoxa al CME i a la tasca de la comissió mixta catòlica ortodoxa; el semifraccàs del Concili Panortodox, les parròquies russes a l'exili i el reconeixement de l'autocefàlia ucraïnesa encara ho han empitjorat més. Entre els Patriarcats de Constantinoble i Moscou s'ha desfermat una gran polèmica perquè el primer ha donat el vistiplau al procés d'autocefàlia o independència de l'Església ortodoxa d'Ucraïna respecte de Moscou. La situació religiosa a Ucraïna és un trencaclosques considerable. Entre els catòlics hi ha els de ritus llatí i els greco-catòlics (de ritus oriental). Entre els ortodoxos hi ha tres branques: l'Església Ortodoxa Ucraïnesa Autocèfala, l'Església Ortodoxa Ucraïnesa-Patriarcat de Kíiv, i l'Església Ortodoxa Ucraïnesa Autònoma (Patriarcat de Moscou). El cristianisme penetrà entre els eslaus orientals (actuals ucraïnesos, bielorusos i russos) de la mà dels bizantins, de Constantinoble. El primer nucli cristià es constituí a les terres de la Rus (la Rutènia dels llatins i que no té res a veure amb el nom de Rússia), capital Kíiv (actual capital d'Ucraïna). Destruïda Kíiv pels mongols, la capital de l'estat es traslladà a Moscou i el metropolita que vivia a Moscou conservà el nom de metropolita de Kíiv. El riu Dnièper divideix Ucraïna entre la seva dreta (sota Polònia i després sota l'Imperi austro-hongarès) i la seva Esquerra propera a Rússia. Al segle XV hi hagué la primera escissió: Kíiv continuà sota la jurisdicció de Constantinoble (Església Ortodoxa Ucraïnesa Autocèfala) i la metropolita de Moscou s'independitzà i més tard s'erigeix en patriarcat el 1589; més tard (1686) absorbí unilateralment els ortodoxos de la riba esquerra del riu (Església Ortodoxa Ucraïnesa. Patriarcat de Moscou). En el moment de la independència d'Ucraïna (1990) bisbes i fidels de parla russa de l'esquerra del Dnièper s'escindiren de Moscou (no acceptaren l'antiga absorció) i fundaren l'Església Ortodoxa Ucraïnesa- Patriarcat de Kíiv.

Què ha passat recentment? Doncs que el Patriarcat de Constantinoble ha declarat il·legal l'adhesió dels ucraïnesos al Patriarcat de Moscou de 1686 i ha iniciat el procés d'independència (autocefàlia) de l'Església Ortodoxa Ucraïnesa, i, per tant, de no dependre més de Moscou sinó de Constantinoble. El metropolita de l'època de Volokolamsk (en aquell moment), Hilarió Alfaiev, va anunciar la ruptura eucarística entre els dos patriarcats, un fet extremadament greu. Els fets esmentats s'han de col·locar en un context llunyà de lluita per la preeminència dins el món ortodox. La primacia d'honor correspon a Constantinoble, que està en una posició religiosa i política molt feble; però Moscou és el patriarcat més potent en fidels i influx real. El context més proper és el conflicte sociopolític a Ucraïna, entre l'oest de parla ucraïnesa i inclinats cap a Occident, i un Orient de parla i cultura russa. El president d'Ucraïna s'ha atrevit a afavorir el trencament amb el Patriarcat de Moscou.

El Consell Mundial d'Esglésies (CME) ha estat sempre molt atent als esdeveniments mundials i ha intentat fer tot el possible per actuar com a mediador i apaivagar els «incendis». L'any vinent (2023) farà ja 75 anys que es va fundar a Amsterdam (1948) i ha promogut intensament la unitat en la doctrina, el servei i la missió.

En la invasió d'Ucraïna no ha quedat pas callat. L'Ortodòxia russa forma part del Consell des de 1961 i és la més nombrosa entre els ortodoxos: l'actual secretari interí és també ortodox (Ioan Sauca). Al cap d'una setmana d'iniciada la invasió (el 2 de març de 2022) va enviar una primera carta al Patriarca en la qual li deia que:

tot el món està mirant amb preocupació i expectació per veure un signe d'esperança d'una solució pacífica. Rebo cada dia moltes cartes que em demanen que pregui a sa Santedat una mediació a fi que acabi la guerra. Avui és dimecres de cendra a Occident i aviat s'iniciarà la Quaresma ortodoxa... Si us plau, intervingui i feu de mediador per acabar la guerra.

La resposta del Patriarca fou doble. D'una banda, en el sermó en la Basílica del Salvador el diumenge d'inici de la Quaresma russa justificà la invasió perquè no és només una qüestió política, és molt, digué. És una guerra contra la promoció a Occident de models de vida pecaminosos contraris a la tradició cristiana, com per exemple el Dia de l'Orgull Gai.

Es vol imposar per la força uns pecats condemnats per la llei de Déu i, per tant, obligar les persones a negar Déu i la seva veritat. El que està passant avui dia en les relacions internacionals, no només té un significat polític. Estem parlant de quelcom diferent i de molta més importància que la política. Es tracta de la salvació humana, cap a on anirà la humanitat... Nosaltres serem fidels a la Paraula de Déu, serem fidels a la seva llei. Mai tolerarem els qui difuminen la línia entre la santedat i el pecat i, encara més, els qui promouen el pecat com a exemple o com un dels models del comportament humà.

En la segona resposta fou més directa al CME; és una carta de l'11 de març en la qual Kirill diu que:

aquest conflicte no ha començat avui. Crec fermament que els iniciadors no són els pobles de Rússia i Ucraïna, els quals provenen d'una sola font baptismal de Kíiv, estan units en una sola fe, amb sants i pregàries comunes, i comparteixen un destí històric comú... Aquest tràgic conflicte ha esdevingut una part de l'estratègia geopolítica a grans escala destinada a afeblir Rússia.

Els orígens de la confrontació, diu, estan en les relacions entre l'Est i Rússia. Als anys 90 Occident va prometre que Rússia no seria inquietada, però poc a poc han considerat Rússia com el seu enemic i la NATO ha anat encerclant a Rússia incorporant més i més països que formaven l'antiga URSS. La cosa més terrible, segons Ciril, és que fan servir Ucraïna com un arma llançívola i intenten «reeducar» els ucraïnesos en contra dels russos. Han provocat també un cisma, afegeix,

quan el Patriarca de Constantinoble ha reconegut l'autocefàlia de l'Església Ortodoxa Ucraïnesa que ara inclou bisbats que abans depenien de Patriarca de Moscou. El 2014 tingué lloc un conflicte armat a la regió del Donbass perquè la població va defensar el seu dret a parlar la llengua russa. Hi hagué centenars de víctimes que foren ignorades pel món occidental.

El 19 d'abril, la vigília d'entrar en la Setmana Santa, el Consell Mundial trameté una altra carta en la qual apel·la a raons de fe per commoure el Patriarca. «El dia de Pasqua», li diu, «sortireu fora de l'església per proclamar al cosmos sencer la resurrecció de Crist i que la pau del Senyor Ressuscitat no és només per un selectiu o grup especial de gent, sinó pel món mundial. Si us plau, interveu a fi de trobar una solució pacífica, dialogada. No podeu parar la guerra directament, però segur que la vostra veu seria escoltada i seguida».

La caiguda del comunisme en l'àrea d'influència soviètica obligà la majoria dels ortodoxos a ressituarse en un món nou i sovint sorgeixen actituds integristes i d'autoafirmació difícils de controlar. La seva crítica als valors i també contravalors d'Occident és constant. El febrer del 2022 Rússia envaí Ucraïna amb la benedicció del Patriarca Ciril I, que ho va considerar un alliberament i una manera de contrarestar l'Occident decadent i malèfic. Aquest posicionament de Moscou ha provocat que un bon nombre de diòcesis i parròquies no vulguin dependre més de Ciril I.

5.6. Canvi climàtic

Des de fa més de cinquanta anys que el Consell denuncia el perill que el canvi climàtic suposa per a la supervivència humana. Vaig assistir el 1979 a la trobada del Departament Església i Societat del CME al MIT de Boston, sobre «Fe, ciència i futur», on ja es van plantejar tots els grans reptes que hem anat veient que plantegen la ciència i la tecnologia actuals, especialment el canvi climàtic i l'escassetat de matèries primeres. El Consell no ha deixat de treballar sense pausa la greu crisi climàtica.¹²

A Karlsruhe es va insistir que s'acaba el temps per posar-hi remei i que les Esglésies han de posar en joc tota la seva força per canviar les mentalitats i fer un tomb ecològic. Ens hi va la vida de la humanitat. El planeta continuarà, però la humanitat, qui ho sap? Fe i Constitució, sempre atent al moment històric, fa dos anys va publicar una reflexió sobre *Cultivar i tenir cura. Una Teologia Ecumènica de la justícia per i dins de la Creació* amb la intenció de demostrar «com una resposta col·lectiva a la devastació ambiental del nostre temps es pot fonamentar en la fe cristiana en Déu creador, redemptor i santificador».¹³

El CME insisteix cada vegada més en allò que el papa Francesc proclama en la *Laudato sí'*: la interconnexió del nostre món, la seva varietat i els efectes de la mà humana, especialment el lligam entre ecologia i justícia.

Teològicament parlant, la visió de la 'oikoumene' afirma que la creació és un tot orgànic, interdependent, coherent i comprensiu, en contrast amb la dualista, antropocèntrica, androcèntrica i jeràrquica visió de la vida [...]. La justícia en i per la creació no es pot entendre separada de la atenció al complicat món de la ecologia,

l'economia i la identitat cultural. Recordem que quan sacrifiquem l'ecologia en favor dels guanys ecològics o del prestigi nacional o cultural, ho perdrem tot.¹⁴

En els primers temps de l'ecumenisme, la doctrina de la creació no va ser sempre un tema teològic central del moviment ecumènic. Es considerava que no era una matèria que dividís les Esglésies. Es posava més l'atenció a entendre Crist, l'Evangelí, la salvació, l'Església i la unitat visible de l'Església.

*Progressivament, en els recents decennis, hem sabut fonamentar una resposta a la crisi ecològica en una més gran consideració ecumènica de la creació, tant en el CME com en repetides i compartides conviccions teològiques, eclesiològiques i ecumèniques.*¹⁵

En un organisme on domina la visió protestant, no deixa de ser un canvi notable la consideració globalment positiva de la creació.

5.7. Pentecostals i carismàtics

El pentecostalisme és un fenomen que es va iniciar a finals del segle XIX als Estats Units d'Amèrica com un dels resultats dels moviments de «revifament religiós» de l'època, concretament en el si de les Esglésies metodistes, entre membres el moviment de santetat. Pròpiament parlant es tracta d'un amplíssim moviment de comunitats amb escassa estructura eclesiàstica. Pretenen experimentar una nova pentecosta, tal com la trobem al Llibre dels Fets. Els creients van començar a parlar amb llengües i ho interpretaren que havien estat batejats per l'Esperit Sant (Fets 1, 8; 2, 1-4).¹⁶ Pentecostals i carismàtics han entrat també a moltes Esglésies històriques, com són ara el metodistes, baptistes i catòlics. Durant els anys 70 i 80 del segle XX es donà una nova onada dels anomenats neopentecostals que renovaren l'ardor primer.

Hi ha doctrines molt diverses en aquest moviment, però en general es caracteritzen per una lectura literal de la Bíblia i l'acceptació de seva infal·libilitat. Refusen l'exegesi moderna i l'hermenèutica bíblica. El centre de la seva vida és l'Esperit Sant, de qui reben la conversió/baptisme en l'Esperit i que distribueix els seus dons i carismes com vol, fins i tot el do de curació de malalties. Uns es consideren seguidors de la Reforma, uns altres volen entroncar directament amb l'Església primitiva. Posen l'èmfasi en la santificació que prové de la conversió i l'alliberament del pecat. Afirment que només hi ha dos sagraments: el baptisme en l'Esperit i el Sopar del Senyor, memorial del sacrifici de Crist. Donen importància al paper del diable en la vida cristiana i la majoria són mil·lenaristes.

El seu creixement, avui dia, és exponencial. Un de cada quatre cristians és pentecostal. S'han estès molt a l'Àfrica i a l'Amèrica Llatina, especialment al Brasil. Els més radicals creuen en

¹⁴ Ibid., 14 i 6.

¹⁵ Ibid., 26.

¹⁶ Cf. ROBERTO DOMÍNGUEZ, *Pioneros de Pentecostés*, Miami-Madrid: Literatura evangélica, 1971; WALTER J. HOLLENWEGER, *Pentecostalism: Origins and Development Worldwide*, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997; ALLAN H. ANDERSON, *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004; STANLEY BURGESS i EDUARD VAN DER MAAS, *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement*, Zonderan, Grand Rapids (MI) 2002, revised and extended edition; STANLEY M. BURGESS (ed.), *Encyclopedia of the Pentecostal/Charismatic Christianity*, Nova York-Londres: Routledge-Francis & Taylor Group, 2006; *Pentecostal Movement and Charismatic Christianity. Approaches - Suggestion - Perspectives*, Leipzig: Evangelische Verlaganstalt GmbH, 2022.

¹² Cf. *Ecologia integral i supervivència*, Barcelona: Arquebisbat de Barcelona, 2020 (Edició castellana augmentada: *Ecología integral y supervivencia*, Madrid: PPC, 2021).

¹³ Ginebra: WCC Publications, 2020 (Faith and Order Paper N. 226, p. 26).

«l'Evangelí del progrés» que fa dependre la salut, la riquesa i la felicitat de la fe de cada individu perquè Déu ho ha establert així. Qui és pobre, malalt i infeliç és perquè li manca fe, és culpa d'ell mateix. Es evident que això porta a la passivitat social i a la manca absoluta de reivindicacions.¹⁷

5.8. Fòrum Cristià Global

A principis de la dècada dels 90, el Consell Ecumènic d'Esglésies (CMI) amb motiu de la celebració del 50è aniversari del Concili, va observar que només una part dels cristians estava plenament representada en aquesta estructura i que les esglésies cristianes del Sud, crescut extraordinàriament mentrestant, tenia relacions fredes –quan no indiferents– amb les esglésies tradicionals, i va convidar les esglésies participants a estudiar el problema.

El 1998 va haver-hi una reunió preparatòria al Chateau de Bossey, prop de Ginebra, amb 28 participants interns i externs al CMI en la qual es va decidir continuar l'intent a través d'un grup de delegats denominat Comitè Permanent.

El mateix any, el CMI, a la vuitena Assemblea General a Harare, va demanar la formació d'un fòrum d'esglésies cristianes i organitzacions ecumèniques amb una participació molt més àmplia que la representació formal del CMI. En els anys següents va oferir suport, personal i espais per propiciar el naixement i el creixement d'aquesta organització, amb l'objectiu de convidar evangèlics, pentecostals, esglésies independents i organitzacions ecumèniques i paraeclesials a un diàleg de coneixement mutu.

L'any 2000 es va dur a terme una segona reunió del Fòrum, en què es va decidir el nom Fòrum Cristià Global i es va decidir que el Comitè Permanent fos completament independent del CMI. Aquest comitè en els anys següents va preparar un text de referència indicant els objectius del Fòrum i va promoure reunions regionals a l'Àsia (2004), l'Àfrica (2005), Europa (2006) i l'Amèrica Llatina (2007).

El 2007 es celebrà a la 1a Trobada Mundial a Limuru, prop de Nairobi, Kenya, amb la participació de més de 230 delegats de més de 70 països distribuïts arreu del món. L'èxit també va estar lligat a la novetat metodològica de la trobada que, evitant discursos oficials, lectures acadèmiques i discussions teològiques, va privilegiar la narració d'experiències espirituals personals. Posteriorment es van celebrar altres reunions locals (Escandinàvia-Regió Bàltica, Amèrica Llatina, Àsia i Orient Mitjà).

La Segona Reunió Mundial es va celebrar el 2011 a Manado, Indonèsia, amb 304 participants de 81 països. Es va confirmar la pràctica vivencial d'intercanviar el relat de la pròpia conversió, però alhora hi va haver acord sobre la necessitat d'abordar els problemes contemporanis en un esperit de respecte mutu.

La Tercera Trobada Global es va dur a terme a Bogotà el 2018 i va comptar amb la presència de 251 representants religiosos de 55 països. La pandèmia de la COVID-19 va

interrompre les trobades. Està previst que la quarta se celebri a l'abril de 2024 a Accra (Ghana) amb el títol «El que el món ha de conèixer».

CONCLUSIÓ

Com hem anat indicant anteriorment, a XI Assemblea del CME a Karlsruhe té dues cares o es pot mirar des de dos angles diferents. L'Assemblea en si mateixa, durant els nou dies de setembre, i des del punt de vista de trobada va ser un magnífic esdeveniment d'amistat, confraternitat, pregària, d'animar a treballar en el camí ecumènic. Sí, tots vam gaudir de l'ambient. Però si es mira el treball del CME entre Busan (2013) i Karlsruhe (2022), l'Assemblea es va quedar curta, més perifèrica que centrada en l'essencial. Al llarg d'aquest treball hem intentat mostrar que en aquest nou anys s'ha treballat molt en els àmbits de la doctrina, de la moral, de la missió, etc. El que sorprèn és que el que realment ha avançat no es presenti, es discuteixi i es projecti cap al futur de la unitat visible.

Segur que ara es pot entendre millor el títol d'aquest article: «Quan el que es veu no és el més important».

¹⁷ Cf. Antoni MATABOSCH, «L'Evangelí de la prosperitat. Una ideologia el somni americà», *Societat plural i el repte de les religions*, Lleida: Pagès editors, 2020, pp. 111-108.

L'ARBRE DESARRELAT. ELS VINCLES ESTRONCATS ENTRE EUROPA I EL CRISTIANISME

Jordi Saura Matallana
jorsaura@barcelona.uned.es
Universidad Nacional de Educación a Distancia

RESUM: El present article pretén constatar fins a quin punt la cultura europea és hereva del cristianisme i en quin estat es troba aquesta vinculació en el context sociocultural actual marcat pel repudi o, fins i tot, la indiferència envers dita religió. Analitzem, a continuació, la petjada deixada per l'humanisme cristià en la construcció europea. Amb aquests objectius elaborem un exhaustiu estat de la qüestió sobre la identitat europea vinculada a la fe cristiana.

MOTS CLAU: Europa; Cristianisme; Església catòlica; Identitat cultural; Secularització; Postmodernitat; Unió Europea.

ABSTRACT: This article aims to verify to what extent European culture is the heir of Christianity and in what state this link is in the current socio-cultural context marked by the repudiation or even indifference towards this religion. Next, we analyse the footprint left by Christian humanism in European construction. With these objectives, we elaborate an exhaustive state of the question on European identity linked to the Christian faith.

KEYWORDS: Europe; Christianity; Catholic Church; Cultural Identity; Secularization; Postmodernity; European Union.

1. LES ARRELS DE LA CULTURA EUROPEA: ATENES, JERUSALEM I ROMA

Discorre durant tot el segle xx una llarga tradició intel·lectual, especialment fecunda en els àmbits de la filosofia i història, que coincideix a sostenir que la identitat d'Europa gravita sobre tres pilars: Atenes, Jerusalem i Roma. Cadascuna d'aquestes tres ciutats simbolitza el bressol de les civilitzacions greco-hel·lenística, judeo-cristiana i romana, respectivament. I és que, tot i que, com veurem, hi ha autors que emfasitzen més uns elements que d'altres, aquesta triada ha estat la més reeixida a l'hora de teoritzar les arrels de la cultura europea.

La participació de les dues primeres, a mode de binomi, ha suscitat el consens majoritari entre els estudiosos del tema fins al punt que Steiner (2005b) arribaria a dir que la història d'Europa no és més, en realitat, que la història d'Atenes i de Jerusalem sumades. La primera llegaria la filosofia, un tipus de pensament especulatiu que permetria deixar enrere el mite i

avançar envers el racionalisme, mentre que la segona faria prevaldre la idea que l'ésser humà es compon intrínsecament i de forma indissoluble de matèria i esperit. Fonamentalment devem la concurrència d'aquestes dues ciutats en la definició de la cultura europea a la teologia cristiana, la qual manllevarà elements procedents tant de la tradició greco-hel·lenística com de l'hebraica i els reformularà per tal de poder transitar des del monoteisme fins a la fe trinitària. En el camí per fer entenedora l'economia de la salvació, els teòlegs interpretaran que les respectives propostes antropològiques d'Atenes i de Jerusalem resulten antitètiques i que, només gràcies a la intervenció del cristianisme, ambdues poden assolir una relació harmoniosa i veritablement fructífera (Joan Pau II, 1998).

Efectivament, la fe en Crist ressuscitat va sorgir a la Palestina del segle i en un entorn hebreu i, posteriorment, va expandir-se a través de la conca mediterrània en un ambient fortament hel·lenitzat de manera que, per tal de resultar significatiu entre la població, en ambdós casos, el cristianisme hagué d'entomar el repte de dialogar amb la cultura local.¹ Amb aquesta finalitat, la revelació cristiana cercaria la seva raonabilitat² per mitjà del pensament greco-hel·lenístic, que li proporcionaria la consistència suficient per poder penetrar entre els gentils tal com mostren les epístoles paulines i els escrits patristics. A l'hora de confegir la seva Sagrada Escripura, els primers cristians prendrien com a punt de partida una Escripura preexistent, la Torà hebrea, atès que l'Antic Testament presenta moltes concomitàncies amb els textos del Pentateuc i pel fet que l'encarnació del Verb narrada als Evangelis del Nou Testament³ cobra veritable sentit en tant que ja hauria estat anunciada pels profetes d'Israel dos-mil anys abans d'esdevenir-se. Vet aquí com, enarborant la seva secundarietat envers el judaisme, Rémi Brague (2002) entreveu la voluntat del cristianisme de cercar prestigi i legitimitat.⁴

Veiem, doncs, com el llegat hebreu sura enmig de la cultura europea malgrat no que no era un fenomen ni propi ni exclusivament europeu en tant que també s'ha projectat envers l'Àsia i s'ha disseminat per diversos indrets del món a través de la diàspora que s'hi ha instal·lat en virtut de l'errança que ha caracteritzat el poble hebreu al llarg de la seva dilatada història. És innegable admetre, però, que l'impacte causat per l'herència hebrea en el context europeu ha estat major que en qualsevol altre latitud tot i que, sovint, ens ha arribat tamisada pel cristianisme (Brague, 2002). No és per casualitat que fem servir el compost *judeo-cristianisme*⁵ per referir-nos a l'herència cultural cristiana que originalment ha estat modelada pel judaisme.

¹ És per això que Ratzinger (2006) diu: «no debemos olvidar que el cristianismo, ya en el Nuevo Testamento, lleva en sí el fruto de toda una historia cultural, una historia de aceptación y de rechazo, de encuentro y transformación» (p. 63).

² La raonabilitat, però, té els seus límits com va recordar Joan Pau II (1998): «cal no oblidar que la revelació està plena de misteri. És veritat que amb tota la seva vida Jesús revela el rostre del Pare, ja que ha vingut a explicar els secrets de Déu; amb tot, el coneixement que nosaltres tenim d'aquest rostre es caracteritza per l'aspecte fragmentari i pel límit del nostre enteniment» (p. 20).

³ D'ara en endavant ens referirem a l'Antic Testament amb l'abreviatura AT i al Nou Testament amb NT.

⁴ Brague (2002) destaca que l'estructura bipartita de la Bíblia cristiana constitueix, en si mateixa, un fet excepcional en la història de les religions atès que no resulta gens habitual que el llibre sagrat d'una religió contingui, juxtaposat, el d'una altra anterior.

⁵ Sobre aquest mot compost, Brague (2002) diu «quina quantitat de problemes arriba a plantejar aquest guionet!» (p. 49) en referència al signe que uneix els mots judeo-cristianisme. A parer seu, caldria substituir-lo per la conjunció amb la finalitat de no restar especificat a cap de les dues religions. Cal parar atenció als detalls del llenguatge tenint en compte que, històricament, els jueus han estat assenyalats com el «poble deïcida» (Le Goff, 2003), cosa que justificaria durant segles que es desfermés un ferotge antisemitisme contra tots ells. Sobre el debat que concita aquesta problemàtica expressió, vegeu Vilanova (1999, pp. 145-146).

No obstant, serà el propi Brague (2002) qui restarà protagonisme a les dues ciutats esmentades quan gosi afegir-hi una tercera: «Europa no és únicament grega ni únicament hebraica, ni tan sols greco-hebraica. És també, i plenament, romana. "Atenes i Jerusalem", sí, però també Roma» (p. 32). De fet, molt sovint se subsumeix Roma dins d'expressions com ara civilització *greco-romana* o cultura *clàssica*, i se n'esvaeix així l'especificitat. Cal recordar que sobre aquesta gran civilització de l'Antiguitat pesen tota mena de prejudicis a causa, precisament, de la seva grandesa⁶ i també perquè ha perviscut al llarg dels segles el tòpic que els antics romans mai no van inventar res sinó que es van limitar a transmetre i/o copiar creacions alienes. El filòsof francès rebutja la fal·làcia d'aquest darrer argument: «Però això és molt. No han aportat res de nou respecte als dos pobles creadors, grec i hebreu. Però la novetat de la transmissió, sí que l'han aportada. I l'han aportada com a novetat. Han aportat com a nou el que era, per a ells, vell» (p. 37). L'autor afirma que això és possible perquè Roma no trenca amb el seu passat, sinó que el reformula, i mira de potenciar el llegat que rep a diferència d'altres civilitzacions coetànies i posteriors. Aquesta capacitat per apropiarse de les innovacions culturals alienes, a banda d'explicar, ni que sigui parcialment, el perquè del seu èxit com a civilització, posaria les bases d'una «cultura de la inclusió» que seria llegada a la posteritat i que, sota el seu criteri, justificaria la superioritat d'Europa respecte a d'altres civilitzacions del món –per exemple, l'Índia, la xinesa, la nipona o la islàmica– que durant segles o, fins i tot, mil·lennis, han resultat molt més impermeables a les ingerències externes.

El testimoni de Roma fou recollit pel cristianisme, la religió que aquesta civilització al capvespre va abraçar amb l'esperança que la cohesionés més del que havien estat capaços de fer-ho el reguitzell de déus que fornien el seu panteó pagà (Hirst, 2022). Aquesta religió, segons Brague (2002), també és portadora de l'actitud «romana» envers el passat a la qual abans al·ludíem atès que un dels seus trets més característics és, precisament, l'enorme capacitat d'imbricació en les cultures humanes, o el que és el mateix, de reconèixer allò virtuós que tenen i de ser capaç d'empeltar-s'hi amb decisió. La fe cristiana s'imbricarà amb tot allò que es posi al seu abast perquè aquesta és la seva naturalesa: *s'incultura* sempre. Tal com precisa Joseph Ratzinger (2006), aquesta religió no és una mera col·lecció d'idees trasplantables aquí o allà sinó que posseeix la seva pròpia fisonomia transcendent i, de manera anàloga, tampoc no podem considerar que la cultura sigui una mera formalitat de la qual pugui prescindir-se'n a plaer.⁷ De manera que ambdós, cristianisme i cultura, són subjectes que coexisteixen en una tensió recíproca.⁸

Aquesta facilitat per imbricar-se en tota cultura ha tingut conseqüències de llarg abast. I és que el passatge de la Pentecosta (Mc 16:17) en el qual Jesús va comminar els seus apòstols a propagar l'Evangelí fins a l'últim racó de la terra, escoltat una vegada i una altra enmig d'una societat cristiana, transcendiria els límits del cenacle i comprometria les empreses de tots els

batejats. Tant es va assumir el mandat evangèlic que les flotes llançades a solcar els oceans durant els segles xv i xvi a la recerca de noves rutes comercials tenien, també, entre els seus objectius prioritaris apropar a Déu les ànimes dels habitants de tots els territoris ignots amb els quals s'anaven topant en les seves travessies. D'aquesta manera, la manera de ser i d'estar en el món dels europeus va anar estenent-se arreu del planeta (Pikaza, 2006). I això posaria de manifest que la fe cristiana no hauria actuat únicament com a aglutinant de la identitat dels europeus sinó també com a impulsor dels seus valors per tot el món. De tal manera que, durant segles, «cristià» i «europeu» foren considerats termes equivalents.

Per la seva banda, Christopher Dawson (1991) i John Hirst (2022) afegeixen a l'equació un quart fundador de la cultura europea: els *bàrbars*.⁹ La historiografia del segle XIX va encapçalar l'enaltiment d'aquests pobles, a redós d'un Romanticisme que remarcava la contribució dels elements tribals, considerats l'embrió del geni nacional, en la gestió de la cultura europea, alhora que menystenia l'herència clàssica i la judeo-cristiana.¹⁰ L'historiador britànic defuig els raonaments més hiperbòlics i no dubta a admetre la superioritat cultural de Roma en relació amb aquelles tribus primitives però, malgrat tot, insisteix a destacar la col·laboració que van exercir en la construcció d'Europa atès que foren el «material humà» que va permetre forjar-la. Sota el seu criteri, els bàrbars no actuaren de forma passiva en relació a Roma sinó que constata l'existència d'influències recíproques, l'impacte de les quals, lluny de ser negatiu, va resultar enriquidor per a ambdós perquè a partir del segle VI s'assolís una fructífera hibridació cultural i racial arreu del continent.

No obstant, independentment que hagin estat tres o quatre els elements matriu de la cultura europea, del que no hi ha dubte és que s'ha anat conformant a través de l'establiment de processos dialògics.¹¹ Europa, en conseqüència, no seria únicament la síntesi dels actors esmentats sinó també la seva interacció secular, la qual, a voltes, es produirà de manera assossegada i, a voltes, també turbulenta. Però resultant fecunda, al capdavall (Morin, 2012).¹² L'il·luminisme exemplificaria com cap altre moviment cultural la fertilitat del litigi mantingut entre Atenes, Jerusalem i Roma.¹³ Aquesta dialògica ha actuat com a motor per al desenvolupament d'Europa en els àmbits espiritual i material, i en definitiva perquè, com destaca l'historiador australià

⁹ Mot utilitzat per grecs i romans, amb connotació negativa, que servia per denominar els estrangers, és a dir, tots aquells pobles que parlaven una llengua diferent del grec o del llatí, respectivament (Barceló i Hernández de la Fuente, 2017).

¹⁰ «Hasta el siglo XIX no se tuvo conciencia exacta de la importancia entonces de la contribución nacional a la civilización europea; entonces sobrevino una reacción avasalladora, y las nuevas tendencias del nacionalismo romántico condujeron entonces a los escritores a menospreciar los elementos latinos y clásicos que hay en nuestra cultura y a hacerlo derivar todo de la energía nativa del genio nacional. Tal es el espíritu que dominó a la escuela teutónica de los historiadores decimonónicos lo mismo en Alemania que en Inglaterra, a los escritores paneslavicos de la Europa oriental y a los que forman el renacer celta de Irlanda y en Francia» (Dawson, 1991, pp. 91-92).

¹¹ «El principio dialógico significa que dos o más "lógicas" diferentes se asocian en una unidad de manera compleja (complementaria, concurrente y antagónica) sin que la dualidad se pierda en la unidad» (Morin, 2012, p. 25).

¹² «Lo que forja la unidad de la cultura europea no es la síntesis judeo-cristiana-greco-romana, es el juego no solo complementario sino también concurrente y antagónico entre esas instancias, poseedoras cada una de ellas de su propia lógica: es, precisamente, su dialógica» (Morin, 2012, p. 25).

¹³ Així s'entén que Saéz (2019) digui que s'ha insistit massa en el caràcter antireligiós de la Il·lustració quan, en realitat, aquest moviment intel·lectual implicava una gran complexitat, incorporant expressions radicals i rupturistes però també d'altres més conservadores i continuistes vers un *Ancien Régime* basat en l'enaltiment de l'absolutisme, el respecte per la tradició heretada i el proselitisme religiós. Per la seva banda, Dawson (2020) contrasta la moderació de l'il·luminisme anglès amb l'atreviment del francès.

⁶ L'antiga Roma, en tant que subjecte imperial, va generar tanta animadversió entre els seus contemporanis que, segons Roca Barea (2020), es va traduir en una veritable campanya de desprestigi, que va reactivar-se amb el colonialisme vuitcentista, que ha deformat la seva imatge per a la posteritat.

⁷ «Sería un error no solo el abandono de la propia herencia cultural en favor de un cristianismo sin colorido humano concreto, sino también la desaparición de la propia fisonomía cultural de la fe dentro de la nueva cultura. Precisamente la tensión es fructífera, renueva la fe y sana la cultura» (Ratzinger, 2006, p. 63).

⁸ Un dels debats més encesos i decisius per al futur de la fe cristiana que es desenvolupen al si de l'Església primitiva fou si calia mantenir inalterat el llegat hebreu, adaptar-lo o bé esporgar-lo completament del cristianisme. Vegeu, Vilanova (1999).

John Hirst (2022), la cultura europea hagi estat l'única que s'ha imposat a les altres del món.¹⁴ Una supremacia que esdevindria incontestable al llarg del segle XIX, quan se n'universalitzarien la ciència, la tècnica i, fins i tot, l'estil de vida, però que aniria esllanguint-se fins a mitjans del segle següent, un fet que Ratzinger (2005), Reale (2005) i altres destacats autors relacionarien amb la decadència dels valors que sostenien la seva cosmovisió, una qüestió que reprendrem més endavant. És a causa de tot plegat que Dalmacio Negro (2021), a risc de mostrar-se massa etnocèntric, qualifica Europa de «civilització d'idees», la potència de les quals hauria beneficiat, sota el seu punt de vista, primerament, els europeus i, progressivament, tot el món, i resultà fonamental el concurs del cristianisme per galvanitzar-les i extrapolar-les arreu.

2. EL CRISTIANISME, FONAMENT AXIOLÒGIC DE LA CULTURA EUROPEA

La dinàmica dialògica en la qual, històricament, s'ha instal·lat la cultura europea ha permès entreveure en el cristianisme, gràcies a la seva idiosincràsia, l'element matriu que ha estat capaç de galvanitzar la resta de components. Raó per la qual, nombrosos autors –Joan Pau II (2003), Suárez Fernández (2004), Reale (2005), Weigel (2005), Dawson (2020), Negro (2021)– reconeixen a dita religió la capacitat d'haver aportat a Europa els valors axiològics que la defineixen,¹⁵ els quals emanen de la reflexió teològica que ha suscitat la Sagrada Escripura de la Bíblia de manera continuada al llarg dels segles. La fe de Crist es va convertir en la cosmovisió preponderant a l'Europa medieval –no endebades, l'historiador André Vauchez (1995, p. 17) la denominarà «civilització de la litúrgia»–, i va fer-ho superposant-se als bastiments de l'espiritualitat grega. El cristianisme aportaria una nova concepció de l'ésser humà respecte del cosmos, absolutament esperançada i transcendent: el pensament grec resultava més cosmocèntric que no pas antropocèntric incloent la *physis* a la seva comprensió de l'univers. En canvi, la fe cristiana, completant i perfeccionant el pensament bíblic, donaria un tomb radical a aquesta visió antropològica situant l'ésser humà en el nucli de la seva espiritualitat i reflexió teològica (Reale, 2005). La llista d'influències culturals que Europa ha heretat de la font bíblica és amplíssima, de manera que únicament en destacarem aquelles que han resultat més rellevants per al seu esdevenir històric:

– Concepte de «persona». Aquesta noció s'arrela a la Sagrada Escripura en tant que l'home hauria estat creat a «imatge i semblança de Déu» i el seu cos concebut com a «Temple de l'Esperit Sant» (Reale, 2005). En conseqüència, com s'expressa a l'epístola als Gàlates, per al Déu trinitari tant l'home com la dona són radicalment iguals en dignitat.¹⁶ Aquesta filiació divina permetria al teòleg, filòsof i jurista dominic Francisco de Vitoria (1483-1546) i als seus deixebles de l'Escola de Salamanca teoritzar el *Ius gentium* en el context dels grans

descobriments geogràfics del segle XVI, que esdevindria la base del Dret Internacional així com dels Drets Humans (Woods, 2010).

– Redempció universal. Com expressa Pau a les seves epístoles (1Co 15: 22; Rom 11:32), el sacrifici de Jesús fa possible la redempció de tothom sense excloure ningú. Des dels temps apostòlics, la seva Paraula es pregona arreu i s'empelta en tota cultura a la recerca del seu caràcter «adventual» (Ratzinger, 2006), el que fa del cristianisme una religió integradora, que aprecia l'heterogeneïtat cultural com posa de manifest el relat de la vinguda de l'Esperit Sant en la Pentecosta (Ac 2: 1-13).

– Noció d'història com a «vector». La Bíblia ha estat interpretada pels exegetes com una «història de salvació» protagonitzada pel poble d'Israel a l'AT i per l'Església de Crist en el NT (Von Balthasar, 1989). Aquesta estructura bipartita, confereix al conjunt de l'Escripura un sentit lineal¹⁷ que no poden revertir les freqüents infidelitats dels seus protagonistes gràcies al fet que els hebreus introduïren l'*Aliança* (Von Balthasar, 1989) i pel fet que, en continuïtat amb aquells, els cristians reblaren aquesta idea amb la *redempció* que suposa el sacrifici de Crist en tant que segona persona del misteri trinitari (Kasper, 2015). Un plantejament d'aquesta naturalesa trenca amb la lògica cíclica dels relats aborigen i mitològic lligats, respectivament, a la inexorabilitat de la natura i la implacabilitat del disseny diví. El progrés teleològic expressat a la Bíblia inspiraria la gestació de cosmovisions seculares en el curs de la història de les idees d'Occident –il·luminisme, positivisme, marxisme, psicoanàlisi, etc.–, les quals han anat disseminant-se arreu del món, tot i que, amb un èxit desigual (Gilson, 1965; Steiner, 2005a).

– Universalitat de la Llei. Els antics grecs reflexionaren, si més no sistemàticament, sobre la condició política dels habitants de la *polis* i per això exploraren formes de govern diverses. Tanmateix, mai dotaren d'unitat política a l'Hèl·lade, atès que sempre estigué caracteritzada per la fragmentació.¹⁸ Fou el judaisme qui a través del seu Decàleg (Ex 20: 2-17) llegaria a la posteritat la convicció que ha de prevaldre una llei d'abast universal que reguli la convivència entre persones, tot limitant les llibertats individuals per tal de garantir-ne la col·lectiva. El cristianisme conservaria els manaments hebreus tot i que situant sempre per damunt de tots ells la misericòrdia de Déu (Kasper, 2015). És innegable que el principi de sotmetiment a una llei divina ha inspirat en períodes històrics recents l'elaboració d'una arquitectura legislativa que concerneix el conjunt de ciutadans, tal com testimonien les cartes magnès que curullen els sistemes democràtics o, fins i tot, la Declaració Universal dels Drets Humans (Puig i Tàrrach, 1997).

– La llei per a l'home i no pas l'home per a la llei. «Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tot l'ànima i amb tot el pensament. Aquest manament és el més gran i el primer. El segon li és semblant: Estima els altres com a tu mateix. Tots els manaments de la llei i dels Profetes es fonamenten en aquests dos» (Mt 22: 37-40). Tenint en compte aquest ensenyament de Jesús, caldria que l'amor fratern predominés en les relacions humanes en lloc de fer-ho la mera observança de la llei.

¹⁴ «La civilización europea es especial porque es la única que se ha impuesto al resto del mundo. Lo hizo por medio de la conquista y la colonización, el poder económico y la fuerza de sus ideas, y porque tiene cosas que todo el mundo quiere tener. En la actualidad, cualquier país de la tierra usa los descubrimientos científicos y la tecnología que de ellos se deriva, pues la ciencia fue una invención europea» (Hirst, 2022, p. 11).

¹⁵ Negro (2021) ho afirma amb rotunditat: «prácticamente todas las ideas fundamentales que la configuran como una civilización son de origen cristiano o han sido reelaboradas, cernidas, tamizadas o adaptadas por el cristianismo» (p. 2) i «la cultura europea y occidental se ha constituido esencialmente por la acción del cristianismo al configurar un *ethos* específico» (p. 12).

¹⁶ «Ja no hi ha jueu ni grec, esclau ni lliure, home ni dona: tots sou un de sol en Jesucrist» (Ga 3:28). Aquest versicle és fonamental per posar de relleu el paper de la dona a l'Església inferint-se, conseqüentment, que també l'ha de tenir a la societat, quelcom revolucionari en un context hel·lènic misogin i androcèntric.

¹⁷ «La idea d'un esdevenir històric orientat: la idea d'una temporalitat radicalment no cíclica, amb un començament absolut (la Creació), i potser un final, és d'origen bíblic» (Brague, 2002, p. 57).

¹⁸ Existia una llengua i religió comunes, amb grans centres de culte panhel·lènic, que afavorien la noció d'una consciència unitària, però, segons Barceló i Hernández de la Fuente (2017): «con todo, la pertinencia a la *polis* constituía un sentimiento de comunidad reforzado también en el plano político» (p.44). Ambdós autors, reblen aquesta idea quan expliquen que l'ús de la contraposició entre grecs i no grecs –als que consideraven «bàrbars»– aflora a les Guerres Mèdiques (490 aC-449 aC) i no pas abans.

- Ètica transformadora. El cristianisme ha generat una ètica que cerca la coherència entre el coneixement i l'acció. Això és així perquè l'encarnació del Verb i el Regne predicat per Jesús, lluny de ser únicament objecte de memòria per les generacions successives de cristians, els interpel·len permanentment cadascun d'ells i el conjunt de l'Església per tal que tots plegats assumeixin el repte de comprometre's en la transformació de la societat segons l'Evangelí per començar a albirar, aquí i ara, les promeses de salvació que es completaran a la fi dels temps (Vilanova, 1992). S'alimenten d'aquesta mateixa esperança els diversos moviments utòpics de naturalesa immanent que s'han anat esglaonant al llarg de la història cultural d'Occident: l'humanisme renaixentista, el socialisme utòpic o el marxisme (Gilson, 1965; Steiner, 2005a). Cal destacar que en cap indret del món, forjat en un paradigma no cristià, s'han produït de manera endògena fenòmens ideològics similars als citats (Negro, 2021).

- Opció pels pobres i els oprimits. L'Evangelí de Jesús mostra de manera explícita la seva preocupació envers els pobres, els oprimits i, en definitiva, pels perdedors de la societat (Rodríguez de la Peña, 2021) a diferència dels antics grecs i romans que enaltien la figura de l'heroi en tots els ressorts de la seva cultura (Rodríguez de la Peña, 2022). Una predilecció pels desheretats que ja s'anticipa a diversos relats de l'AT però que esclata al NT, un fet que ha redundat en la creació d'infininitat d'institucions caritatives i assistencials.

- Racionalisme. L'acoblament entre la fe bíblica i la filosofia greco-hel·lenística habilita la recerca de Déu a través de la raó (Joan Pau II, 1998) i la raonabilitat del seu misteri possibilitaria l'avenç del coneixement, i a la fi, el de la ciència.¹⁹ La necessitat de fonamentar la doctrina avalaria la creació de les universitats i de tota mena d'institucions educatives.

- Dignificació del treball. La moral evangèlica trenca amb la concepció aristocràtica del paganisme, en la qual la jerarquia social reflectia les desigualtats naturals. La paràbola dels talents (Mt 14-30) revela com la virtut no resideix ja en els dons naturals sinó en el que hom és capaç de fer amb ells (Ferry i Jerphagnon, 2010).

- Divisió Església-Estat. «Doneu al Cèsar el que és del Cèsar, i a Déu el que és de Déu» (Mt 22:21) i «La meua reialesa no és d'aquest món» (Jn 18:36). Malgrat la claredat amb la qual s'expressen aquestes dues cites sobre la separació necessària que ha d'existir a la societat entre els àmbits civil i religiós (Pikaza, 2007), el cert és que, allà on s'ha implantat el cristianisme es reproduceix sempre un mateix patró: la religió interfereix en la política i viceversa (Duch, 2014). D'aquí que la Reforma protestant tractés d'evitar aquestes indesitjables intromissions circumscribint amb major claredat els terrenys de joc de l'una i de l'altra.²⁰ Cal admetre, tanmateix, a pesar de l'existència d'aquest conflicte irresolt, que la divisió Església-Estat no té parangó a cap altra religió «del Llibre».²¹

- Desenvolupament artístic. L'encarnació cristiana ha proporcionat arguments teològics que – després de superar un debat intens – han afavorit la proliferació d'una iconografia religiosa que ha repercutit, amb posterioritat, en un desenvolupament extraordinari de les arts plàstiques a Occident, el qual s'ha plasmat en la utilització de tota mena de llenguatges expressius (Steiner, 2001; Le Goff, 2003²²).

L'assumpció d'aquest conjunt d'idees originades o reelaborades pel cristianisme dona lloc a una determinada societat, que resulta substancialment diferent a d'altres que s'ordenen d'acord amb un paradigma religiós distint.

3. EUROPA COM A TRANSSUMPTA DE LA CRISTIANDAT MEDIEVAL

Els límits geogràfics d'Europa no estan clarament definits, una circumstància que ja es percep des de l'Antiguitat.²³ A la seva part occidental no hi ha dubte d'on estan situats, però a la meitat oriental no ho estan en absolut. És per això que fa la impressió que Europa és una mena de «península asiàtica» (Morin, 2012).²⁴ La insuficiència del criteri geogràfic per definir el que és europeu ens aboca a considerar que les fronteres d'Europa són bàsicament culturals (Brague, 2002). Seguint aquest fil conductor, caldria admetre que allò que veritablement ha vehiculat la seva identitat ha estat el cristianisme²⁵ fins al punt de produir-se una identificació entre les vores de la Cristiandat i les del continent europeu. Aquest mimetisme va gestar-se en el període medieval i perduraria incòmode fins ben entrat el «Segle de les Llums» (Le Goff, 2003; Suárez Fernández, 2004). Tant és així que, malgrat l'existència del mot grec *europa*²⁶ llest d'antuvi per designar al nostre continent, la seva utilització va quedar restringida als erudits i, durant més de mil anys, en lloc d'aquell es van fer servir sintagmes relatius a la fe cristiana com *Christianitas*, *Universitas christiana*, *Republica christiana* o *Comunitas christiana* per anomenar la realitat continguda entre els seus difusos límits geogràfics. Va caldre esperar fins al segle xv per tal que el terme «Europa» reaparegués en el llenguatge popular (Suárez Fernández, 2004) i va fer-ho per oposició a un Islam enardit aleshores pels turcs (Ratzinger, 2005). L'ús d'aquestes nomenclatures en tota mena d'àmbits de la societat no resulta intranscendent atès que tot tipus de llenguatge emprat –ara i abans– contribueix decisivament a crear representacions mentals significatives per a una col·lectivitat. És, precisament, el profund coneixement que té d'aquest context el que permet a Christopher Dawson (2020) afirmar que fou en el període de la Cristiandat medieval que Europa va prendre consciència de si mateixa com a comunitat de pobles amb valors i objectius espirituals compartits.²⁷

¹⁹ Tal com recorda Toulmin (2000), la noció de «ciència» prèvia a la Revolució científica del segle xvii no restava acotada a allò empíric sinó que també integrava coneixements de naturalesa metafísica.

²⁰ Dawson (2020) interpreta el dualisme entre la fe i les obres que introdueix Martí Luter en la teologia com el pas més decisiu per evitar «que los valores trascendentales y divinos del cristianismo se pusieran en peligro por su identificación o asociación con los valores humanos y relativos de la cultura» (p. 31).

²¹ Dawson (2020) interpreta el dualisme entre la fe i les obres que introdueix Martí Luter en la teologia com el pas més decisiu per evitar «que los valores trascendentales y divinos del cristianismo se pusieran en peligro por su identificación o asociación con los valores humanos y relativos de la cultura» (p. 31).

²² «El arte occidental, que otorga una posición central al hombre, a la figura humana, nace de esta elección» (Le Goff, 2003, p. 54).

²³ S'atribueix als grecs el fet d'haver estat els primers a reconèixer Europa com a subjecte geogràfic malgrat no saber-la delimitar amb precisió perquè la concebien com una realitat diferenciada de l'Hèl·lade. Vegeu Heròdot (1977).

²⁴ «Europa es una noción geográfica sin fronteras con Asia y una noción histórica de fronteras cambiantes» (Morin, 2012, p. 24).

²⁵ «Existe una Europa, evidentemente cristiana, con la sensación de compartir valores e intereses comunes» (Le Goff, 2003, p. 106).

²⁶ Tot i que l'origen de la seva etimologia resulta incert, el nom del nostre continent es vincula al mot grec *europa*, el qual podria traduir-se, literalment, com 'mirada bella' o 'ulls grans'. Totes dues expressions, de caràcter poètic, es refereixen a un personatge mitològic del relat del rapte d'Europa (Ovidi, 1994, pp. 93-95).

²⁷ «Solo podemos comprender a Europa, en su desarrollo histórico, por medio del estudio de la cultura cristiana, pues ella forma el centro de todo proceso y fue bajo el signo de la cristiandad que Europa tuvo por primera vez conciencia de sí misma en cuanto comunidad de pueblos poseedores de valores morales y objetivos espirituales compartidos» (Dawson, 2020, p. 47).

Apuntalaria aquesta identificació l'eclosió del monoteisme d'Al·là a la península Aràbiga durant la primera meitat del segle VII gràcies a la predicació del seu profeta Mahoma (ca. 570-632) a les tribus àrabs i la seva ràpida propagació en els segles següents de la mà dels califes a través de les terres d'Orient –Pròxim Orient i Àsia central– i d'Occident –nord d'Àfrica i península Ibèrica– (Mitre, 2018), el que va proporcionar a l'Europa cristiana un antagonista que l'acompanyaria durant més de mil anys. Com va establir Henri Pirenne (1959), la consolidació del domini islàmic a la riba sud de la Mediterrània va trencar la unitat cultural que prevalia des de l'època romana i va convertir aquest mar d'aparença lacustre en una «frontera líquida» que separaria dues cosmovisions rivals, l'islam i el cristianisme.²⁸ Tot i els matisos argüits per emfasitzar les porositats d'aquella frontera cercant així suavitzar els antagonismes, el cert és que, en essència, la tesi de l'historiador belga encara continua sent vàlida.²⁹ Tal com afirma Brague (2002): «una cultura es defineix en relació als pobles i als fenòmens que considera com a "altres". Cal procedir de la mateixa manera quant a Europa» (p. 20). És per això, doncs, que ha definit la seva identitat, en bona mesura, per oposició a un «altre» que ha estat identificat amb l'islam. Per això Jacques Le Goff (2003) s'alinejarà amb la tesi de Pirenne quan afirmi que Europa és producte de l'Imperi romà d'Occident i que, com a civilització, es construirà en un moviment oscil·lant que la durà des del Mediterrani fins a l'Europa septentrional.³⁰

Així s'entén que la lluita contra l'islam fos interpretada en els temps medievals com el preludi de la fi dels temps en tant que es considerava als sarraïns com a veritables instruments de l'Anticrist (Flori, 2010). Un dels indrets on va quallar més aquest discurs apocalíptic fou la península Ibèrica durant el període comprès entre els anys 722 i 1492, quan cristians i mahometans se'n disputaven el domini, i que coneixem sota el nom de «Reconquesta» (Guadalajara Medina, 2004).³¹ D'aquesta manera, a través dels segles, va anar calant en l'imaginari col·lectiu que l'islam amenaçava per igual el conjunt de la Cristiandat. Pesava aquesta convicció tant a les poblacions del litoral com a les de l'interior, a causa de la puixança d'uns otomans que el 1453 s'havien apoderat de la ciutat de Constantinoble convertint-la en la nova capital del seu Imperi. Aquella conquesta permetria als otomans congregar al seu entorn tota l'*umma* islàmica de tal manera que, des del Bòsfor, foren capaços de mantenir actives diverses línies d'expansió sobre Europa fins a les acaballes del segle XVII amb el ferm desig de fagocitar-la (Von Grunnebaum,

1992).³² El que justificaria que, en les seves hores més crítiques,³³ la Cristiandat forges aliances per fer-hi front. Resultarien clau en la seva conformació el lideratge de l'Església catòlica i, particularment, el que exerciria el pontífex romà (Pikaza, 2006).

També resulta significatiu que la reflexió sobre l'estatut moral de la guerra i el pacifisme no fes cap concessió a l'islam. Assumint que la violència és quelcom inherent a la condició humana, com a reflex de la seva contradictòria naturalesa (Rm 5:12 i ss), la teologia cristiana regularia la guerra no pas per acabar amb ella sinó a fi de limitar-la tant en el temps com en els efectes. Però, fins i tot en aquestes circumstàncies excepcionals, l'islam en resultava exclòs tal com ho posa de manifest l'abundant literatura irenista que va promoure l'humanisme renaixentista (Alvar Ezquerro, 2002). Això succeïa perquè es considerava aquesta religió com a quelcom aliè a l'*ecumene* cristiana i, en conseqüència, tota hostilitat era permesa contra els seguidors de Mahoma.³⁴ Desviant la violència cap a l'islam s'aconseguia, de retruc, mantenir pacificada la Cristiandat.³⁵

Amb el pas del temps, però, la Croada contra l'infidel va anar perdent l'atractiu entre les masses i el prestigi entre els sobirans que havia concitat en èpoques pretèrites en favor del pragmatisme en la praxi política. Malgrat que es tracta d'un concepte teoritzat per l'humanisme italià, Kissinger (2010) considera que la pionera a adonar-se que havia de prevaldre la *raison d'État* per sobre d'una lleialtat ancorada en la tradició o en vers qualsevol altra consideració de caire moral va ser la cort francesa en el marc de la pugna que mantindria amb els Habsburg durant els segles XVI i XVII per assolir l'hegemonia continental.

Tot i això, encara al segle XIX, la discrepància religiosa afloraria de nou quan les cancelleries europees dirimien «la qüestió d'Orient», o el que és el mateix, quan aquestes s'esmerçaren per liquidar el domini que, amb penes i treballs, els otomans, aleshores encara mantenien en àmplies regions dels Balcans i al Caucas. Així ho demostraria la Rússia tsarista quan iniciés unes accions militars contra els turcs que acabarien conduint a l'esclat de la Guerra de Crimea (1853-1856) sota el pretext que assetjaven les minories cristianes –*millets*– dels seus propis dominis i obstaculitzaven el pelegrinatge als «Sants Llocs» de Terra Santa. Com també ho palesaria el fet que cada pèrdua territorial dels turcs es saldés amb la deportació de milions de musulmans dels Balcans, Caucas i Crimea cap a Anatòlia (Veiga, 2019). Més enllà de consideracions de tipus geopolític, el que deixen en evidència ambdós episodis és que la presència dels turcs en terreny europeu era percebuda com una mena de «cos estrany» en base a una religió i cultura exògenes.

²⁸ «The cause of the break with the tradition of antiquity was the rapid and unexpected advance of Islam. The result of this advance was the final separation of East from West, and the end of the Mediterranean unity. Countries like Africa and Spain, which had always been parts of the Western community, gravitated henceforth in the orbit of Baghdad. In these countries another religion made its appearance, and an entirely different culture. The Western Mediterranean, having become a Muslim lake, was no longer the thoroughfare of commerce and thought which it had always been» (Pirenne, 1959, p. 284).

²⁹ El suggestiu plantejament de Pirenne (1959) ha estat recolzat per l'*École des Annales*, el corrent que més ha influenciat la historiografia medievalista, el que, en gran manera, ha eclipsat les objeccions sobre la disrupció que hauria representat l'expansió islàmica a la conca mediterrània. Vegeu-ne una bona síntesi a Mitre (2018).

³⁰ Segons Le Goff (2003): «ya no tiene sentido hablar de *mare nostrum* refiriéndose al Mediterráneo. Este se convierte en una frontera, mientras que la civilización, en unos pocos siglos, se va extendiendo hacia el Norte, mucho más allá de los límites romanos» (p. 106).

³¹ El que posaria de manifest que les comunitats ètnico-religioses que coexistien a la Península mantingueren una relació caracteritzada per la rivalitat i el conflicte i no pas per una convivència idíl·lica, el ressò de la qual ha arribat fins a nosaltres per mitjà dels viatgers europeus que van recalar a l'Espanya noucentista i que amb les seves romàntiques narracions van situar les bases del mite de les «tres cultures». Sobre aquest debat, vegeu Insua (2018).

³² La gesta de Mehmet II va atorgar-li un estatus superior a qualsevol dels seus avantpassats. El seu aparell propagandístic va convertir Constantinoble en la «Tercera Roma» –la pagana, la cristiana i, finalment, la musulmana– i el soldà en el nou emperador d'Orient i d'Occident. Aspirava a un imperi mundial que pretenia abraçar totes les terres euroasiàtiques situades entre els oceans Índic i Atlàntic. Les dificultats per dur-lo a terme, però, forçaren els successors de Mehmet II a rebaixar tan elevades expectatives. Vegeu Veiga (2019).

³³ Ens referim a l'aixecament dels setges turcs a la ciutat de Viena produïts en els anys 1529 i 1683 –sense comptar l'intent fallit de 1532 per part dels turcs–, així com a la batalla de Lepant lliurada contra la flota otomana el 1572 (Von Grunnebaum, 1992).

³⁴ Per comprendre adequadament la mentalitat de l'home medieval caldria fer un exercici d'empatia històrica perquè, com adverteix Suárez Fernández (2010), en aquell context, la tolerància es restringia a «aquello que se juzga malo o, al menos, indeseable. Por consiguiente, es un error creer que pudo haber en Europa, en siglos pasados, una especie de convivencia ejemplar entre religiones diversas» (p. 95).

³⁵ «Para expandir la paz en el interior, [la Iglesia] ha llevado la guerra al exterior» (Le Goff, 2003, p. 132).

4. LA GÈNESI TARDANA DEL PANEUROPEISME

S'ha repetit fins a la societat que el Sacre Imperi Romà ha estat el precursor de la construcció europea arribada fins als nostres dies.³⁶ I si bé cal admetre que fou capaç d'aplegar la major part de les terres d'Europa Occidental com no s'havia vist mai des dels temps del genuí l'Imperi romà –precisament perquè tractava d'èmul·lar-lo– tampoc és menys cert que aquell immens conjunt territorial fou considerat per tots aquells que cenyiren la diadema imperial fins a la seva desaparició el 1806 com el patrimoni de la seva pròpia nissaga. Així, tal com teoritzaria l'autor de *El Príncep*,³⁷ es comportava un sobirà de l'Antic Règim. És aquesta, doncs, la principal pedra amb què ensopega una tesi que, tot i no ser rodona, ha experimentat un llarg recorregut que l'ha dut a convertir-se en un veritable lloc comú quan es tracta la construcció europea.³⁸ Tal com hem vist en l'apartat anterior, Europa assoleix la cohesió a l'entorn de la fe cristiana molt abans de fer-ho políticament. Les referències a la unitat d'Europa prèvies al segle XIX són abundants però no passen de ser meres evocacions poètiques³⁹ o especulacions teològiques i filosòfiques;⁴⁰ en definitiva, quelcom vague i sense cap materialització factual. Els primers pronunciaments seriosos sobre la necessitat de crear uns «Estats Units d'Europa» no es van produir fins a mitjans del segle XIX. Aquesta construcció, que tractava d'imitar per una via pacífica el procés que havia dut les tretze colònies britàniques de Nord-Amèrica a esdevenir els Estats Units d'Amèrica, va ser defensada per l'escriptor i diputat francès Victor Hugo (1802-1885), de manera especialment abrandada, en el discurs d'obertura del Congrés de la Pau celebrat a París el 21 d'agost de 1849. Hugo estava convençut que el paneuropeisme era l'únic camí que podia garantir la pau entre el seu país i la veïna Alemanya. Però l'escriptor investit de diputat nacional, com a bon romàntic, nedava a contracorrent amb aquella trencadora proposta perquè l'Estat-nació a mitjans del segle XIX gaudia d'un enorme reconeixement, de manera que la seva idea fou considerada poc més que una ocurrència.

Però seria, precisament, la rivalitat entre els Estats-nació europeus, amb Alemanya i França al capdavant, la causa que va precipitar el continent cap a una conflagració de conseqüències insospitades fins aleshores. La «Gran Guerra» (1914-1918) va deixar un balanç destructiu sense precedents en la història de la humanitat: Henry Kissinger (2010) estima que van perdre la vida uns 20 milions de persones. És per això que la crida en favor de la unitat va tornar a alçar-se als anys vint i trenta quan es veié la necessitat d'articular mecanismes d'interlocució que evitessin l'esclat d'una segona guerra mundial. En aquest context, el comte Richard von Coudenhove-Kalergi (1894-1972) impulsaria la fundació del moviment paneuropeu l'any 1926. Els escrits de l'aristòcrata van influir enormement en Aristide Briand (1862-1932), un dels polítics més actius del període d'entreguerres en la recerca de fórmules de distensió i cooperació internacional, impulsant-lo a exposar a través d'un discurs pronunciat el 7 de setembre de 1929 davant

l'Assemblea de la Societat de Nacions la proposta de construir una Europa unida políticament. Segons el seu criteri, aquesta era l'única forma d'evitar que Alemanya i França tornessin a enfrontar-se en un conflicte bèl·lic i per això creia que calia avançar vers un model federal basat en la solidaritat, la prosperitat econòmica i la cooperació política. Les seves propostes van ser molt ben acollides entre la intel·lectualitat del continent, especialment per una Alemanya que patia els efectes de les sancions imposades pel Tractat de Versalles (1919), però no va saldar-se amb cap avenç significatiu. Les cancelleries europees van rebre amb fredor el projecte d'Aristide Briand, començant pel Quai d'Orsay, que va fer tot el possible per boicotejar-lo. L'Europa dels anys trenta, caracteritzada per l'ascens dels règims totalitaris, no era el millor moment perquè fructifiquessin iniciatives sobre el disseny polític del continent tan agosarades com aquella. L'escalada de la tensió internacional que va comportar l'ascens al poder d'Alemanya el març de 1933 del Nacionalsocialisme, va fer guardar al calaix el memoràndum de l'estadista francès i va situar novament les qüestions de seguretat i defensa al centre del debat europeu. En aquesta mateixa clau cal interpretar les manifestacions de Winston Churchill en favor de la creació d'un Consell d'Europa que servís per dirimir els conflictes diplomàtics abans que es traslladessin al camp de batalla, una proposta que també es mostrà infructuosa (Tamames, 1994).

Veiem, doncs, com l'esforç d'aquells primers europeistes no va comptar ni amb la complicitat de la classe dirigent dels seus països ni tampoc van viure en un context propici per a la materialització dels seus ideals, amb una Europa convulsa com ho estava per les conseqüències de la Primera Guerra Mundial, la crisi econòmica derivada del crack del 29, el temor a l'expansió del bolxevisme i la proliferació del feixisme. Tot plegat va convertir el paneuropeisme en un somni allunyat de la *Realpolitik* que va caldre ajornar perquè Europa i el món sencer es van precipitar cap a la Segona Guerra Mundial (1939-1945). En el transcurs de la nova conflagració mundial, els diferents moviments de resistència sorgits als països ocupats per l'Alemanya nazi i els seus aliats es recolzaren mútuament en el convenciment que lluitaven contra un enemic comú, el Totalitarisme, el qual representava la barbàrie en contraposició a l'humanisme, l'essència de la cultura europea.⁴¹

Així s'explica que el 1941, en plena guerra mundial, veié la llum el Manifest de Ventoténe a favor d'una Europa federal elaborat per Altiero Spinelli (1907-1986), Ernesto Rossi (1897-1967) i Eugenio Colorni (1909-1944) mentre patien captiveri en una petita illa del mar Tirrè per haver-se oposat al règim de Mussolini. El contingut del Manifest publicat el 1944 va donar impuls a la creació el 1943 a Milà del Moviment Federalista Europeu i, a continuació, el 1948, com a resultat de la suma d'una xarxa d'organitzacions paneuropees, del Moviment Europeu. Uns esforços que van preparar el camí per a la creació el 1949 del Consell d'Europa, la primera institució que, malgrat que tenia un caràcter consultiu, buscava sinèrgies entre països europeus a partir del respecte a la democràcia i als Drets Humans (Tamames, 1994).

Com veiem, un cop finalitzada la contesa al Vell Continent el 8 de maig de 1945 tornarien a invocar-se els genuïns ideals paneuropeus amb l'esperança de trencar definitivament la dinàmica d'enfrontaments fratricides a la qual semblava estar condemnat el continent i poder així restaurar aquella Europa ideal que Stefan Zweig (2001) evocava ple de melangia des del seu exili brasiler com «la nostra santa pàtria, bressol i Partenó de la nostra cultura occidental».

³⁶ Enrique Barón (1995), Martí Bonet (2000), Fernández Álvarez (2010), entre d'altres, sostenen aquesta tesi.

³⁷ Maquiavel (1999, pp. 6-7) estableix que el primer deure que ha de complir un governant és *conservar* el llegat heretat per tal de transmetre'l al seu successor de la manera més íntegra possible.

³⁸ Martí Bonet (2000, p. 275) titula el cap. 19 de la següent manera: «Data de naixement d'Europa: nit de Nadal, any 800». Fernández Álvarez (2010, p. 83) qualifica Carles V de «paladín de una Europa unida».

³⁹ Ludovico Ariosto (1474-1533) pregonaria a través del poema *Orlando furioso* (1516) que la Cristiandat havia d'estar regida per un únic sobirà en al·lusió a l'imperi de Carles V (Fernández Álvarez, 2010).

⁴⁰ Citem dos exemples: la teocràcia papal, vigent fins al segle XIII, va establir la supremacia del bisbe de Roma sobre tota la Cristiandat (Mitre, 2018). L'il·luminisme va formular diversos plans d'unió continental, el més cèlebre és l'ideat per Immanuel Kant (1724-1804) a través l'obra *La pau perpetua* (1795) on advoca per la creació d'una federació d'estats europeus com a única solució per preservar la pau.

⁴¹ Així ho expressava Stefan Zweig (2001): «És difícil de despendre's en poques setmanes de trenta o quaranta anys de fe íntima en el món. Acorats en les nostres idees del dret, creïem que l'existència d'una consciència alemanya, europea, mundial, i estàvem convençuts que hi havia una mesura a la inhumanitat que s'exhauria d'una vegada per totes en presència de la humanitat» (p. 446).

5. L'HUMANISME CRISTIÀ EN ELS INICIS DE LA CONSTRUCCIÓ EUROPEA

Amb el desig de refer-se dels estralls causats per la Segona Guerra Mundial i recuperar les seves economies, França, República Federal d'Alemanya, Itàlia, Holanda, Bèlgica i Luxemburg van desenvolupar el 1950 dos projectes de cooperació econòmica: la CECA (Comunitat Europea del Carbó i de l'Acer) i l'EURATOM (Comunitat Europea de l'Energia Atòmica), que resultaven rellevants però no fins al punt de permetre intuir que, poc temps després, haurien constituït la primera pedra de la construcció europea (Tamames, 1994). Però així va ser: el 25 de març de 1957 a la ciutat de Roma rubricaren els tres Tractats de les Comunitats Europees: CECA, l'EURATOM i CEE (Comunitat Econòmica Europea). Tot i tractar-se de tres tractats diferents, van ser subsumits en l'expressió «Tractat de Roma» pel seu comú caràcter constitutiu.

Erigir aquella arquitectura transnacional va implicar el treball conjunt de persones amb una gran competència tècnica i capacitat de treballar en equip però, sobretot, va comptar amb mandataris dotats d'un gran lideratge moral. Els seus principals impulsors van ser: el franco-alemany Robert Schuman (1886-1963), l'alemany Konrad Adenauer (1876-1967), el francès Jean Monnet (1888-1979) i l'italo-triestí Alcide De Gasperi (1881-1954). La transcendència de les seves aportacions els ha valgut el qualificatiu de «pares d'Europa» –una nomenclatura amb un ressò de la que serveix per designar els autors patrístics– en vista que tots quatre posaren el seu cabal intel·lectual i el seu prestigi polític al servei d'un projecte que, per a la majoria d'europes, no significava res més que una entelèquia. El que fa encara més meritori el seu lideratge, doncs, van persuadir els seus compatriotes sobre la conveniència de sumar-se al projecte, atès que havia de ser ratificat pels parlaments dels països signants. En aquest procés va resultar clau la participació d'un component ideològic vingut a menys en els nostres dies: l'*humanisme cristià*. Aquells mandataris empatitzaven amb aquesta ideologia filla de l'Evangelí, la qual estava al cor de la Democràcia cristiana, la família política a la qual pertanyien la major part i que en els anys de postguerra es trobava en ple auge als països democràtics del continent, on disputaven –i sovint guanyaven– les eleccions a comunistes i socialdemòcrates.

Animava a aquells estadistes un compromís ètic cap al conjunt dels europeus als qui desitjaven apropar i agermanar.⁴² Coincidien a construir una «política de concert» que busqués la trobada amb l'altre superant així els límits de la pròpia nació sota la convicció que no n'hi havia cap per sobre d'una altra. No en renegaven pas però, com recorda Ratzinger (2005), sí que reconeixien la preeminència d'una identitat comuna arrelada en l'Evangelí en el qual es fonien i confonien els interessos de cadascun dels seus països:

No hay ninguna duda de que los padres fundadores de la unificación europea consideraban la herencia cristiana como el núcleo de esta identidad histórica, naturalmente no en formas confesionales; pero lo que es común a todos los cristianos parecía, de todos modos, reconocible por encima de las fronteras confesionales como fuerza unificadora de la actuación en el mundo. Ni siquiera parecía incompatible con los grandes ideales morales de la Ilustración. (p. 36)

Els pares d'Europa encara païen el desastre que havia significat la Segona Guerra Mundial, i tenint en compte que tots n'havien estat testimonis, estaven determinats a evitar que mai més cap generació d'europes tornés a viure una tragèdia com aquella. Es comprèn així la seva

desconfiança cap a l'exaltació dels sentiments nacionals. De Gasperi lamentava que la nació hagués estat «sacralitzada» –en al·lusió als totalitarismes– quan només la fe religiosa mereix aquest qualificatiu (Muñoz Martínez, 2012). L'esforç per oblidar tanta rancúnia acumulada envers l'enemic es fonamenta en l'*àgape* evangèlic:

Hemos aquí otra vez ante la ley cristiana de una noble y humilde fraternidad. Paradójicamente nos podría sorprender si no fuéramos cristianos –quizá inconscientemente– tendemos la mano a nuestros enemigos de ayer no solamente para perdonar sino para construir conjuntamente la Europa del mañana. (Schuman, 2006, p. 35)

Efectivament, calia mirar enrere per aprendre de la història i no incórrer en els mateixos errors, però no pas per atiar greuges del passat atès que això només servia per mantenir obertes unes ferides que calia tancar definitivament. Per això els pares d'Europa situaren en el centre de la seva activitat política la *persona* i les seves circumstàncies imbuïts com estaven pels principis del Personalisme –el corrent filosòfic desenvolupat en les coordenades de l'humanisme cristià que havien teoritzat Jacques Maritain, Emmanuel Mounier i Romano Guardini, entre d'altres autors (Muñoz Martínez, 2012)–, a diferència dels règims d'inspiració marxista ubicats darrere del «Teló d'Acer» que es focalitzaven en la massa informe del proletariat. Aquells estadistes tenien molt clar que l'Europa que estaven construït transcendia les estructures materials i trobava el seu fonament en l'Evangelí:

La democracia debe su existencia al cristianismo. Nació el día en que el hombre fue llamado a realizar en su vida temporal la dignidad de la persona humana, en su libertad individual, en el respeto de los derechos de cada cual y por la práctica del amor fraterno con respeto a todos, Nunca, antes de Cristo, estas ideas habían sido formuladas. La democracia está así unida al cristianismo doctrinalmente y cronológicamente. Con él ha tomado cuerpo, por etapas, con largos titubeos, a veces a costa de errores y de recaídas en la barbarie. (Schuman, 2006, p. 42)

S'entén així que l'Església catòlica donés suport a la construcció europea des de les beceroles. Si bé aquelles primigènies estructures no s'apartaven del principi de la divisió Església-Estat, tanmateix, com mostra el tarannà de les següents paraules expressades per Robert Schuman (2006, pp. 44-45), en aquella Europa de postguerra existia prou empatia per trobar espais de col·laboració en la vida pública:

El cristianismo no por ello debe estar enfeudado en un régimen político, ni ser identificado con ninguna forma política cualquiera de gobierno, aunque sea democrática. En este punto, igual que en otros, hay que distinguir el terreno del César y el de Dios. Estos dos poderes tienen cada uno sus responsabilidades propias. La Iglesia debe velar por el respeto de la ley natural y de las verdades reveladas. La tarea del hombre político responsable consiste en conciliar, en una síntesis a veces delicada pero necesaria, estos dos órdenes de consideración, el espiritual y el profano.

A més, cal tenir present, que tres dels quatre fundadors –Schuman, Adenauer i De Gasperi– posseïen profundes conviccions cristianes. Fins i tot, als anys noranta, la Congregació per les Causes dels Sants va obrir processos de canonització en favor de l'italià i del francès.⁴³ Els pontífexs contemporanis han lloat la tasca realitzada pels pares d'Europa, assenyalant-los com el model a seguir pels laics que tenen vocació de servei públic, que creuen en la moralització de la política i, en conseqüència, que volen donar testimoni de la seva fe a través de les institucions comunitàries:

⁴² «Nos sentimos solidarios los unos con los otros en la preservación de la paz, en la defensa de la justicia y de la dignidad humana» (Schuman, 2006, p. 34).

⁴³ Per aquest motiu, tant Schuman com De Gasperi van ser declarats «Venerables Servents de Déu» el 1990 i el 1993, respectivament.

Sembra particolarmente urgente e necessario suscitare e sostenere precise vocazioni a servizio del bene comune: persone che, sull'esempio e con lo stile di quanti sono stati chiamati «padri dell'Europa», sappiano essere artefici della società europea del domani, fondandola sulle basi solide dello spirito. (Sinodo dei Vescovi, 1999)

No hauria de sorprendre, doncs, que aquest ideari s'acabés plasmant en els símbols triats per representar al conjunt dels europeus. Per començar, l'elecció de la capital d'Itàlia per celebrar l'acte oficial de fundació no va ser pas casual. La «ciutat eterna», en altre temps, *caput mundi*, condensa una enorme càrrega simbòlica que no es va voler desapropiar. Signant-se a Roma, es buscava unir el jove projecte europeu al gloriós passat de la civilització romana alhora que –atès que en el passat havia constituït la síntesi entre el paganisme i el cristianisme– també remetia a la no menys estimulante idea que diversos pobles units en la diversitat guarden una herència comuna que els projecta cap al futur. L'espai on els caps d'Estat i de govern estamparen la seva signatura va ser el Palau del Quirinal, seu de la presidència italiana i antiga residència estival dels papes fins a la unificació italiana.

A continuació, cal fixar-se en la bandera amb dotze estrelles daurades sobre fons blau que llueix a la seu de les institucions comunitàries així com dels Estats membres, la qual segons Vittorio Messori (2007) s'inspira en el llibre de l'Apocalipsi: «Llavors aparegué al cel un gran senyal prodigiós: una dona que tenia el sol per vestit, amb la lluna sota els peus, i duia al cap una corona de dotze estrelles» (Ap 12:1). Si parem atenció al significat dels elements que apareixen en aquest passatge, ens adonarem de la vinculació: la disposició de les estrelles en forma de cercle al·ludeix a la perfecció de Déu. El número dotze, múltiple de sis, representa perfecció i plenitud. El text correspon a la lectura litúrgica del 15 d'agost, dia en que l'Església catòlica celebra la festivitat de l'Assumpció de la Mare de Déu.⁴⁴ Però les ressonàncies marianes no acaben aquí. L'ensenyament europeu fou aprovada en un dia igualment significatiu per als catòlics: el 8 de desembre de 1955, data que coincidia amb la festa de la Immaculada Concepció.⁴⁵

En el mateix sentit, cal recordar que l'acte de reconciliació francoalemany més significatiu durant la postguerra es va materialitzar el 18 de juliol de 1962 en una eucaristia celebrada a la Catedral de Reims, en la qual combregaren i s'estrenyeren les mans com a signe de pau el president francès, el general Charles de Gaulle, i el canceller de la República Federal Alemanya, Konrad Adenauer.

També resulta molt revelador que el Premi Internacional Carlemany creat el 1950 i concedit anualment per l'Ajuntament de la ciutat alemanya d'Aquisgrà amb la finalitat de premiar aquelles personalitats que han destacat per les seves aportacions a l'europeisme dugui el nom del fundador del Sacre Imperi Romà, que, com ja hem referit a l'apartat 4, encara avui és considerat per a molts com l'embrió de la unitat política europea a l'entorn del cristianisme.

⁴⁴ L'autor del disseny fou Arsène Heitz (1908-1989), fervent catòlic, va inspirar-se en el disseny de la coneguda medalla de «la Miraculosa» que sempre duia penjada al coll i la qual porta gravada la imatge de la Verge segons el text Ap 12, 1 (Messori, 2007, pp. 82-89).

⁴⁵ La simbologia de l'ensenyament europeu sempre ha estat polèmica malgrat que A. Heitz va explicar el seu simbolisme abans de traspasar. Tamames (1994) deixa clar que la corona d'estrelles no es refereix als dotze països que de 1986 fins a 1995 van conformar la CEE desacreditant així l'analogia amb les cinquanta estrelles que representen els Estats que formen els Estats Units d'Amèrica. Tot i això, l'autor tampoc vincula l'origen de la corona al text de l'Apocalipsi (p. 62). Per la seva banda, el web oficial de la UE (s.d.) evita qualsevol referència religiosa limitant-se a dir: «la bandera està formada per 12 estrelles amarilles dispuestas en círculo sobre fondo azul. Las estrellas representan los ideales de unidad, solidaridad y armonía entre los pueblos de Europa» si bé insisteix que «el número de estrellas no tiene nada que ver con el número de países de la UE, aunque el círculo sí es un símbolo de la unidad».

Aquest certamen ha brindat l'oportunitat a molts cristians per donar testimoni de la seva fe, com va succeir amb Roger Schütz, el fundador de la comunitat ecumènica de Taizé, el 1989, amb Joan Pau II, el 2004, i més recentment, el 2016, amb el papa Francesc. No podem deixar de citar el programa de Beques Erasmus (European Region Action Scheme for the Mobility of University Students) que des de 1987 facilita la mobilitat als estudiants i als docents universitaris en el marc de l'espai europeu d'educació. L'acrònim que li dona nom evoca el filòsof i teòleg Erasme de Rotterdam (1466-1536), l'autor del cèlebre *Enchiridion militis christiani*, publicat el 1501, i per això considerat el màxim representant de l'humanisme espiritual. Per últim, tampoc no podem oblidar que aquell mateix any el Consell d'Europa va distingir els Camins de Sant Jaume com a «itinerari cultural europeu» recordant que, més enllà del seu interès paisatgístic i turístic, d'antuvi s'han revelat com un destacat factor d'unitat europea.

6. VIGÈNCIA DEL LLEGAT CRISTIÀ A L'EUROPA ACTUAL

Com hem exposat al llarg del nostre treball, el cristianisme és qui ha dotat Europa dels valors que fonamenten la seva identitat, un fet que s'hauria produït per osmosi amb altres elements culturals. Per això també és qui, històricament, ha estat en millors condicions per vertebrar-la així com qui ha estat l'artífex de la construcció europea a través de l'humanisme cristià. Però, malgrat l'existència d'aquest valuós llegat, el cert és que l'actual Unió Europea⁴⁶ s'ha desvinculat dels valors arrelats en l'Escriptura bíblica que la van gestar.

La Democràcia cristiana que va aixecar el projecte paneuropeu de les runes de la Segona Guerra Mundial a partir del reconeixement d'una identitat cristiana comuna ha perdut l'empenta d'aleshores pel desgast del seu propi discurs així com per l'aparició de rivals polítics amb propostes que sedueixen més l'electorat. L'actual correlació de forces a l'Eurocambra es mostra completament refractària als valors cristians, entre d'altres qüestions perquè avui el projecte europeu pivota al voltant de l'economia fins al punt que aquesta, com assenyala Ratzinger (2005, p. 37): «se ha vuelto cada vez más determinante; más aún, casi exclusivamente determinante».⁴⁷ No és agosarat afirmar, doncs, que s'ha traït la voluntat dels pares d'Europa i s'ha esdevingut allò que, precisament, més tractaven d'evitar: que la construcció europea es convertís en un mer projecte de caràcter econòmic i financer.⁴⁸

No obstant això, més enllà de conjuntures polítiques passatgeres, cal assenyalar que aquest canvi de rumb es deu a causes més profundes, les quals, en gran manera remetent a l'intens procés de descristianització que des de fa temps pateix Europa (Duch, 2007; Vattimo, 2010; Bauman, 2013). La constatació que una gran part dels seus ciutadans han girat l'esquena a Déu, lògicament, també afecta a les estructures juridicopolítiques que els governen des de Brussel·les. Només així pot entendre's l'omissió de les arrels cristianes de la cultura europea

⁴⁶ A partir d'ara ens referirem a la Unió Europea amb l'abreviatura UE.

⁴⁷ Ratzinger (2005) ho exemplifica així: «la moneda común europea es la expresión más clara de esta orientación de la empresa de unificación europea: Europa se presenta como una unidad económica y monetaria que, como tal, participa en la formación de la historia y reclama su espacio propio» (p. 37).

⁴⁸ «Este conjunto ni podrá ni deberá quedarse solo en una empresa económica y técnica; necesita un alma, la conciencia de sus afinidades históricas y de su responsabilidad presente y futura, una voluntad política al servicio de un mismo ideal humano» (Schuman, 2006, p. 53).

efectuada en el pròleg de la mal anomenada «Constitució Europea» que hauria d'haver-se aprovat el 2004 però que –després de dos anys de reflexió forçada per la negativa de França i els Països Baixos– va acabar-ho fent el 13 de desembre de 2007 mitjançant el Tractat de Lisboa.⁴⁹ Els seus redactors van materialitzar un exercici de cinisme sense precedents: silenciant els mil-cinc-cents anys de cultura cristiana perpetraren una autonegació civilitzadora (Contreras Pélaez, 2011) del tot inconcebible a cap altre indret del món. Per això, vist retrospectivament, cal admetre que aquells anys de postguerra van significar el cant del cigne de la consciència europea vinculada al cristianisme. Els valors materialistes del capitalisme –individualisme, hedonisme, consumisme, utilitarisme, etc.–, frontalment oposats als que emanen de l'Evangeli, van anar inoculant-se a l'Europa occidental en els anys seixanta i setanta al mateix ritme que aquesta experimentava la seva recuperació econòmica, un fet que no va fer més que consolidar-se amb la revolució postmoderna que va suposar el Maig del 68.⁵⁰ Aquest ambient propicia l'avenç de la secularització, sobretot, als països del centre i l'oest del continent (Duch, 2007; Vattimo, 2010), mentre que aquest fenomen sociològic resulta menys palpable a la seva meitat oriental i a Rússia pel rebrot de la fe que va produir-se arran de l'enderrocament dels règims comunistes als anys noranta del segle passat.⁵¹

Un altre indicatiu que evidencia la ruptura de la UE amb el cristianisme és que s'hagi plantejat en diverses ocasions la possibilitat d'ampliar-la més enllà de les fronteres de la geografia europea, assumint l'entrada de països d'escassa tradició cristiana com seria el cas, per exemple, de Turquia o l'Azerbaidjan. Tot indica que si resultés beneficiós des d'una perspectiva econòmica i les condicions geopolítiques ho permetessin, la llunyania geogràfica i cultural d'aquests o altres potencials membres respecte d'Europa no constituïria cap obstacle i se'n faria efectiva la integració.⁵² Una eventualitat del tot impensable quan va iniciar-se la construcció europea però que, en el moment present, resultaria plausible, ja que, com recordaria Ulrich Beck (2003), la UE no és pas un «club cristià» sinó la unió heterogènia d'un conjunt d'Estats democràtics.⁵³ El raonament del sociòleg alemany troba la seva versemblança en el fet que la fesomia del nostre

continent hagi canviat sensiblement des que va començar el procés d'integració fins als nostres dies. Efectivament, l'Europa dels anys cinquanta era monocultural i d'arrel cristiana –malgrat la divisió confessional que, històricament, ha sofert aquesta religió– mentre que la d'avui és multicultural i plurireligiosa com a resultat de la globalització encara que, sobretot, de la recepció de fluxos migratoris atrets pel seu exitós model social.⁵⁴ Aquesta situació aboca les confessions cristianes a experimentar un procés de jivarització que converteix la seva visió antropològica en una més de les opcions que forneixen el variat ventall de possibilitats ideològiques que caracteritzen una societat oberta com l'europea (Duch, 2007; Vattimo, 2010). Per contra, l'islam es mostra robust⁵⁵ gràcies a les nombroses adhesions que concita no només entre els nous nadius sinó també entre nombrosos conversos (Caldwell, 2010). Caldria sumar a aquest panorama les espiritualitats difuses, sempre difícils de tipificar i quantificar pel seu caràcter sincrètic (Joan Pau II, 2003), una característica, però, que no sembla penalitzar-les. Ans al contrari, connecten a la perfecció amb la «liquiditat» postmoderna (Ratzinger, 2006). En conclusió, el futur del cristianisme al Vell Continent s'albira complicat: ja no veu amenaçada la seva tradicional posició hegemònica, és que veu amenaçada, fins i tot, la seva pròpia presència com sigui que cada vegada resulta més minoritari (Duch, 2007). Davant d'aquesta situació, Giovanni Reale (2005) i George Weigel (2006) es pregunten si la sort d'Europa va lligada a la fe de la que neix la seva cultura⁵⁶ o, dit més planerament, que si s'extingeix el cristianisme europeu, tard o d'hora, també ho acabarà fent la seva cultura.⁵⁷ No obstant, com assenyala Steiner (2004b), cada cert temps, brota del nostre humus intel·lectual un rumor de veus advertint del perill de desaparició que corre la cultura europea. La reaparició d'aquesta consciència crepuscular enmig del brogit postmodern i la confusió que aquest suscita en la nostra societat actual, ens fa pensar que la millor manera de prevenir-la és recolzar-nos en la rica tradició humanista que atesora Europa.

Això mateix recordaria el papa Francesc (2017) en el discurs que va pronunciar el 25 de novembre de 2014 a Estrasburg, davant del Consell d'Europa, poc després d'accedir al solí de Pere. Va fer-ho a través de la poètica imatge de l'arbre i les arrels. Amb ella, alertava de la necessitat de tenir cura de les arrels –l'Evangeli– per tal que l'arbre –Europa– continuï proporcionant bons fruits. Unes arrels que al seu torn s'alimentarien d'una veritat preexistent i perenne, la fidelitat a la qual resulta clau perquè Europa esdevingui autènticament humana, lliure i solidària. A criteri del pontífex, si la UE desitja recuperar la il·lusió de la ciutadania i sortir de l'estancament en el qual resta immersa des de fa dècades, hauria d'apostar decididament per les persones i no sotmetre's únicament als interessos empresarials i els *lobbies* econòmics

⁴⁹ Destaquem el següent fragment del pròleg publicat al Diari Oficial de la Unió Europea (2004): «Inspirándose en la herencia cultural, religiosa y humanista de Europa, a partir de la cual se han desarrollado los valores universales de los derechos inviolables e inalienables de la persona humana, la democracia, la igualdad, la libertad y el Estado de Derecho».

⁵⁰ Ratzinger (2007, p. 106) ja intuïa el 1969 la secularització consumada dècades després: «A mí me parece seguro que a la Iglesia le aguardan tiempos muy difíciles. Su verdadera crisis apenas ha comenzado todavía. Hay que contar con fuertes sacudidas. Pero también estoy completamente seguro de lo que permanecerá hasta el final: no la Iglesia del culto político, que fracasó ya [...], sino la Iglesia de la fe. Ciertamente ya no será nunca más la fuerza dominante de la sociedad en la medida en que lo era hasta hace poco tiempo. Pero florecerá de nuevo y se hará visible a los seres humanos como la patria que les da vida y esperanza más allá de la muerte».

⁵¹ Vegeu el contrast entre Rússia i Europa efectuat pel metropolita russo-ortodox Hilarion (2009): «Molti europei si pongono le stesse domande: come possiamo salvaguardare la testimonianza cristiana per il mondo? Come evitare che la società vada a fondo nel l'abisso del secolarismo? Come riportare i giovani a Dio? Come costruire ponti tra la Chiesa da un lato e lo Stato, la società e i mass media dall'altro? La Chiesa Ortodossa Russa, con la sua esperienza unica di sopravvivenza alle più dure persecuzioni, alla lotta contro l'ateismo militante, riemergendo il proprio posto nella società e ridefinendo le proprie responsabilità sociali, può essere d'aiuto all'Europa per trovare risposte a questi interrogativi. La Russia e le altre Repubbliche dell'ex-Unione Sovietica, diversamente da tanti paesi dell'Europa occidentale, stanno vivendo un periodo di rinascita religiosa: milioni di persone tornano a Dio; ovunque si costruiscono chiese e monasteri» (p. 33).

⁵² «En el siglo XXI no existe ya un espacio cerrado alguno que sea el Occidente cristiano, tal como lo imaginan los historiadores románticos [...]. A la vista del desarrollo de los lazos y los compromisos transnacionales Europa llegará a ser una red abierta, de fronteras fluctuantes en las que el exterior siempre esté ya dentro» (Beck, 2003, p. 22).

⁵³ «La Unión Europea no es un club de cristianos, no es una comunidad transcendental de origen. La etiqueta de "europea" se la merece solo aquella imagen del hombre y de la cultura que sea político-pragmática, es decir, que sea radicalmente abierta y esté definida procedimentalmente y, no antropológica ni ontológicamente» (Beck, 2003, p. 20).

⁵⁴ La recepció d'immigrants amb un bagatge fonamentat en una religió no cristiana interpel·la directament a la identitat de la població local com mostren, amb enfocaments totalment oposats, els sociòlegs Sartori (2003) i Maalouf (2012), suposant, de retruc, un repte desconegut per al cristianisme fins a l'actualitat (Caldwell, 2010).

⁵⁵ «Este es el sentimiento del mundo islámico: "los países occidentales no tienen mensaje moral, lo único que pueden ofrecer al mundo es un *know how*"; "la religión cristiana ha abdicado, ya no le queda nada de auténtica religión"; "los cristianos no tienen moral ni tienen fe, sólo les quedan restos de ideas de una ilustración moderna"; "nosotros, en cambio, tenemos una religión firme y segura". El islamismo tiene la convicción de que su religión es la más fuerte, que tiene recursos para resistir y perdurar en el mundo. El islam cree tener algo que decir al mundo: "sí, nosotros somos la fuerza esencial de la religión"» (Ratzinger, 1997, pp. 266-267).

⁵⁶ «Los árboles a los que se le cortan las raíces terminan muriendo. ¿les pasará otro tanto a los proyectos políticos y a las civilizaciones?» (Weigel, 2005, p. 145).

⁵⁷ «No creo que la cultura de Europa pueda sobrevivir a la desaparición completa de la fe cristiana. Y estoy convencido de ello no solo como cristiano sino como estudioso de la biología social. Si el cristianismo desaparece, desaparece toda nuestra cultura» (Reale, 2005, p. 177).

de manera que la UE torni a ser un espai on les persones siguin tractades com a tals i no pas sota criteris utilitaristes. Francesc no podia abandonar l'assemblea del Consell d'Europa sense referir-se a una de les problemàtiques socials que més l'han preocupat des del començament del seu pontificat: l'acolliment dels immigrants. Per al papa, la UE s'equivoca si pretén convertir-se en una mena de fortalesa inexpugnable preocupada, de manera obsessiva, per evitar l'entrada massiva d'immigrants, traslladant a l'opinió pública la percepció que aquestes persones són una sort de «nous bàrbars» que gosen assaltar el *limes* europeu atrets pel seu cobejat estat de benestar. Francesc considera que en lloc de blindar-se, Europa hauria d'obrir els seus braços envers tots aquells que fugen dels seus països d'origen a causa de la misèria o la guerra. Un escenari que, a més, oferiria una oportunitat magnífica de renovar el projecte paneuropeu amb les aportacions dels nouvinguts.

Com veiem, en tot el discurs del papa es troba subjacent el desig que la UE sigui digna hereva de l'humanisme que la va fundar. I és que, com estableix Gregorio Luri (2019), els pobles poderosos són aquells que tenen present d'on provenen per tal d'edificar el seu futur i per això guarden amb zel les seves arrels. El filòsof considera que els europeus hauríem d'actuar d'aquesta manera per assaborir el coneixement d'una Europa que, com assevera Suárez Fernández (2004, p. 83), «es un árbol de frutos variados, pero sus raíces son inevitablemente cristianas». En coherència amb el que ha estat el torrent de la cultura europea, caldria desafiar la desmemoria postmoderna (Bauman, 2013) i aturar-se, de tant en tant, a mirar les formoses arrels que hem deixat enrere. Només així, sent conscients de la nostra identitat, podrem dirigir-nos amb pas ferm cap alguna meta que mereixi el nostre esforç col·lectiu.

7. BIBLIOGRAFIA

Bíblia, Traducció catalana interconfessional. Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya-Claret, 2001.

«Tratado por el que se establece una constitución para Europa», *Diario Oficial de La Unión Europea*, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/HTML/?uri=CELEX:C2004/310/01&from=ES>, 2004.

La bandera europea https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/symbols/european-flag_es [Consulta: 19 de novembre de 2022]

ALVAR EZQUERRA, A., «Irenismo y belicismo en el Renacimiento cristiano», *Revista Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, n. 47, 2002, pp. 29-44.

BARCELÓ, P., HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D., *Breve historia política del mundo clásico. La Democracia ateniense y la República romana*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2017.

BARÓN, E., *Europa en el alba del milenio*, Madrid: Acento Editorial, 1994.

BAUMAN, Z., *Vida líquida*, Madrid: Austral, 2013.

BECK, U., «Por una Europa cosmopolita. La Unión Europea más allá de la federación de Estados y del Estado federal», *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, n. 58, 2003, pp. 19-33.

BRAGUE, R., *Europa, la via romana*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2002.

CALDWELL, C., *La revolución europea. Cómo el islam ha cambiado el viejo continente*, Madrid: Debate, 2010.

CONTRERAS PÉLAEZ, F. J., «¿Por qué los tratados europeos evitan mencionar el cristianismo?» *Ius Canonicum*, n. 51, 2011, pp. 507-530.

DAWSON, C., *Los orígenes de Europa*, Madrid: Rialp, 1991.

- *Hacia la comprensión de Europa*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2020.

DUCH, LL., *La crisi de la transmissió de la fe*, Barcelona: Cruïlla-Fundació Joan Maragall, 2007.

- *Religión y política*, Madrid: Fragmenta Editorial, 2014

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Carlos V, un hombre para Europa*, Madrid: Austral, 2010.

FERRY, L., JERPHAGNON, L., *La tentación del cristianismo. De secta a civilización*, Barcelona: Paidós, 2010.

FLORI, J., *El Islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanes en la Cristiandad medieval*, Madrid: Akal, 2010.

FRANCESCO, «L'albero e le radici. Discorso al Consiglio d'Europa», a L. GRASSELLI (ed.), *Sognare l'Europa*. Libreria Editrice Vaticana, 2017, pp. 31-53.

GILSON, E., *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Madrid: Rialp, 1965.

GUADALAJARA MEDINA, J., *El Anticristo en la España medieval*, Madrid: Ediciones del Laberinto, 2004.

HERÓDOTO, *Historia*, vv. I-II, I, 4, Madrid: Gredos, 1977.

HILARION, «La testimonianza cristiana per unificare l'Europa. Il punto di vista della Chiesa Ortodossa Russa», a P. AZZARO (ed.), *Europa Patria Spirituale*, Libreria Editrice Vaticana, 1999, pp. 17-71.

HIRST, J., *Una historia de Europa*, Barcelona: RBA, 2022.

INSUA, P. *1492: España contra sus fantasmas*, Madrid: Ariel, 2018.

JOAN PAU II, *La fe i la raó*, Barcelona: Claret, 1998.

- *L'Església a Europa*, Barcelona: Claret, 2003.

KASPER, W., *La Misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Bilbao: Sal Terrae, 2015.

KISSINGER, H., *Diplomacia*, Barcelona: Ediciones B, 2010.

LE GOFF, J., *En busca de la Edad Media*, Barcelona: Paidós, 2003.

LURI, G., *La imaginación conservadora*, Madrid: Ariel, 2019.

MAALOUF, A., *Identidades asesinas*, Madrid: Alianza, 2012.

- MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, Barcelona: Planeta, 1999.
- MARTÍ I BONET, J. M., *Història de l'Església Medieval. Naixement, infantesa joventut d'Europa*, Barcelona: Arxiu Diocesà de Barcelona, 2000.
- MESSORI, V., *Hipòtesis sobre María. Hechos, indicios, enigmas*, Madrid: Libroslibres, 2007.
- MITRE, E., *Introducción a la historia de la Edad Media europea*, Madrid: Istmo, 2018.
- MORIN, E., *Pensar Europa. La metamorfosis de un continente*, Madrid: Gedisa, 2012.
- MUÑOZ MARTÍNEZ, M. A., *El pensamiento europeo de Robert Schuman. El retorno lógico de la Unión Europea a la comunidad federación* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. E-Prints Complutense. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/16322/1/T33942.pdf>, 2012.
- NEGRO, D., *Lo que Europa debe al Cristianismo*, Madrid: Unión Editorial, 2021.
- OVIDI, *Les Metamorfosis*, Barcelona: La Magrana, 1994.
- PIKAZA, X., *Monoteísmo y globalización. Moisés, Jesús, Mahoma*, Madrid: Verbo Divino, 2002.
- *Historia y futuro de los papas. Una roca sobre el caos*, Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- PIRENNE, H., *Mohammed and Charlemagne*, Meridian Books, 1959.
- PUIG I TÀRRECH, A., «Els drets humans i la Bíblia», *Revista Catalana de Teologia*, n. 22(2), 1997, pp. 263-287.
- RATZINGER, J., *La sal de la tierra*, Madrid: Palabra, 1997.
- *Europa. Raíces, identidad y misión*, Madrid: Ciudad Nueva, 2005.
- *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- *Fe y futuro*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.
- REALE, G., *Raíces culturales y espirituales de Europa. Por un renacimiento del «hombre europeo»*, Barcelona: Herder, 2005.
- ROCA BAREA, M.E., *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Madrid: Siruela, 2020.
- RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, A., *Compasión. Una historia*, Madrid: CEU Ediciones, 2021.
- RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, A., *Imperios de crueldad. La Antigüedad clásica y la inhumanidad*, Madrid: Encuentro, 2022.
- SÁEZ, F., *El cos de l'esperit. Sobre la culturització de l'herència cristiana*, Barcelona: Viena Edicions, 2019.
- SARTORI, G., *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid: Taurus, 2003.
- SINODO DEI VESCOVI, *Seconda Assemblea Speciale per l'Europa, Gesù Cristo vivente nella sua Chiesa sorgente di speranza per l'Europa. Instrumentum laboris*. Ciutat del Vaticà, 1999. https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19071999_europe-instrlabor_it.html
- SCHUMAN, R., *Por Europa*, Madrid: Instituto Universitario de Estudios Europeos-Encuentro, 2006.
- STEINER, G., *Gramáticas de la creación*, Madrid: Siruela, 2001.
- *Nostalgia del Absoluto*, Madrid: Siruela, 2005a.
- *La idea de Europa*, Madrid: Siruela, 2005b.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Cristianismo y europeidad. Una reflexión histórica ante el tercer milenio*, Navarra: EUNSA, 2004.
- TAMAMES, R., *La Unión Europea*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- TOULMIN, S., *Cosmopolis: el trasfondo de la Modernidad*, Barcelona: Península, 2001.
- VATTIMO, G., *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010.
- VAUCHEZ, A., *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid: Cátedra, 1995.
- VEIGA, F., *El Turco. Diez siglos a las puertas de Europa*, Madrid: Debate, 2019.
- VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*. v. III, Barcelona: Herder, 1992.
- *Història de la teologia cristiana*. v. I, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1999.
- VON BALHASAR, H. U., *Gloria. Una estètica teològica*. v. II, Madrid: Encuentro, 1989.
- VON GRUNNEBAUM, G. E., *El Islam. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, Madrid: Siglo XXI, 1992.
- WEIGEL, G., *Política sin Dios. Europa, América, el cubo y la catedral*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006.
- WOODS, T. E., *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental*, Madrid: Ciudadela Libros, 2010.
- ZWEIG, S., *El món d'ahir: memòries d'un europeu*, Barcelona: Quaderns Crema, 2001.

FONAMENTALISME ENCRIPAT LA BÍBLIA, DEL LITERALISME A LA MAIÈUTICA HISTÒRICA¹

Andrés Torres Queiruga
torresqueiruga@gmail.com
Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN: La superación del fundamentalismo bíblico es tal vez el mayor problema para la teología moderna, como base para su actualización. Pero durante casi dos mil años ha estado en la base estructural de la teología cristiana (ni siquiera cuestionado por la Reforma). En consecuencia, los efectos de su presencia (y a veces su presencia directa) siguen presentes y muy influyentes, por estar implícitos y no criticados —“encriptados”— en el planeamiento de gran parte de los temas teológicos. Cambiar los presupuestos, sobre todo el de la autonomía creatural, apoyado en la creación por amor, y el del carácter “mayéutico” y verificable de la revelación, son dos grandes fundamentos que el artículo propone para una actualización efectiva.

PALABRAS CLAVE: revelación, mayéutica, fundamentalismo, renovación exegética, autonomía creatural, exegesis, creación por amor, verificación teológica

ABSTRACT: Overcoming biblical fundamentalism is perhaps the greatest problem for modern theology, as a basis for its actualization. But for almost two thousand years it has been at the structural basis of Christian theology (not even questioned by the Reformation). Consequently, the effects of its presence (and sometimes its direct presence) are still present and very influential, because they are implicit and uncriticized - “encrypted” - in the planning of a great part of theological themes. Renewing the presuppositions, especially that of creatural autonomy, based on creation by love, and that of the “maieutic” and verifiable character of revelation, are two major foundations that the article proposes for an effective theologica updating.

KEYWORDS: revelation, maieutics, fundamentalism, exegetical renewal, creatural autonomy, exegesis, creation by love, theological verification

LA LECTURA TRADICIONAL DE LA BÍBLIA

El canvi que s’ha produït en la lectura tradicional de la Bíblia per part de la teologia és de tal magnitud que només cal llegir-ne uns quants exemples antics per adonar-se de la distància

quilomètrica que ens separa. Però aquest canvi porta molt poc temps entre nosaltres. Les noves generacions no el perceben amb tanta claredat, ja que alguns han rebut efectes importants de la lectura tradicional de la Bíblia. Però encara queda molt de camí per recórrer. En realitat, vist amb perspectiva històrica, és molt recent. A finals del segle XIX, el cardenal Newman va tenir problemes amb Roma per sostenir que no eren «inspirats» els famosos *obiter dicta*, aquelles dites de passada, com quan Sant Joan diu que la gent «va seure a l’herba» en la multiplicació del pa (Jn 6,10). I encara la meua generació, formada en els temps del Concili, va tenir professors que podien estar preocupats per com conciliar la «greu contradicció» de Mateu, afirmant que Jesús «va pujar» a la muntanya per proclamar les benaurances (Mt 5,1), mentre que Lluc informa que «va baixar» on era la gent (Lc 6,17).

No era fàcil superar l’eficàcia d’haver passat més de 1500 anys llegint la Bíblia pensant que estava «dictada» per Déu, prenent com a infal·lible cada paraula, ja que venint de Déu, no pot ser falsa ni enganyar-nos. Per això, quan a partir del segle XVII la crítica històrico-literària va començar a estudiar els textos bíblics amb mètodes rigorosos, l’escàndol va ser terrible. Perquè resultaven innegables les contradiccions entre la *lletra* de molts textos no només en diferents llibres, sinó fins i tot en el mateix llibre. Quan amb Samuel Reimarus va començar-se a aplicar això als mateixos evangelis, molts estudiants de teologia van abandonar els estudis.² I, en *aquest supòsit*, no els faltava raó, perquè com a finals del segle XIX diria Renan, en un llibre que estigués inspirat/dictat per Déu, un sol error provaria que no és revelat.³

Aquesta va ser la sensació real que es va experimentar a l’Església i a la cultura. Negar qualsevol afirmació escrita en un sol text, equivalia a negar la Bíblia sencera i amb ella la fe en Déu. Això explica la reacció de les esglésies cristianes que, per respecte al que *es considerava* afirmació divina, no podien fer res més que defensar-la. Ho van fer els cardenals contra Galileu i ho van fer Luter i Calví contra els que negaven que amb la lletra de l’Escriptura no es podia demostrar *el dogma* de la Trinitat: a Galileu li va costar la reclusió i a Servet, la vida.

Resulta obvi que, mentre seguís el pressupòsit literalista, no es podia aconseguir la solució sense arribar a un acord. Ara és més fàcil comprovar que la dificultat no procedia de les dades noves, tant de la ciència física com de la crítica textual, que van acabar imposant-se; sinó d’una mala interpretació de la Bíblia i de la revelació anunciada en ella. Vegem-ho breument amb dos exemples, ja clàssics, de Darwin i de Galileu Galilei.

L’ESTRUCTURA DEL PROBLEMA

Galileu era creient –fins i tot canonge, tot i que no va exercir– i va llegir a la Bíblia el que Josuè va aconseguir amb la seva pregària: «Sol, detura’t a Gabaon; i tu, Lluna, a la vall d’Aialon. I el sol es deturà i la Lluna es va parar» (Js 10, 12-13). Com a científic, estava segur que això era impossible i que fins i tot suposaria una catàstrofe universal. Però quan ho va fer públic, el xoc frontal amb les creences predominants resultava inevitable, amb un dilema clar: o el que deia la ciència o el que deia la «fe».

¹ Traducció de l’article «Fundamentalismo encriptado. A Biblia, do literalismo á maiéutica histórica». *Encrucillada*, 44/220 (2021) pp. 46-65.

² A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Munic/Hamburg, 1976, p. 67.

³ Cf. *Souvenirs d’enfance et de jeunesse* (1883), París: Calman-Lévy, 1966, pp. 153-156.

En aquest cas, el problema era –encara amb molts dubtes també dels científics– estar clarament a favor de la ciència i fins i tot del sentit comú. Tot i ser un xoc molt dur, va acabar sent la clau per prendre's seriosament la necessitat de buscar *un nou camí*. Des de la ciència, Galileu va anunciar aviat que la solució hauria de venir de la distinció entre el pla científic i el religiós: «La Bíblia no diu com *va* el cel, sinó *com anar fins* al cel». Des de la religió era més difícil, perquè tocava quelcom molt delicat i implicava a més qüestionar el rol tradicional de l'Església a la cultura. Però el curiós és que va ser en ella on s'havia intuït ja aquesta solució: de fet, és el mateix Galileu que informa que aquesta frase és de Baroni, un cardenal de l'Església (que, a més, remetia a sant Agustí).⁴ I un altre cardenal, Belarmino, va concretar una cosa més: si el que diu Galileu resulta cert, és necessari canviar la manera d'entendre la Bíblia i la seva revelació.⁵

Repetim: aleshores no era tan fàcil com ens sembla ara. Tot i la dura lliçó, dos segles i mig més tard, es va repetir el problema amb Darwin. Ara el problema tocava punts una mica menys evidents científicament i molt més delicats teològicament. La profunditat del que estava en joc era molt gran: apareixia qüestionada la creació d'Adam i Eva i, amb ella, el dogma del pecat original i la unitat de gènere humà. La necessitat de reinterpretar el significat de la revelació era clara; però mostrava que el rostre de la reforma necessària era molt sever.

Això explica que les resistències arribin fins avui, i deixen al descobert la transcendència de la qüestió. Es necessitava una revolució, però el que es va iniciar va ser un camí lent i penós d'acomodacions superficials i solucions de compromís. L'evidència científica resultava cada vegada més evident, però les respostes volien preservar el passat. Es va produir així un fenomen que segueix molt present: principis que la teologia accepta de manera expressa *en la teoria*, no es porten a la seva pràctica o fins i tot són anul·lats *en l'exercici efectiu* de la reflexió teològica.

Després de Darwin, en la teoria teològica es reconeix que la *lletra* de la creació al Gènesi té un caràcter mítico-simbòlic, no de descripció científica. Per tant, sigui el que sigui el que vol significar amb «pecat original», no pot ser interpretat com a explicació *científica* del que ocorre al món i a la història: ni per què el part resulta dolorós ni per què existeixen catàstrofes naturals o conflictes humans o per què tots hem de patir i morir. Però és bastant comú comprovar que fins i tot als textos en què de manera expressa es reconeix això, s'inicien després raonaments per afirmar que a l'inici de la història va haver-hi alguna acció –algun «pecat»– que va pertorbar tota l'harmonia còsmica i humana, causant aquests problemes i transmetent-los als descendents; pitjor encara, fent-los «pecadors», sense cap possibilitat de responsabilitzar-se per part seva. Venen després distincions entre tipus de mort (la normal o la que és fruit del pecat d'Adam); entre la situació «supralapsària» (abans de la caiguda) i «postlapsària» (després); s'interpreta el significat del baptisme per poder salvar del pecat els infants que moren sense ell, i es busca la infusió d'una ànima per part de Déu a cada fecundació humana...

⁴ «Carta a la Senyora Cristina de Lorena, Gran Duquesa de Toscana», a: *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, Madrid, 1987, pp. 72-73. Mereix ser llegida sencera.

⁵ Convé adonar-se de com de difícil era aleshores acceptar el que avui resulta tan evident: «si existís una prova que el Sol es troba al centre de l'univers, que la Terra es troba al tercer cel i que el Sol no gira al voltant de la Terra sinó que és la Terra que gira al voltant del Sol, aleshores hauríem de procedir amb gran circumspecció en explicar passatges de les Escriptures que semblen expressar el contrari, i admetre que no els entenem, abans de declarar que és falsa una opinió que va ser provada. Però pel que fa a mi, no creuré que existeixen aquestes proves fins que no me les mostrin» (*Carta a Foscarini*, a Galileu, *Opere*, 12, pp. 159-160).

En realitat, es percep i se sap que això, *explicat d'aquesta manera*, no pot ser així. I, de fet, hi va haver i segueix havent-hi grans canvis teològics en aquests temes. Però, en el fons, tendeixen a quedar en modificacions que no van fins a l'arrel, quan el que urgeix és una remodelació profunda en la comprensió, coherent amb el que ja sabem i admetem. En concret, la coherència crida a reconèixer dues coses: la primera, que no es pot fer una lectura científica de la Bíblia per explicar esdeveniments del món o de la vida sociobiològica; la segona, que els textos han de ser llegits, de manera expressa, en la seva *intencionalitat específica*, que és *religiosa*. Combinar ambdues dades només és possible mitjançant una reinterpretació radical: no quedar-nos en la «lletra», sinó arribar a l'«esperit»; és a dir, a l'*experiència* que els textos van tractar d'expressar amb els recursos del seu context religiós-cultural. D'aquesta manera s'entén el seu significat autèntic i pot ser reinterpretat de manera que resulti comprensible i pugui alimentar la fe en el context actual.

TRENCAR EL SETGE DEL «LITERALISME ENCRIPAT»

Aquesta situació estranya en què se «saben» i s'admeten veritats que després no es posen en pràctica, no obeeix a un caprici, sinó a un respecte profund per la tradició i la voluntat de ser fidels a la paraula de Déu. Però per això mateix delata un dels problemes més greus de la teologia a la modernitat, perquè posa al descobert una contradicció latent en el punt central en la interpretació de l'Escriptura del dogma. Això és el que vol dir l'expressió *literalisme encriptat*.

El literalisme exprés, sobretot amb el nom de fonamentalisme, és avui un tema marginal. En tot cas, resulta residual per a la teologia seriosa. Ningú es pren al peu de la lletra tota l'Escriptura, i fins i tot es produeix estranyesa quan es parla de la revelació com a «dictat» literal per part de Déu o de l'Esperit Sant. Això no obstant, resulta impossible llegir els tractats teològics sense que se'ns digui que els «misteris» de la fe són inaccessibles a la «raó natural» i que només poden ser coneguts per «revelació». Es llegeix o se sent a dir tantes vegades que arriba a semblar obvi. Però, en sentit estricte, això significa que han de ser transmesos per un «influx especial», una *intervenció* divina puntual que Déu només exerceix en alguns casos i amb persones determinades: per tant, quelcom de caràcter en definitiva «miraculós». Això és el que crea avui problemes greus i fa tan difícil la solució.

En la lògica del miracle, per part de Déu res no seria impossible. Però aleshores tots els errors literals, les immoralitats flagrants i les violències mortals que s'expliquen a la Bíblia s'haurien d'atribuir directament a Déu, com fa de fet *la lletra* de les narracions. Ningú s'atreveria avui a admetre aquesta atribució (i quan s'admet, porta directament les acusacions de «nou ateisme», que tant de mal i tan devastador està fent a la fe en la cultura actual). A més, tot el treball d'exegesi seria inútil. Perquè consisteix a mostrar que els textos són fruit d'un complexíssim treball humà, amb l'influx de molts factors, des dels gèneres literaris fins als últims mètodes de sociologia cultural.

Doncs bé, la pregunta salta a la vista. Tornant a l'exemple d'Adam: com és possible que la teologia pugui *seguir prenent-se al peu de la lletra el dogma del «pecat original»*, que d'aquesta manera va contra el mateix sentit comú i no es pot fonamentar des d'una lectura actual de la Bíblia? La resposta és que, quan la teologia parla així, ho fa perquè se sent obligada a respectar la lletra d'una formulació dogmàtica, que com a tal és una construcció teològica feta sobre una lectura literalista de la Bíblia. És a dir, sense adonar-se'n, ho pren com a garantida per un «dictat» de Déu, de manera que a través del mateix tractament del problema rep «encriptada» –i per tant la dona per fet i com a inqüestionable– una interpretació literalista de la revelació.

I convé assenyalar que així no només no es debilita, sinó que es reforça el literalisme. Perquè el *dogma*, recolzat sobre la lectura literal de la Bíblia, és considerat ell mateix com a investit d'autoritat revelada; el que, al seu torn, sacralitza la lectura d'aquests textos en què es recolza i que aleshores es converteix en la lectura oficial i obligatòria (digui el que digui l'exegesi). A més, en estar formulat amb *conceptes* que estan precisats i «definites», molt diferents de les expressions del llenguatge bíblic, més espontani i simbòlic, el dogma es presta menys a ser reinterpretat. De fet, encara que sembli paradoxal, la teologia va tenir abans la possibilitat d'interpretar l'Esclatua que el dogma: encara l'any 1950 la encíclica *Humani generis* va condemnar la «Nova Teologia» francesa (que després va resultar decisiva al Vaticà II), per distingir entre la veritat del dogma i dels conceptes en què està interpretada.

Hi ha tres dades que fan veritablement greu aquesta qüestió, que considero una de les més importants d'entre les que estan pendents en la teologia actual:

– Tots els grans problemes de la teologia van ser construïts sobre la visió literalista, que al segle XIII, sobre tot amb Sant Tomàs d'Aquino, van rebre l'estructuració sistemàtica que arriba fins avui.

– L'entrada de la modernitat, amb la caiguda del liberalisme i el profund canvi general de la cultura, va crear una tensió tan forta que va portar a una crisi que va commocionar els fonaments de la fe, de manera que o es reinterpreten a fons o resulten infundats i incomprendibles en un nou context cultural.

– Que, amb els canvis parcialment realitzats, no es va aconseguir la reinterpretació que la situació està postulant.

Conseqüentment, els esforços renovadors, que són molts i importants, es troben en la dura tensió de veure's obligats a sostenir, per tradició dogmàtica, veritats de les quals la formulació i la interpretació se sostenen sobre bases que ells mateixos ja no poden compartir. D'aquí el caràcter provisional i fins i tot d'artifici que avui presenten molts tractats i com resulta impossible arribar a un acord raonable entre els diversos intents i la teoria, inclús tractant-se dels més alts i sants de la nostra fe, com són els de la Cristologia i els de la Trinitat.

És per això que potser la dificultat més gran per avançar es troba en el fet que, en seguir encriptat el pressupòsit literalista, es produeix una identificació espontània entre la veritat i la lletra que la vol expressar. Així cada nova reinterpretació profunda en la *teologia* tendeix a ser percebuda com una negació de la fe, no de la interpretació anterior en què s'ha expressat. En concret, en el tema de la Bíblia, la por neix del fet que qüestionar que la revelació hagi pogut ser un «dictat» diví, equival a negar que és realment Déu qui se'ns hi manifesta i que hi trobem la veritat definitiva de la nostra existència.

CANVIAR ELS PRESSUPÒSITS PER RESOLDRE LES DIFICULTATS

Repeteixo: s'entén que no és una tasca fàcil, perquè portem un retard de segles. Però a aquestes alçades comptem amb recursos per emprendre-la. En aquest sentit resulta impagable el treball dels exegetes, que amb han anat minant el prejudici literalista i obrint el camí per a una nova visió de conjunt.

D'entrada, van trencar l'obstacle menys difícil, però de no poca eficàcia distorsionadora: la *visió ahistòrica* dels textos bíblics. Déu és etern i per a Ell tot està present, i mentre que la revelació es considerava com un dictat seu, era lògic llegir tot tenint el mateix valor literal de «paraula divina». El tenia tant un text terrible parlant de Jahvé matant egipcis com un d'Osees dient que no és capaç de castigar-nos, o la narració de l'arca al diluvi i el salm 139... Una conseqüència terrible d'aquesta visió era que calia atribuir a Déu la responsabilitat directa no només dels errors teòrics de la geografia, de la història o de la ciència, sinó transgressions morals massa greus, inclús amb enormes càrregues de violència i matances innumbrables. Els creients buscaven maneres d'«explicar-ho», i tot i així els Pares de l'Església i els teòlegs posteriors es van veure obligats o bé a ignorar les dades o bé a buscar-ne interpretacions simbòliques, pedagògiques i al·legòriques, que els permetien sortir del pas. Però, si en un context de cristiandat podien ser més o menys assimilades, avui resulten simplement impossibles. Una interpretació actual no pot procedir així sense incórrer en el greu perill de caure en el desprestigi de defenses «ortodoxes», que acaben justificant en paral·lel «nous ateïsmes» igualment anacrònics.

Per sort, avui el sentit històric obliga a tenir en compte el moment i el context en què va ser escrit cada text. La revelació bíblica és una veritat-en-camí. De manera que un error real i que no ha de ser negat, quan se l'ha inclòs en el context total, s'entén que fins i tot pot contribuir al progrés del conjunt i així participar de la seva veritat: com el servent de Jahvé diu al llibre d'Isaïes, també a nosaltres aquestes «ferides» literals ens poden curar o ajudar.⁶ A més, el cristianisme compta amb la culminació del procés de Jesús de Natxaret, que ofereix el *criteri decisiu* per situar cada pas en el seu moment, separar el provisional del permanent i fins i tot, arribat el cas, aprendre la lliçó per no tornar enrere d'allò revelat en Jesús. Quant pot ensenyar en aquest punt la llegenda del Gran inquisidor de Dostoievski!

De totes maneres, cal anar al fons de la dificultat i reprendre el problema des de l'arrel, mostrant com *la revelació pot venir de Déu sense ser un miracle, pot ser universal sense ser un privilegi i pot ser divina sense deixar de ser humana*. Ja s'entén que es tracta de quelcom tan profund i complex que en poques pàgines només és possible fer alguna insinuació, remetent a treballs més detallats. En concret, aquí he de remetre al llibre que vaig escriure sobre el tema⁷. Almenys, per a mi va ser una ajuda per estar convençut que amb la nova comprensió no només no es nega l'origen diví de la revelació, sinó que es reforça fins al màxim; i al mateix temps –com diu el subtítol del llibre– se'n subratlla el caràcter profundament humà i *humanitzador*.

DE L'INTERVENCIONISME DIVÍ A «ADONAR-SE» DE LA PRESENCIA REVELADORA

Per entendre en el seu sentit el que intento dir, és precís prendre's seriosament una veritat fonamental i admesa a tota la teologia: la idea de *creació* –de creació *contínua*– per la qual Déu

⁶ Aquest és el significat autèntic d'«exegesi canònica», tot i el significat conservador que molts tendeixen a atribuir-li.

⁷ *A revelación de Deus na realização do home*, Vigo 1985; cf. la trad. castellana, en 2a edició, revisada i una mica augmentada; *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid: Trotta, 2008). A continuació, tindrè en compte l'«Appendice: La rivelazione», en la traducció italiana de *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander 2000, amb el títol: *Quale futuro per la fede? Le sfide del nuovo orizzonte culturale*, Torí 2013, pp. 221-253.

ens fa ésser i anima la nostra existència. Perquè aquest és un dels casos, potser el més seriós, on es produeix l'equívoc abans assenyalat: afirmar *teòricament* una veritat que després s'oblida a l'hora del raonament *efectiu*. Pensem que un gran teòleg com Karl Barth podia repetir «Déu és al cel i tu ets a la terra».⁸ Sabia que no era així, però la seva teologia està molt marcada per aquest pressupòsit imaginatiu. I no només Barth, sinó també l'imaginari comú i, el que és més greu, gran part dels tractaments teològics continuen afectats d'aquesta espècie de virus (recordem el que hem dit de l'«encriptació»).

D'aquesta manera, sense previ avís, es parteix de l'esquema imaginatiu d'una «transcendència» *separada*, segons la qual Déu és fora i en les alçàries, i «entra» al món, per ajudar amb la seva gràcia divina o il·luminar amb la seva revelació. Íntimament unida a aquesta visió *intervencionista*, heretada de la carta bíblica, per la qual Déu intervé directament amb accions puntuals, enviant la pluja o la pesta, l'ajuda o el càstig... Aplicat a la revelació, resulta aleshores que Déu envia també la «inspiració» i les «paraules», les «audicions» o les «visions» dels profetes i dels autors inspirats.⁹

Convé assenyalar-ho i expressar-ho de manera conscient i explícita per establir dues conviccions: en primer lloc, que les coses no són ni poden ser així, i que d'aquesta manera no es pot comprendre avui la revelació; en segon lloc, que, per tant, negar aquesta manera no significa negar que la revelació és *real* i que *Déu* es revela veritablement. Només seria negació (i, per desgràcia, seguiran veient-se i fent-se crítiques i acusacions al respecte) mentre que persisteixi la idea que Déu es revela «des de fora» i mitjançant una «intervenció miraculosa».

Aquí es mostra la importància de trencar l'equívoc a partir *realment* de la creació. Perquè aleshores, des de la fe en aquesta veritat fonamental, *tota la realitat constitueix un gest actiu i lliure de Déu*, que a través d'ella vol manifestar-se o revelar-se. Ho expressa magníficament la intuïció poètica: «Sil·labeges l'alba com una paraula; / Tu pronuncies el mar com a sentència», diu un himne de Laudes del Breviari (castellà). I si els ulls s'obren en aquesta direcció, tota la realitat està mostrant contínuament el que Déu és o *vol ser* per a nosaltres: la creació és el «cos» on Ell s'expressa, el «rostre» on podem llegir la seva revelació salvadora. Ho van comprendre els salmistes: «Els cecs canten la glòria del Senyor». I ho van expressar els místics amb intuïcions fulgurants: «Aquestes muntanyes és el meu Amat per a mi», «Aquestes valls és el meu Amat per a mi», diu Sant Joan de la Creu.¹⁰ I ho percebem tots espontàniament, quan la presència creadora divina resplendeix en una vida santa: de fet, on hi ha un sant, apareixen gairebé sempre altres sants. L'evangeli de Joan ho va expressar respecte el gran Sant: «Qui em veu a mi, veu el qui em va enviar» (Jn 21, 45).

Certament, Déu és infinit i transcendent, per això la seva presència no pot ser percebuda amb els sentits, en interrelació causal com la que succeeix entre les realitats del món. El Meister Eckhart ho deia d'una manera una mica dura però expressiva: «Alguns volen veure Déu amb els ulls amb què es veu una vaca».¹¹ És necessari «adonar-se» d'aquesta presència i a més interpretar bé el que en ella vol dir Déu. Per això, com succeeix en tots els assumptes humans d'importància,

sempre hi ha d'haver persones que tinguin una sensibilitat especial i compreguin el que, de fet, està davant de tothom. Tots els grecs sentien que el seu cos tendia a surar a l'aigua del bany, però només Arquímedes va exclamar *eureka*, és a dir, ho he descobert, me n'he adonat. I tots els físics veien caure pomes, però només Newton es va adonar de la llei de la gravetat.

Amb la presència reveladora de Déu resulta més difícil, però l'estructura és la mateixa: la història de les religions mostra que, de maneres molt diverses amb diferents errors i encerts, aquesta presència és descoberta per la humanitat. I en aquest descobriment sempre hi ha individus o grups que són els primers a adonar-se de nous aspectes de la presència de Déu. No es tracta d'especulacions artificioses: això és el que cada vegada demostren amb més claredat els estudis exegetics.

Que no és fàcil ni tan sols ho va ser en les experiències mateixes dels profetes, tantes vegades narrades com a fruit d'intervencions miraculoses, ho indica Alonso Schökel: «El profeta ha d'elaborar els oracles amb la suor del seu front, com a conscienciat artesà de la paraula profètica».¹² I el seu caràcter de sorpresa, d'adonar-se del que sempre ha estat allà, està ben expressat en l'exclamació de Jacob, després d'una nit de fosc i lluita: «El senyor és aquí, i jo no ho sabia» (Gn 28,16).

Partir de la creació mostra bé que l'experiència reveladora no ve de fora, sinó que s'il·lumina sempre *des de dins* de la realitat. Succeeix quan l'aconsegüim descobrir en la seva veritat última, és a dir, com a fundada, habitada i promoguda per Déu. El veritable profeta aconsegueix adonar-se i interpretar amb encert la veritat que Déu sempre està tractant de manifestar a través d'ella. Els estils, les ocasions, els procediments són diferents; però succeeixen sempre en el medi viu de l'experiència humana. Alguns exemples permeten apreciar-ho.

Sempre resulta il·luminador *el cas d'Osees*. Casat amb una prostituta (segurament «sagrada», una hieròdula), veu com repetidament ella escapa i torna a la prostitució. Malgrat això, ell nota com des del fons del seu cor reneix sempre l'amor o el perdó. Aleshores se li encén la llum: aquest és el cas del Senyor amb Israel. També el poble torna una vegada i una altra a la «prostitució» del pecat i de la idolatria, però el Senyor continua estimant i perdonant. Va ser un moment-cim, una *peak-experience*, de revelació. Per primera vegada a la Bíblia, un profeta anunciava –revelava– el perdó incondicional de Déu, amb una afirmació tan agosarada, en paraules de Gerhard von Rad: «no té comparació en tota la profecia».¹³ «Efraïm, com t'he de tractar? T'haig d'abandonar, Israel? [...] Això em traspalsaria el cor, s'encendria la meua pietat. No cediré a la meua indignació, no tornaré a destruir Efraïm, perquè jo soc Déu i no un home, soc el Sant, present enmig teu (Os 11,8-9).

Val la pena apuntar que Osees no fa una deducció edulcorant ni, molt menys, òbvia. «Perquè jo soc Déu i no un home»: la tendència normal, la tendència «massa humana» –per desgràcia, no poques vegades practicada en la predicació– seria subratllar la gravetat de l'ofensa i mesurar la severitat del càstig per la grandesa de l'ofès. L'encert genial, *l'avenç en la revelació*, va justament en la direcció oposada: descobrir la «lògica de Déu», aquesta lògica paradoxal i contrafactual, de gratuïtat infinita, gratuïtat literalment «increïble» per a la lògica normal, la mateixa que tantes vegades «escandalitza» encara avui en les paràboles de Jesús en l'Evangelí.

⁸ Aquesta frase era comprensible a l'Eclesiastès, 5,1; però avui exigeix cautela.

⁹ Qui vulgui examinar aquesta situació, pot veure la detallada informació històrica que ofereix Antonio Maria Artola, a: A. M. ARTOLA, J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Estella, 1989, Part III: «La inspiración bíblica», pp. 137-238 (2a ed., 2020).

¹⁰ *Cántico Espiritual*, a *Obras Completas*, Madrid, 1964, pp. 664-665; val la pena llegir el sublim comentari de les estrofes 14 i 15: «Mi Amado, las montañas...» (pp. 663-673).

¹¹ *Deutsche Predigten und Traktate* (ed. J. Quint), Munic, 1978, p. 224.

¹² L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE, *Profetas I*, Madrid 1980, p. 20.

¹³ *Teología del Antiguo Testamento II*, Salamanca 1972, p. 184.

Succeeix el mateix amb l'exemple de *Moisés*, descobrint en la seva rebel·lió contra l'opressió injusta la voluntat de Jahvé que crida i anima a l'alliberament.¹⁴ I va succeir amb l'autor del llibre de Job, qui, veient que el patiment afecta també els innocents, s'adona que no podia ser veritable la teologia oficial del moment, que ho interpretava com a càstig diví: això constituïa una revelació tan forta, que el llibre es va publicar de manera anònima. El mateix que succeirà més tard amb el llibre de *Jonàs*, protestant contra l'acapament exclusivista del monoteisme, descobert –revelat– a l'Exili, però la salvació, en la ideologia teològica del moment, volia limitar-se a Israel, condemnant tots els altres. No menys interessant resulta el descobriment més explícit de la resurrecció a *Daniel* i als *Macabeus*, quan la terrible experiència del martiri va fer catalitzar la revelació que el «Déu de vius i no de morts» no podia deixar caure en el no-res *aniquilador* aquells que morien justament per la fe en el seu amor i en la seva fidelitat.

Convé aclarir encara *tres aspectes* del significat d'«adonar-se'n», que el vocabulari sempre deficient podria ocultar o provocar malentesos.

El primer, que parlar de «descobriment» o d'«adonar-se'n», de cap manera no implica una primacia de la iniciativa humana, com si Déu s'amagués i nosaltres, com al joc infantil del fet-i-amagar, el sorprenguéssim al seu amagatall. Justament el contrari és la veritat: aquí tot –*absolutament tot*– neix de la *lliure iniciativa divina*, de manera que el descobriment humà és sempre resposta. No només perquè, subjectivament, la capacitat humana i la mateixa existència són dons gratuïts de Déu: sinó perquè objectivament és Déu qui està volent revelar-se, tractant de vèncer amb amor actiu i perdó incansable la nostra ceguesa i trencar les nostres resistències.

Encara menys –hi insisteixo perquè per no entendre-ho em van arribar acusacions tan desenfocades com injustes– s'indueix una idea «merament subjectiva» de la revelació. La veritat és també aquí exactament la contrària: lluny de posar en perill la seva objectivitat, l'afirma al màxim. «Adonar-se'n» només és possible ontològicament i només té sentit epistemològicament quan, d'una banda, la realitat finita es fa transparent a la presència –infinítament real de Déu– i, d'una altra, quan l'interpret *encerta* a descobrir-la. D'una altra manera no hi ha ni pot haver-hi revelació. Apareix ben clarament en el difícil i delicat problema de la «falsa profecia», quan, al cant de Jeremies, la presència real de Déu, el fals profeta anuncia «les impostures del propi cor» (Jr 23,26) o «parla de pau, quan no hi havia pau» (Ez 13,16).¹⁵

Finalment, hi ha la realitat de la *inspiració*. No és negada, sinó radicalment fundada i reafirmada, només que així no apareix com una irrupció «particularista» i «des de fora», sinó com una presència viva, universal i «des de dins». La *singularitat* del profeta existeix, perquè ell és el primer a descobrir, a adonar-se'n. Però no implica exclusivisme, perquè descobreix el que en realitat era allà *per a tots*. Succeeix sempre, com hem vist al cas d'Arquímedes o Newton. També a la Bíblia: la presència de Déu era a Babilònia igual que a Jerusalem, però van ser Ezequiel i el Segon Isaïes qui es van adonar que això estava revelant la veritat del monoteisme; i, com hem vist, en el fons més autèntic de tot cor humà està el pressentiment que l'amor o el perdó són millors que l'odi o la venjança, i que en Déu no pot ser menys; però va ser Osees el primer de formular-ho.

Resulta evident que això no amenaça l'objectivitat de la revelació ni fa disminuir l'absoluta iniciativa divina, sinó que les destaca al màxim, sense caure per això en intervencionismes particularistes. El profeta, per llarga que hagi estat la seva reflexió i per dura que resultés la seva cerca, mai no s'atribuirà a ell mateix el descobriment: sempre dirà que és «paraula del Senyor». En aquest sentit, es va arribar a parlar amb tota la raó del profeta com a «boca de Déu» (cf. Jr 15,19). I que això no suposa elitisme ni privilegi, recolzant el descobriment en l'excel·lència de la persona o del poble, d'aquí l'advertència de Jesús: no sempre són «els savis i prudents», sinó «els petits» qui la majoria de vegades fan el descobriment (Mt 11,25).

D'ACCEPTACIÓ PER MERA AUTORITAT A LA REVELACIÓ COM A «MAIÈUTICA HISTÒRICA»

Tornem a l'exemple. És veritat que Newton va ser el primer a descobrir la llei de la gravetat. Però els físics no l'admeten perquè ho digués Newton, sinó perquè –certament gràcies a ell– *ara també la veuen ells*; i si la veuen és perquè la dada hi era i segueix sent-hi oferint-se a tothom. El literalisme bíblic, amb la persistència de la revelació com a «dictat» miraculós, van impedir que es veiés que això també és el que succeeix en la revelació bíblica. La profunditat d'allò revelat i la sorpresa dels descobriments van tendir a encobrir el seu radical i constitutiu arrelament en l'experiència humana.

Però quan Osees, mitjançant la seva experiència, va anunciar per primera vegada el perdó incondicional diví, no anunciava una veritat aliena o estranya que Déu tractava de manifestar-li amb una inspiració miraculosa, feta només per a ell. Una vegada el descobriment va ocórrer, resulta fàcil comprendre que això era –i segueix sent– quelcom que Déu, a través de la veritat més autèntica dels nostres cors, estava i està tractant de dir-nos *a totes les persones i des de sempre*.

Per això, quan encara avui escoltem Osees, poden ser les seves paraules les que ens despertin i il·luminin. Ara bé, si de veritat creiem en aquest perdó, és perquè ens reconeixem en allò que ens diuen: creiem gràcies a elles –*fides ex auditu*, «la fe arriba per l'oïda» (Rm 10,17)–; però ara ja ho veiem –ja ho «verifiquem»– nosaltres mateixos. Recordem: això és el que en el Quart Evangeli els samaritans li van dir a la seva paisana: «Ja no creiem pel que tu ens havies dit: nosaltres mateixos l'hem escoltat i sabem que aquest és realment el Salvador del món» (Jn 4, 42). O, potser més íntimament, a l'Evangeli de Lluc: «No s'abusava el nostre cor, quan ens parlava pel camí, i ens interpretava les Escripures?» (Lc, 24, 32).

Es tracta, com es veu, d'un procés profundament i universalment humà, que succeeix en tots els àmbits i que practiquem cada dia: una paraula fa cristal·litzar una situació i ens fa comprendre per fi alguna cosa que ja pressentíem o intuïem; veiem una llàgrima als ulls d'una persona amiga, i ens adonem de com ens estimava, potser sense adonar-nos-en; vibrem davant d'una gran poesia que potser seríem incapaços de compondre, però és perquè expressa el que ja «sabíem» en el fons sense poder-ho formular. Això fan els «clàssics»: els pioners que «descobreixen» allò en què totes i tots ens reconeixem, i que justament per aquesta raó parlen i parlaran sempre a la humanitat. Franz Rozenzweig va dir magníficament: «La Bíblia i el cor diuen el mateix. Per això (i només per això), la Bíblia

¹⁴ Aquest exemple li va agradar a J. L. SEGUNDO, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Santander 1989, 343-345; arran d'això va promoure la traducció del llibre sobre la revelació.

¹⁵ Ho vaig explicar amb més detall davant la injusta nota oficial, promoguda per un grup molt concret: *Revelación como «caer na conta»: razón teológica e maxisterio pastoral*. Encrucillada 149/30 (2006) pp. 357-373 (trad. castellana a: J.J. GARCÍA NORRO (ed.): *Ser querido y querer*. Assajos en homenatge a Manuel Cabada Castro, Salamanca, 2007, pp. 173-192).

és 'revelació'.¹⁶ I per això Northrop Frye va poder escriure que la Bíblia és «el gran codi» de la nostra cultura.¹⁷

La constatació és tan realista i veritable que, una vegada alertats, resulta fàcil reconèixer la seva presència omnipresent tant a la Bíblia com a la tradició. Jeremies, en un text del qual es farà ressò el Quart Evangeli (Jn 6,45), ho va expressar amb eloqüència: «Posaré la meua llei en les seves entranyes, l'escriuré als seus cors [...]. Ja ningú haurà d'instruir el company, ja ningú haurà d'instruir al germà [...]; sinó que tots ells em coneixeran, des del més petit al més gran» (Jr, 31,33-34). Els Pares de l'Església deien: «Necessita la mateixa gràcia qui escolta la profecia que aquell que la va proclamar la primera vegada».¹⁸ És ben coneguda la doctrina de Sant Agustí sobre el «mestre interior» que funda i ensenya dins el que predica fora el «mestre exterior».

Un rastreig sensible troba innombrables cites quan els autors, tant de teologia com de devoció i fins i tot de filosofia, parlen en concret de l'experiència viva.¹⁹ Concretament, la categoria de «testimoni» –tan al·ludida i tan important– apunta això mateix pel seu caràcter personalista. Però Karl Rahner va avisar que no es pot prendre com a simple testimoni «forense», que s'hauria de limitar a confiar en el testimoniatge, sense cap contacte directe amb el fet o la veritat testimoniada.

Conseqüentment, donada l'enorme importància del tema, per evitar equívocs, propiciar el rigor i desplegar la fecunditat d'aquest procés, crec que –degudament contextualitzada – resulta molt més apropiada la categoria socràtica de maièutica. Com se sap, Sòcrates, fill de llevadora –*maia*, en grec–, deia que practicava el mateix ofici que la seva mare: la maièutica (*maieutiké techne*). Ella no introduïa des de fora la criatura al ventre de les mares, sinó que ajudava perquè elles poguessin donar a llum. Ell feia el mateix: no pretenia introduir la veritat en els seus oients, sinó que, amb la seva paraula, els ajudava perquè ells mateixos la descobrissin al seu interior (és famós l'exemple de *Teetet*, fent descobrir a l'esclau la veritat de la geometria).

Així i tot, cal destacar que, amb tota la intenció, parlo sempre de «maièutica històrica». Perquè no es tracta de la repetició del mite platònic de les «idees eternes», recordades (mitjançant l'*anamnese*) tal com estaven –clares i perfectes– abans que les ànimes caiguessin en els cossos. El que la revelació descobreix és la nostra realitat essencialment històrica, tal com es va realitzant, creixent i transformant a mesura que es va descobrint i acollint la presència vivificadora i recreadora de Déu. Per això la revelació no és el record sinó l'anunci, no hi ha marxa enrere, sinó promesa i naixement endavant, fins a arribar «a la maduresa de l'home perfecte, al desenvolupament propi de plenitud de Crist (Ef 4,13).

És important insistir-hi, perquè fa patent la *historicitat intrínseca* de la revelació. Certament, la presència del Déu que ens «crea per amor» és en ella mateixa plena, universal i sense restriccions. Però la revelació només es fa real quan aquesta presència és rebuda i acollida en la subjectivitat humana. Ara, està sempre situada en temps i llocs concrets, inevitablement sotmesa als avatars

del desenvolupament cultural, als condicionaments socials i a les diferents sensibilitats religioses. El que explica les característiques de la revelació en la història: en la trobada amb Déu, encara que per la seva banda la revelació s'ha ofert a tot home i dona, en la *captació humana* –i la revelació només en ella pot existir i «encarnar-se»– han anat apareixent noves dimensions i obrint-se profunditats no sospitades ni deduïbles *a priori*.

L'important és que des d'aquesta estructura maièutica, que uneix descobriment i apropiació, paraula rebuda i experiència personal, resulta possible aclarir malentesos i comprendre aspectes que permeten apropar-se al misteri de la revelació sense renunciar a les legítimes exigències de la nostra cultura.²⁰

TUA RES AGITUR

Vull acabar breument amb dues observacions.

Podria semblar que la proposta maièutica té certa actitud superba o pretensió arrogant, com si fos la decisió humana la que autoritza el valor de la revelació. Res menys cert: el que queda en la nostra mà és únicament la resposta, perquè tot es deu a la iniciativa de Déu i res seria possible sense ella. Afortunadament, és la iniciativa d'un amor que no humilia, sinó que ajuda i respecta. La verificació maièutica és la millor prova: no som infants que obeeixen perquè sí, sinó adults que acullen un do gratuït. I que l'acullen, perquè comprenen que en ell, promovent la responsabilitat i assegurant la justa autonomia, se'ls ofereix la pròpia i més autèntica possibilitat de realització humana.

Veritablement en la revelació «es tracta de tu»: es tracta de totes i cadascuna de les persones (*nostra res agitur*). Per això la Bíblia no es pot llegir com quelcom extern ni pot ser recitada de memòria. Ha d'esdevenir un coneixement íntim, convertir-se en la pròpia carn. Al límit, hauríem de poder dir-li com als samaritans: ja no et necessitem, perquè gràcies a tu, ara el que dius ja ho experimentem i vivim per nosaltres mateixos.

La segona observació és més aviat una invitació o una crida a llegir la Bíblia a l'inrevés. Vull dir, a fer sempre la lectura a la llum del seu final, tal com ens va ser revelat en Jesús de Nazaret. Situat al final del llarg trajecte d'aquesta veritat-en-camí, ell ens dona la clau per interpretar-ho tot en el seu veritable sentit. Gràcies a ell, podem respectar i agrair la *lletra*, però sentint-nos responsablement lliures per traduir-la segons l'*esperit* del seu Evangeli, de manera que res del que preguem, pensem o anunciem lesioni ni la grandesa ni la tendresa d'Aquell a qui Jesús ens va revelar com *Abbà*: Pare i Mare d'amor infinit i perdó sense fronteres.²¹

¹⁶ *Brief an B. Jacob*, 27 de maig de 1921, a F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk I. Briefe und Tagebücher 2*, Den Haag, 1984, pp. 708-709. E. Schillebeeckx recorre també a aquesta cita: «The Bible and man's heart say the same thing», a la seva obra *God is New Each Moment*, Edimburg, 1983, pp. 55-60.

¹⁷ *El gran código. Una lectura mitològica y literaria de la Biblia*. Barcelona. 1988.

¹⁸ Tomo a cita de L. ÉVELY, *Les chemins de ma foi*, París: 1990, p. 104 (hi ha trad. castellana); no l'he pogut confirmar, però la cito per la seva claredat i, sobretot, perquè Évely és potser l'autor, no sistemàtic, que amb més clara energia va saber veure i proclamar aquesta estructura; cf., per ex., en aquesta mateixa obra pp. 16-17, 73-74, 101-104, 142.

¹⁹ Cf. el recorregut que faig al cap. IV de *Repensar la revelación*.

²⁰ De fet, la seva transcendència em va quedar clara quan en un congrés un pensador molt ben format i informat va argumentar: «no puc creure en el que diu la Bíblia només perquè Isaïes em diu que Déu li ha dit a ell, però a mi no em diu res». Com es veu, l'afirmació no és (totalment) veritable; però està carregada de raó davant la permanència anacrònica del literalisme (també de la permanència encriptada).

²¹ La «traducció» dels Salmos feta per Manolo Regal, *Os Salmos hoye. Versión oracional á luz do evanxeo*, Vigo, 2012 (trad. castellana: Descleé, 2015), hauria de ser un començament, que en el futur (somniar és lícit) hauria d'arribar a la mateixa litúrgia.

LA LLEGENDA DEL GÓLEM I LA INTEL·LIGÈNCIA ARTIFICIAL

Joan Albert Vicens
joanalbert.vicens@gmail.com

RESUM: En la llegenda jueva del gólem (un gegant de fang que cobra vida per l'acció màgica d'un rabí, es converteix en el seu servent i eventualment es rebel·la contra ell), s'han assenyalat algunes coincidències amb els sistemes actuals d'intel·ligència artificial que ens serveixen en molts àmbits i que, segons els seus crítics, escapen cada cop més al control humà. Aquest article justifica la pertinència de la comparació i intenta mostrar com la reflexió jueva sobre el gólem al llarg dels segles conté alguns ensenyaments que avui poden ser rellevants, quan es discuteix sobre la naturalesa de la intel·ligència artificial (els seus «trets humans» i els seus límits), sobre el seu estatut moral i legal, i sobre la seva relació amb les persones (ajuda, substitució, conflicte...). Com passava amb la creació de gólems, ¿estem imitant Déu quan creem sistemes artificials intel·ligents?

PARAULES CLAU: Judaisme; gólem; Càbala; mística; tecnologia; intel·ligència artificial; robots.

ABSTRACT: In the Jewish legend of the golem (a mud giant brought to life by the magical action of a rabbi, becomes his servant but eventually rebels against him), some coincidences have been pointed out with current artificial intelligence systems, which serve us in many areas and, according to their critics, increasingly often escape human control. This article justifies the relevance of the comparison and tries to show how the Jewish reflection on the golem throughout the centuries contains some teachings that may be relevant today, when discussing the nature of artificial intelligence (its «human traits» and their limits), about their moral and legal status, and about their relationship with people (help, substitution, conflict...). As it was the case with the creation of golems, do we imitate God when we create intelligent artificial systems?

KEY WORDS: Judaism; golem; Kabbalah; mystic; technology; artificial intelligence; robots.

1. LA VINCULACIÓ DEL GÓLEM I LA IA

La llegendària figura del gólem, el gegant d'argila creat per un rabí jueu al seu servei i que, en algunes versions de la història, es rebel·la contra ell, ha estat repetidament associada a la intel·ligència artificial (en endavant, IA), la qual seria com el gólem dels nostres dies.

El 1964, Norbert Wiener, considerat el pare de la informàtica, va publicar *Good and Golem. A comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*, on reflexionava

sobre la possibilitat que les màquines arribin algun dia a aprendre pel seu compte, competir amb nosaltres, reproduir-se (creant d'altres màquines com elles) o tenir propòsits semblants als nostres. «La màquina [discent] –deia Wiener– és la contrapart moderna del gólem del rabí de Praga».¹ El 1965 l'investigador de la Càbala Gershom Scholem va proposar que una de les primeres computadores creades a Israel fos anomenada «Golem Aleph», i quan la van inaugurar va fer un discurs expressant la seva confiança que aquell nou gólem i els seus creadors «es desenvolupin pacíficament i no destrueixin el món».² El 1984 el premi Nobel polonès Isaac Bashevis Singer, autor d'una petita novel·la sobre el gólem que comentarem més endavant, declarava que «estem vivint en una època de creació de gólems», referint-se a les noves computadores, dotades de «qualitats que Déu ha donat al cervell humà».³

Darrerament, Nick Bostrom, filòsof d'Oxford especialitzat en IA, ha esmentat el gólem jueu, l'aprenent de bruixot de Goethe, el Frankenstein de Shelley o els robots de Čapek, com a prototips mitològics i literaris de les «tecnologies fora de control» inicialment concebudes per ajudar l'ésser humà.⁴ Bostrom tem que la IA, convertida en «superintel·ligència», també quedi fora de control de la humanitat i acabi rivalitzant amb ella i sotmetent-la.

Sense tenir sempre connotacions negatives, la figura del gólem fa el seu camí en el món de la IA i ha servit per denominar empreses, projectes de recerca, activitats i publicacions vinculats a la IA. «Golem» és el nom d'un programa de *machine learning* desenvolupat per Stephen Muggleton i Cao Feng, utilitzat arreu del món i susceptible de multitud d'aplicacions. La Golem Network és una plataforma pública de codi obert basada en la *blockchain* que facilita l'accés dels usuaris a recursos digitals compartits i que compta amb la seva pròpia criptomoneda.⁵ A França, «Golem.ai» és una IA dedicada a la comprensió automàtica del llenguatge humà, que permet que els operaris que utilitzen una màquina puguin parlar amb ella sense necessitat d'ensinistrar-la prèviament.⁶ També a França, l'empresa OCS desenvolupa un *tokamak* anomenat Golem, un minireactor que produeix i gestiona reaccions de fusió controlades en plasma calent a temperatures semblants al nucli del Sol. Una màquina d'aquest estil podria, per exemple, escalfar en un instant milions de litres d'aigua i esdevenir una font inesgotable d'energia.⁷ Al gólem, per cert, també se li atribuïa una energia descomunal. Finalment, a Mèxic, el Grupo Gólem investiga sobre els «robots de serveis» que ajuden les persones en tasques de la vida quotidiana, com ho feia la figura jueva. Els robots que ha fabricat s'anomenen Golem, Golem en Universum, Golem II+, Golem III, etc. i hom els pot trobar al Museo de Ciencias Universum de la UNAM o competint al Torneo Mexicano de Robótica.⁸

¹ WIENER, N., *God and Golem, Inc. A comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*, Massachusetts: The M.I.T. Press, 1964. p. 95.

² Vg. «The Maharal's Robot: The High-Tech Golem of Rehovot», *The librarians*, Jerusalem: The National Library of Israel, [en línia] a <https://blog.nli.org.il/en/scholem_golem> [Consulta: 4/5/2022]

³ Citat per VUDKA, A., «The Golem in the age of artificial intelligence», NECSUS, Spring-2020, Amsterdam. [En línia] <https://necsus-ejms.org/the-golem-in-the-age-of-artificial-intelligence/> [Consulta: 5/5/2020]

⁴ Vg. BOSTROM, N. «Una historia del pensamiento transhumanista», *Argumentos de Razón Técnica*, no 14, 2011, p. 165.

⁵ Vg. *Golem Network*, [en línia] <https://www.golem.network> [Consulta: 4/5/2022]

⁶ Vg. *Golem.ai*. França, [en línia] <https://golem.ai/fr/> [Consulta: 4/05/2022]

⁷ Vg. Cf. DDAA, «Recent results from GOLEM tokamak», [en línia] <http://ocs.ciemat.es/EPSICPP2012PAP/pdf/P2.059.pdf> [Consulta: 4/05/2022].

⁸ Vg. «Grupo Golem», Mèxic, [en línia] a <http://golem.iimas.unam.mx/home.php?lang=es&sec=home> [Consulta: 4/5/2022]

Podríem continuar esmentant articles, llibres, notícies, cursos o simposis on es vincula el gólem jueu amb els robots i la IA. Sobre el gólem s'han fet pel·lícules⁹ i fins i tot apareix en sèries com *Els Simpson* o *Expedient X*, als còmics de *Pokemon*, *Marvel*, *DC Comics*, etc.

Però, què ens diu la llegenda jueva del gólem? Com ha estat interpretada? Per què se l'associa amb la IA de manera recurrent? Aquest lligam del gólem i la IA conté algun ensenyament per al nostre temps? Aquestes són preguntes que intentarem respondre en aquest article. Treballem amb la hipòtesi que la llegenda del gólem presenta un esquema narratiu¹⁰ que ens ajuda a reflexionar sobre la naturalesa de la IA, el seu estatut moral i legal i el seu futur.¹¹ Fem nostre el principi propedèutic que inspira el llibre *God amb Golem* de Wiener: «Desitjo agafar certes situacions que han estat discutides en llibres religiosos i tenen un aspecte religiós, però contenen una estreta analogia amb altres situacions que pertanyen a la ciència i, en particular, a la nova ciència cibernètica».¹²

2. LA TRADICIÓ JUEVA DEL GÓLEM

En la història jueva, la figura del gólem transita de la teologia jueva i la mística cabalista al folklore jueu fins a esdevenir un tema literari modern i un arquetip cultural evocat al marge de les seves arrels religioses.

A la Bíblia, la paraula «gólem» només apareix un cop, al Salm 139, on s'evoca la creació i la predestinació del primer home, Adam: «Res del meu cos no et passava per alt quan jo m'anava fent secretament, quan em brodaven en el fons de la terra. Els teus ulls em veien abans d'estar format [en hebreu, *galmi*, és a dir, «veien el meu gólem»],¹³ i els dies de la meua vida eren tots escrits en el teu llibre; estaven tots fixats, abans que n'existís un de sol». Adam hauria estat «gólem», «encara no format», abans que l'alè diví, el *nishmat chayyim*, el tornés plenament humà. Un gólem és, doncs, l'home a mig fer, un ésser animat amb forma humana però sense «esperit» (*rúah*), és a dir, sense parla ni intel·ligència i, per tant, que no és encara la «imatge» de Déu».

En hebreu modern la paraula «gólem» ve a significar 'talòs', 'tros de quònim', un sentit que també li escau al gólem llegendari en la mesura que té una figura humana però no pas intel·ligència. També pot tenir el sentit d'«embrió», ésser viu en gestació, inacabat.¹⁴

2.1. Els textos antics

La tradició jueva del gólem arrela en tres textos antics on es fonamenten totes les reflexions posteriors sobre el tema:¹⁵

– Primerament, el *Sefer Yetsirah* o *Llibre de la Creació* (escrit entre els segles II i VI), un dels llibres fonamentals de la tradició cabalística juntament amb el *Zohar* i el *Behir*. No parla pròpiament del gólem però possibilita que se'n parli més endavant. És una obra tòpicament atribuïda a Abraham on es descriuen les 32 vies per les quals la Saviesa divina crea l'univers, sumant les 10 *sefirot* o xifres primordials, que representen «emanacions» expressives de la infinitud divina, i les 22 «senderes» que connecten entre sí les *sefirot* i que són les lletres de l'«alefat» o alfabet hebreu. La creació és un producte del llenguatge diví: «Les vint-i-dues lletres», llegim al *Sefer*, «[Déu] les gravà, les tallà, les pesà, les permutà i les combinà, i va crear amb elles l'ànima de tota criatura i de tot el que serà creat en el futur».¹⁶ Cada criatura es correspon amb un nom o combinació de lletres que té un poder productiu immediat. En la mentalitat jueva les paraules són arquetips de les coses i n'expressen l'essència real. Com diu Borges en el seu poema *El golem*, «en las letras de rosa está la rosa/ y todo el Nilo en la palabra Nilo».¹⁷ A més, cada lletra, i per tant cada paraula, té un valor numèric; per exemple, cor (*lev*) equival a 32, igual que glòria (*kavod*); pensament (*mahshavah*) equival a 355 i Adam a 45.

Els rabins cabalistes llegeixen i reinterpreten les lletres i paraules de la Torah (el cinc primers llibres bíblics) per a descobrir-hi un significat ocult (més transcendent que l'explícit), que revela com operen les *sefirot* com a «agents per mitjà dels quals Déu es manifesta en la creació».¹⁸ Aquestes deu *sefirot* articulades en l'*Arbre de la vida* són la Corona (*Keter*), l'Enteniment (*Binah*), la Saviesa (*Hokhmah*), el Coneixement (*Da't*), el Poder (*Gewarh*), l'Amor (*Hesed*), la Bellesa (*Tiferet*), l'Esplendor (*Hod*), la Victòria (*Netsah*), el Fonament (*Yesod*) i el Regne (*Malkhut*). Gràcies al coneixement de la presència de les *sefirot* a la Torah i en la nostra vida, el savi místic s'eleva a un nivell superior de la Revelació i s'uneix a la divinitat. D'aquesta manera, a més, acompleix la missió de l'home al món: esdevenir «el canal del diví»; li fa a Déu el servei d'obrir camí a la seva presència mundanal: «restaura el Creador al seu lloc», evidencia la presència real dels principis divins que operen en el món, exalta Déu com a Rei «en el seu Tro».¹⁹

Cap al final del *Sefer Yetsirah*, s'atribueix a Abraham el poder diví de crear: «I quan Abraham, el nostre pare, el va contemplar, el mirà, l'observà, l'entengué, el traçà, el dissenyà,

⁹ A destacar les pel·lícules de Paul Wegener. *El gólem* (1915), *El gólem i la ballarina* (1917), *El gólem. Com va tornar al món* (1920).

¹⁰ M. Encarnación Varela diu que la llegenda del gólem amaga una «estructura narrativa forta» o un «mite generador de submites», els elements literaris de la qual analitza en el seu article, «La leyenda del gólem. Orígenes y modernas observaciones», MEAH, Sección Hebreo, núm. 44 (1995), pp. 61-79. Segons Valera aquesta estructura narrativa ha condicionat la percepció social de la IA.

¹¹ Diferents autors han mostrat l'impacte de la llegenda del gólem en el cinema, el teatre, la literatura i la percepció social de la tecnologia, vg. per exemple: BERTONI, R., *La leggenda del Golem. Nascita di un mito moderno*, Florència: Alinea, 1997; BARZILAI, M., *Golem: Modern Wars and Their Monsters*, Nova York: New York University Press, 2017.

¹² WIENER, N. *God and Golem*, p. 8

¹³ La *Biblia de Jerusalem* tradueix «Mi embrión (*galmi* o «el meu golem») tus ojos lo veían». La traducció de «gólem» com a embrió en aquest context no concita unanimitat entre els estudiosos.

¹⁴ IDEL, M., Apéndice II. «Algunas observaciones semánticas sobre el termino *gólem*», a *El Golem. Tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial*, Madrid: Siruela, 2008, pp. 291-297.

¹⁵ La possibilitat de crear «homes artificials» es contempla en cultures antigues de l'àrea mediterrània. A Egipte, es col·locaven estatuets de fang o de cera sobre els sarcòfags dels morts que responien en nom del difunts quan se'ls demanava de fer alguna tasca. Per cert, els savis egipcis que s'enfrontaren a Moisès i Aaron davant del faraó, segons el relat d'Èxode, 7,11, foren capaços de transformar els seus bàculs en serps, com Araron havia fet amb el seu. A Grècia, trobem la fàula on es narra que Prometeu, el tità creador del primer home, també crea la Veritat com una estatueta a qui dona vida i que és capaç de caminar, mentre que Dolo, el seu aprenent, quan el vol imitar, en fa una còpia deficient, la Mentida, que no pot caminar i sempre roman immòbil. Ovidi narra a *Metamorfosis*, X, la història del rei Pigmalión que va fer construir una dona de marfil de gran bellesa, se n'enamorà i va pregar Venus que li donés vida, cosa que la deessa va fer. Del samarità Simó el Mag es deia que presumia d'haver creat una criatura humana superior a les creades per Déu.

¹⁶ IDEL, M., *El Golem*, p. 64.

¹⁷ BORGES, J.L., *Obra poética*, Madrid: Alianza Ed., 1975, pp. 147-149. Borges considerava aquest poema el millor de tots els que havia «perpetrat» i el situava «entre el patètic i l'humorístic».

¹⁸ LANCASTER, B., *La esencia de la Kábala*, Madrid: EDAF, 2017, p.16. Les *sefirot* també són «els mitjans pels quals Déu mateix permet ser conegut».

¹⁹ Ibid. p. 61.

el va combinar *i li va sortir bé*, i se li va revelar el Senyor de l'univers i el va fer seure a sobre d'ell, li va besar el cap i l'anomenà *el seu estimat*.²⁰ S'interpreta que Abraham va contemplar, comprendre i aplicar la saviesa «lingüística» continguda en el *Llibre de la Creació* i va aconseguir –«li va sortir bé»– imitar l'acció creadora de Déu.

Abraham prefigura el místic cabalista que confessa la Unitat de Déu, tracta directament amb Ell, i Déu, que coneix la seva fe a tota prova, el reconeix com «el seu estimat» i el fa particip de la saviesa de la creació. Es pensa que la imitació correcta del procés diví de la creació posa en sintonia el savi místic amb la Ment divina, fa més evident la primacia de Déu i en convenç els qui en dubten i els idòlatres. Per al jueu, la saviesa és experiència i s'ha d'expressar vitalment i materialment; per això es dona per fet que si Abraham comparteix la saviesa divina que va fer possible la creació, ell mateix deu haver sabut replicar-la. De fet, alguns rabins li atribuiran el poder de crear «gòlems» (homes sense ànima) i fins i tot «ànimes» (homes complets).²¹ El *Sefer Yetsirah* ensenya com usar el llenguatge per imitar la creació divina i dominar la naturalesa, i la creació del gólem serà la plasmació més elevada d'aquest saber.

– Al *Talmud*, al tractat *Levític Rabahh* (segle v) es descriu així el procediment horari de la formació d'Adam per part de Déu: «En la primera hora en va tenir la idea, en la segona en va parlar amb els àngels que el serveixen, en la tercera va amassar la pols, en la quarta va donar forma als seus membres, en la cinquena *el va fer gólem*, en la sisena li va insuflar una ànima, en la setena el va aixecar sobre les seves cames, en la vuitena el va fer entrar al paradís». ²² El gólem representa un estadi on Adam no és tan sols una figura de fang, perquè ja té vida, però encara no està dotat d'una ànima espiritual, com una persona de debò. Ve a ser com un home a mig fer, incomplet.²³

– Finalment, també al *Talmud*, al tractat *Sanhedrin* (segle v), el text més influent pel que fa al mite del gólem, s'assegura que «si volguessin, els justos podrien crear un món. Però està escrit: *les teves iniquitats són una barrera entre tu i Déu*. [El rabí] Rava va crear un mascle i el va enviar a [el rabí] Zeira. Aquest va parlar amb ell però no en va obtenir resposta. Aleshores [Zeira] li va dir: 'Tu procedeixes dels pietosos [dels membres de la secta talmúdica, s'entén] –i dirigint-se al gólem li va dir–: Retorna a la teva pols'». ²⁴ El text suggereix que els rabins justos, si ho fossin absolutament, tindrien un poder creador semblant al de Déu, però, com que ells també estan afectats d'iniquitats, el seu potencial és limitat. Per això el rabí Rava va poder fer un home artificial, però incapaç de parlar i, per tant, no perfectament humà. El rabí Zeira va «retornar a la pols» el gólem un cop acreditat el poder de Rava.

²⁰ *El llibre de la creació*, Barcelona: Ed. Fragmenta, 2012, p. 163. Poden llegir-se traduccions dels textos antics vinculats al gólem a SCHOLEM, G., *La Cábala y su simbolismo*, Madrid: Siglo XXI, i IDEL, M., *El Golem*.

²¹ La suposició que Abraham va crear «ànimes» o homes complets es basa en una interpretació discutida de Gènesis 12:5 on diu que ell i Sara es van endur de viatge a l'Oest «les ànimes que havien fet a Haran». Una gran majoria d'exegetes entén que està referint als convertits a la causa de Jahvè. Al tractat *Genesis Rabbah* es torna a reconèixer a Abraham el poder de crear al costat de Déu: «Et consideraré [li diu Déu] com qui participa amb mi de la creació del món». Vg. IDEL, op. cit. p. 68.

²² IDEL, M., *El Golem*, p. 84.

²³ En posteriors comentaris d'aquest text es fa referència a un primer gólem que era tan gran que abraçava la terra sencera, que després esdevingué Adam gràcies a l'alè diví i que finalment fou reduït fins a convertir-lo en el primer home (Vg. SCHOLEM, G., *La Cábala*, p.195). Per contra, el gólem creat pels rabins no para de créixer.

²⁴ Vg. IDEL, M., *El Golem*, p. 77.

El mite del gólem evoluciona a partir d'aquesta triple base textual. En l'època medieval s'inclou dins d'un ritual simbòlic on el místic cabalista s'uneix a la divinitat emulant-ne la capacitat creadora. Posteriorment, a l'era moderna, el gólem apareix com un servidor del seu creador i, eventualment, es torna perillós. Finalment, al segle xx, esdevé el salvador de la comunitat jueva, assetjada pels seus enemics cristians.

2.2. El gólem teològic-místic de l'època medieval

Existeix un debat complex sobre el significat del gólem en la tradició jueva fins al segle XIX, amb Gershom Scholem²⁵, Moshe Idel²⁶ o Brian L. Lancaster²⁷ com a principals actors, al costat d'altres investigadors que, cadascú a la seva manera, posen l'accent en el caràcter apologètic, polèmic, teològic, místic, psicològic, màgic o ritual de la «creació» de gòlems per part de rabins venerables.

En l'època medieval hi ha un reguitzell d'autors que es refereixen al *gólem*: Saadia Gaó (s. x), Rashí de Troyes (s. XII), Isaac el Cec (s. XII), Eleazar de Worms (s. XIII), Isaac d'Acra (s. XIII), Abraham Abufalia (s. XIV) o Yosef ben Shalom Asquenazi (s. XIII - XIV), entre d'altres. La majoria són del centre i el nord d'Europa, místics del hassidisme asquenazita o seguidors de l'anomenada «Cábala extàtica», orientada a propiciar l'experiència interior de la unió individual amb el diví que es manifesta al món mitjançant les *sefirot*.

Aquí no podem entrar en les reflexions i disputes sobre la figura del gólem dels corrents cabalístics a partir del segle x, sinó apuntar algunes idees que vertebrin el seu bagatge més elemental, tan sols les que conciten una certa unanimitat i que alhora poden servir al nostre objectiu d'esbrinar si la relació entre el gólem i la IA pot tenir algun interès:

1) La creació del gólem forma part del procés pel qual el místic cabalista assoleix suposadament l'experiència de la creació divina de l'home. Així el místic reviu en la seva persona la creació de la més excel·lent de les criatures i fa palesa al nivell més alt la condició d'«imatge i semblança de Déu». La creativitat humana encarna la creativitat divina.

Déu crea l'home tot parlant (1r relat: Gn, 1:26-28), dona forma a una figura de fang i li infon als narius un «alè de vida» (*nishmat chayyim*) (2n relat: Gn, 2:7-8). Per fer un gólem calia formar una figura humana amb fang verge (no treballat) i imbuir-li vida gràcies al poder creador d'un dels Noms de Déu. La nova criatura tindria forma humana i vitalitat (*hiyut*), però no seria un ésser humà dotat d'esperit (*ruach*), seria muda i no havia de perdurar fora del ritual de la seva formació. S'especulava sobre quina mena d'ànima elemental li corresponia al gólem com a ésser viu capaç de fer algunes coses, però se li negava sempre la intel·ligència plena i el llenguatge. La parla només pot pertànyer a un ànima racional i és el do més gran que l'home ha rebut; en alguna versió medieval de la llegenda, el gólem arriba a dir alguna cosa, però mai ho fa com un subjecte racional.

²⁵ Vg. SCHOLEM, G., *La Cábala*, especialment el cap. 5: «La idea del golem en sus relaciones telúricas y mágicas».

²⁶ Vg. IDEL, M., *El Golem*.

²⁷ Vg. LANCASTER, B., *La esencia de la Cábala*.

2) La creació del gólem representa l'acte suprem de la imitació humana de Deu, però no es pot equiparar completament a la creació divina de l'home, perquè cap rabí es prou sant com per emular perfectament el Creador. «Els éssers lliures de pecat», explica Scholem a la llum del *Bahir*, «es trobarien en situació de transmetre l'ànima de la vida (dotada de capacitat locutiva) a un gólem. Aquest només és un ésser mancat de paraula en les condicions actuals, en les quals ni tan sols l'ànima dels justos pot ser considerada pura».²⁸ La força màgica dels rabins més pietosos té aleshores un límit insalvable: ningú no pot crear éssers humans de debò, ni ha d'intentar-ho.

3) Qualsevol saber té una dimensió executiva, activa, tècnica, que l'acredita com a tal. La Càbala màgica aspira a canviar el món a partir d'un coneixement profund, *sefiròtic*, dels dinàmismes interns de la creació. La creació ritual (no pas efectiva) d'un gólem mostraria la saviesa del seu autor o autors al final d'un procés d'estudi del *Sefer Yetsirà* i d'iniciació en la Càbala. Al llarg dels segles medievals s'especula sobre les fórmules i procediments rituals de creació del gólem: combinacions de lletres de l'alefat hebraic associades amb membres del cos humà,²⁹ composicions de colors, danses rituals, etc. Hi predomina la convicció cabalística que les coses creades resulten de fórmules lingüístiques que tenen per si mateixes un poder creador. Prevaldrà la idea que el gólem rep la vida de la paraula *Emet* (Veritat), un dels Noms de Déu³⁰ inscrit al front d'Adam (segons alguns comentaristes del *Sefer Yetsirah*) i que el rabí escriu també al front del gólem o l'hi introdueix, escrit en un pergami, dins la boca o l'orella. Els dos elements, el material (el fang: terra, aigua) i el simbòlic (el Nom de Déu), són imprescindibles i comuns a totes les versions del mite.

4) Els savis jueus medievals suposaven que els rabins savis i justos *podrien arribar a crear «homes artificials»* o gólems després d'uns dies d'oració i dejuni i d'immersió en els misteris de la Càbala, en un estat d'èxtasi fecund. No deien que fessin *efectivament* gólems, sinó que reunien les condicions de saviesa i santedat per a crear-los i que podien exhibir el seu poder *ritualment*. En l'època medieval sempre es parla del gólem com d'una possibilitat realitzada pel rabí Rava, però no s'atribueix a ningú més en particular. La «creació d'un gólem» hauria estat un ritual purament simbòlic i místic, sense que en resultés cap criatura real. No buscava beneficis pràctics, sinó celebrar amb una actuació mimètica la creació de l'home, posar en relleu la saviesa superior i la santedat dels seus artífexs, i evidenciar la potencia creadora de Déu, encarnada en els rabins *capaços* de realitzar el miracle. Scholem assegura que «no hi ha res a les instruccions que ens han arribat que suggereixi que alguna vegada va ser més que una experiència mística. El motiu del servent màgic o *famulus* és desconegut en qualsevol d'aquests textos [medievals]».³¹

5) El gólem medieval no és un servent que després es torna destructiu, però el mateix fet de voler crear-lo, ni que sigui simbòlicament, entranya un perill molt gran: l'auto-divinització de l'home. Un comentarista del *Yetsirà* del segle XIII, Yehuda Ben Batirà, narra com el profeta Jeremies i el seu fill van fer un home artificial amb la inscripció al front de la paraula «*Èmet*» (veritat), però la nova criatura en va suprimir pel seu compte la primera lletra, restant la paraula «*Met*» (mort). El gólem estava insinuant que «Déu havia mort» i que Jeremies i el seu fill eren

les noves divinitats, però el mateix gólem també els confià (per això sí que va parlar) la manera de revertir el procés, cosa que el profeta va fer, portant la vida al gólem. De l'ensurt, Jeremies en va extreure la conclusió següent: «En veritat, aquestes coses només haurien de ser estudiades per conèixer la força i l'omnipotència del creador d'aquest món, però no per a executar-les realment».³²

Altres cabalistes van relacionar la creació de gólems amb la creació d'ídols. Hi circulava la tradició del rabí Judah el Pietós (s. XIII), que diu que Enoix, fill de Set i net d'Adam, va voler emular la creació d'Adam fent amb fang una figura humana que intentà animar bufant-li a les fosses nassals, com Déu va fer amb el primer home. Però Satanàs, enganyant-lo, va entrar dins la figura de fang i li donà l'aparença d'un home real. Enoix, orgullós de la seva criatura, va adorar-la en lloc de Déu i així va començar la idolatria.³³

2.3. El gólem llegendari de la modernitat. Amenaça o salvador?

El fenomen social i cultural que anomenem «Modernitat», a partir del Renaixement, afavoriria l'interès per la figura del gólem. La ciència moderna s'abocava al control i la transformació real i gens simbòlica de la naturalesa, a la producció de riquesa i benestar. Això val per a la saviesa renaixentista (empeltada de mentalitat hermètica i màgica), el mecanicisme cartesià (segle XVII) o la física clàssica newtoniana (segle XVIII).

La possibilitat de «fabricar» antropoides és un tema modern. Leonardo da Vinci (segles XV-XVI) va deixar dibuixos per a la confecció d'autòmats extraordinaris. L'alquimista Paracels (segle XVI) assegurava haver fet un home diminut, un «homuncle», inseminant esperma putrefacte en un ou que es dipositava a continuació en l'úter d'una euga perquè creixés. Al segle XVII es van posar de moda els autòmats purament mecànics que imitaven animals i persones i que ornamentaven jardins i palaus. El rellotger suís Pierre Jaquet-Droz i el seu fill (s. XVII) van fabricar autòmats humans admirables, un dels quals escrivia sense parar «*Cogito ergo sum*». Fou el temps de les primeres màquines calculadores (Pascal, Leibniz, etc.). Des de 1796, va triomfar l'autòmat «El Turc», construït per Wolfgang Von Kempelen, que guanyava tothom jugant els escacs: feia servir un sistema trampós que trigà molt a descobrir-se.³⁴ La fabricació d'aquests artefactes que imitaven persones quedava desvinculada de rituals místics i propòsits religiosos, es plantejava com un problema científic i tecnològic, i representava una curiositat per al públic que els seus creadors i compradors sabien aprofitar bé.

En l'òrbita jueva, a partir del segle XV, abunden biografies de rabins hassids del centre i l'est d'Europa on es parla de gólems efectivament creats per ells –no simplement postulats mitjançant un ritual simbòlic de caire místic– i que els ajuden en tasques domèstiques: el gólem es torna un *famulus*, un servent o esclau del seu creador, cosa que mai apareix en els textos medievals.³⁵ Històries d'aquesta mena eren conegudes per gairebé tothom en les comunitats

²⁸ SCHOLEM, G., *La càbala*, p. 231.

²⁹ «Recitant l'estructura apropiada de cada lletra [...] l'iniciat pot formar una imatge molt real d'un ésser humà» LANCASTER, B., *La esencia de la Càbala*, p. 189.

³⁰ Segons la Càbala, com que en la paraula *Èmet* (*mt*) hi trobem la primera, la medial i la darrera lletra de l'alfabet hebreu, representa bé Déu, que és també el principi i la fi de totes les coses, i Rei (regna des del centre de tot).

³¹ SCHOLEM, G., *La Càbala*, p. 184.

³² *Ibid.* p. 217.

³³ *Ibid.* pp. 217-218.

³⁴ CARABANTES, M., *Inteligencia artificial. Una perspectiva filosòfica*, Madrid: Escolar y Mayo, 2016, pp. 47-52.

³⁵ Com una variant moderna del mite, es cita a Yosaef Shlomo del Medigo quan atribueix l'any 1625 a Salomon Ibn Gabirol la creació d'una «dona que el servia», feta amb peces de fusta i frontisses, i amb la qual segons les males llengües mantenia fins i tot relacions sexuals. Denunciat a les autoritats per bruixeria, Gabirol va desmuntar la seva *robot*.

jueves. Scholem atribueix el gir que pateix el mite del gólem al seu «enfonsament en extractes socials incultes» i a la «vulgarització de la càbala».³⁶ Idel més aviat hi veu una reorientació de la història del gólem en el context modern de la vida jueva.

Al segle XVII, un cabalista polonès anònim escriu: «He sentit de manera certa i clara de varies persones respectables que un home proper al nostre temps de la santa comunitat de Chelmo, de nom Eliyayu el Mestre del Nom [Elies Baal Shem], va formar una criatura com a matèria (gólem) i forma, *la qual treballà servint-lo durant un llarg temps*. Del coll del gólem penjava el nom *Èmet* fins que, per alguna raó, el rabí, li va prendre el nom i va morir».³⁷

En la versió que fa Christohp Arnold (1674) de la mateixa tradició, el gólem creix fins a fer-se més gran que les persones a qui serveix, que li agafen por. El seu amo decideix eliminar-lo esborrant-li la primera lletra de la paraula *Èmet*, que porta escrita al front. Com que no hi arriba, ordena el gólem que s'ajupi i li tregui les botes. Quan ho fa, aconsegueix modificar la paraula, però el gegant s'ensorra sobre d'ell i l'esclafa.

Jacob Endem (segle XVIII) explica també que el gólem del rabí Elies «es tornava molt gran i molt fort a causa del Nom (*Èmet*) que portava en el paper adherit al front» i el seu creador va témer que «fou causa de danys i de ruïna». Per això va decidir matar-lo prenent-li el nom del front. Llavors, l'antropoide es va ensorrar, però només va ferir el seu amo al rostre.

En algunes versions es concedeix als gólems només quaranta dies de vida més enllà dels quals es tornen perillosos. Aquí el que resulta problemàtic és la criatura mateixa, que fa por perquè creix molt i el seu amo decideix eliminar-la. Scholem diu que al darrere d'aquestes històries hi ha la intenció de posar de manifest els efectes potencialment caòtics de la màgia humana. Segons la tradició cabalística, Déu va crear primer un Adam primordial gegantí, un gólem prehumà que cobria tota la Terra, l'Adam Cadmon, el qual fou empetitit després fins a convertir-se en l'home-Adam ubicat a l'Edèn. Per contra, el gólem que és obra dels rabins moderns tendeix a créixer desmesuradament i per això ha de ser eliminat abans que faci mal algú.³⁸

Als segles XVII i XVIII, quan s'especula sobre la possibilitat que els rabins facin gólems de debò, es suscita un debat *hallakhista*³⁹ sobre el seu estatut legal. ¿Un gólem té dret a participar en els cerimonials religiosos com un membre més de la comunitat si no és un «fill d'Israel», nascut d'un pare i una mare? ¿O pot ser considerat també un fill d'Israel perquè ha estat infantat per un dels seus «justos»? ¿Se li pot exigir que respecti els preceptes de la Llei? ¿És legítim matar-lo, com es faria amb un animal? S'intenta respondre a aquestes qüestions a partir de la Torà i la Mishnàh. Alguns legalistes consideren que no es pot disposar alegrement de la vida d'una criatura amb forma humana i dotada d'algunes facultats nostres, com tampoc no podem disposar de la vida de persones amb certes capacitats minvades (sordmuts, discapacitats intel·lectuals, etc.).⁴⁰

Al llarg del segle XIX, la llegenda del gólem es consolida en l'imaginari popular al voltant d'una figura venerable, el rabí de Praga Judà Loew ben Betsalel (1520-1609), popularment conegut com el *Maharal*. El rabí Loew va viure a la Praga de l'emperador Rodolf II, un monarca

protector de la petita comunitat jueva local, que havia estat perseguida i expulsada de la ciutat en diferents ocasions les dècades anteriors. Fou en realitat un home erudit, un savi cabalista, pedagog, defensor dels estudis filosòfics i científics, matemàtic i astrònom, que va deixar un conjunt d'obres valuoses. Res en la seva biografia ni en els seus llibres ens indica que s'hagués ocupat de la qüestió del gólem i menys encara que l'hagués intentat crear, però això no va evitar que quedés associat per sempre a la llegenda. En els textos que en parlen, el gólem apareix o bé com a protector de la comunitat jueva, o bé com un servent del seu creador que després es torna rebel.

L'any 1808, Jakob Grimm (un dels famosos germans Grimm, compiladors de contes) va publicar a la revista *Zeitung für Einsiedler* de Heidelberg un relat on els gólems són hominoides de fang creats per rabins que no els permeten créixer gaire perquè no esdevinguin massa poderosos. Grimm fa seva la tradició d'Eliyayu en la ja citada versió de Christohp Arnold i inicia una sèrie de publicacions literàries que popularitzen el personatge fora dels ambients jueus.⁴¹

El 1836, el poeta bohemí Ludwig August Frank va signar una nova història del gólem en la compilació *Contes i llegendes de la pàtria (Vaterländische Sagen, Legenden und Märchen)* publicada a Viena. El gólem ja hi apareix com la creació del *Maharal* i com el seu servidor durant tota la setmana, tret dels dissabtes, quan el rabí l'havia de fer reposar, sense vida, perquè aquell dia tota feina estava prohibida. Un dissabte, el *Maharal* plorava la mort d'un dels seus fills i s'oblidà de fer descansar el gólem. Aleshores aquest embogí: «els seus ulls es posaren en blanc i van cremar com a rodes en flames; el seu alè es va tornar visible i brillant amb colors meravellosos» i va començar a destruir la casa del rabí, que l'aturà amb una maledicció i mai més li retornà la vida.

El 1845, trobem una altra versió que situa el gólem a la ciutat aleshores polonesa de Lemberg (actualment Lviv, a Ucraïna), i que correspon a l'escriptor jueu danès Meir Aaron Goldschmidt. Aquí també el gólem treballava pel rabí durant sis dies a la setmana i havia de romandre inert els dissabtes. Per fer-lo reposar, el rabí li retirava de la boca el pergami amb «paraules santes», però una vegada s'oblidà de fer-ho i el gólem es tornà incontrolable, entrà a la sinagoga i va matar a cops diverses persones. Per sort, el rabí va aconseguir treure-li el pergami de la boca i aturar-lo, però el poble reunit a la sinagoga li pregà que mai més no li retornés la vida. Des d'aleshores, els jueus de Lviv donen gràcies a Déu per haver-se alliberat del gólem.

El 1847, Leopold Weisel situa el gólem a Praga, com una creació del *Maharal*, que dona forma a servents artificials perquè «no mengen, no beuen i no necessiten salari, treballen incansablement, els pots renyar i no protesten».⁴² També en aquest cas el rabí feia descansar el gólem els dissabtes però un dia se'n va descuidar i aleshores el gegant de fang es tornà violent: va ensorrar cases, arrencà arbres, tirà pedres, etc. Només la intervenció del rabí el va aturar, prenent-li el nom sagrat de la boca.

En tots aquests casos, el gólem, concebut inicialment com a servent dels humans, no tan sols creix molt i es torna potencialment perillós, sinó que esdevé efectivament danyós. La raó d'això, com hem vist, és que el rabí el deixa actiu el Sàbat, el setè dia de la setmana, el dia que Déu va descansar després de crear el món, quan està prohibida tota feina. Si l'antropoide artificial treballa en el temps consagrat a Déu, el dia reservat a la pregària i la festa, aleshores

³⁶ SCHOLEM, G., *La Càbala*. p. 236.

³⁷ IDEL, M., *El Golem*, p. 213.

³⁸ SCHOLEM, G., *La Càbala*. p. 242. Deixem de banda les diferents interpretacions i descripcions (antropomòrfiques o no) que hi ha en la tradició rabínica de l'Adam Kadmon.

³⁹ La *hallakhah* és el sistema de llei jueva que regula tots els aspectes de la vida personal i social, inclosa la legislació civil i penal.

⁴⁰ Idel explica aquests debats en el capítol «El Golem en la ley judaica», de IDEL, M., *El Golem*, p. 217 ss.

⁴¹ Vg. DEKEL, E.- GANTT, D., *How the Golem, Came to Prague, The jewish quarterly*, vol. 103, n. 2 (Spring 2013), pp. 241-258. En l'article trobem les narracions de Grimm, Frank, Goldsmith i Weisel que citem en aquest treball.

⁴² *Ibid.* p. 245.

es torna malèfic i difícil de dominar. Al Sàbat l'home ha d'estar exclusivament dedicat a Déu, ningú no pot treballar al servei de l'home. Un cop el gólem ha deixat de ser només el terme d'una acció ritual o simbòlica i es parla de la seva creació efectiva, física, esdevé amenaçador i destructiu. L'evolució moderna de la llegenda inclou el missatge que la pretensió de fer *realment* un home artificial causa desgràcies a qui ho intenta i a la pròpia comunitat, perquè el gólem mateix evoluciona perillosament.

2.4. El gólem en la literatura del segle XX

La llegenda del gólem associada al Maharal va rebre l'impuls i feu un nou gir al segle XX amb el llibre del rabí Yudel Rosenberg *El gólem i els fets miraculosos del Maharal de Praga*, publicat l'any 1909.

Rosenberg presenta una col·lecció d'històries independents com si l'hagués descobert en un manuscrit ocult d'un gendre del Maharal, Isaac Katz, que relataria com el seu sogre va crear un gólem i el va fer servir per combatre les acusacions contra els jueus de segrestar i assassinar nens cristians per usar-ne la sang en l'elaboració dels pans àzims rituals de la festa de Pasqua, els *matzots*. De fet, al segle XIX, en un context de creixent antisemitisme, els jueus havien estat objecte d'aquesta mena de calúmnies a Alemanya, Hongria, Polònia, Rússia o Ucraïna, a resultes de les quals s'havien produït pogroms i persecucions.

El gólem de Rosenberg és, dirigit pel Maharal, el salvador de la comunitat jueva de Praga, injustament acusada i perseguida. Un sacerdot catòlic, Tadeus, un ferotge antisemita, esdevé el principal conspirador contra els jueus i contra el Maharal en particular, i trama una multitud de conxorxes per acusar-los i atiar contra ells la condemna dels tribunals i la ira del poble cristià. El rabí Loew fa el gólem inspirat en un somni on sent les paraules: «Argila busca, crea amb aquest element, fes un gólem, hagi a Israel justícia», «les deu paraules [en hebreu, és clar]», diu Rosenberg, «formaven una combinació que tenia el poder de crear un gólem». ⁴³ Aquest acte creador imita alguns passos de la creació divina de l'home; hi intervenen el Maharal, el seu gendre i el seu millor deixeble; van als afores de Praga, fan una estàtua amb argila de riu i reciten el text del Gènesi sobre la creació de l'home. El que en resulta és «un home semblant als altres homes. Veia, escoltava i entenia, però no articulava cap paraula». ⁴⁴ El Maharal li posa el nom de Yosef o Yosele i li ordena que l'obeeixi sempre («fins i tot si et mano llançar-te al foc») i prohibeix la seva família de donar-li ordres o posar-lo al seu servei particular. ⁴⁵

El gólem de Rosenberg no crida l'atenció de la comunitat jueva. És Yosele el Mut, un nouvingut a Praga i acollit a casa del Maharal. Segueix al peu de la lletra les instruccions del seu amo, no les discuteix ni les modifica; només ocasionalment pren alguna iniciativa poc transcendent; ningú es pot oposar a la seva força descomunal, no l'afecta el fred, no té por de la foscor. Les seves qualitats sobrehumanes es combinen amb l'enginy i els poders miraculosos del Maharal per a resoldre crims, robatoris, segrests, enganys i enigmes que posen a la picota la comunitat jueva i el seu líder. Quan el rei Rudolf prohibeix els judicis per assassinats rituals perquè veu que es basen en calúmnies, la comunitat jueva respira tranquil·la, però aleshores el gólem es torna innecessari i el seu amo decideix llevar-li la vida amb un ritu invers a l'usat per crear-lo.

A llarg del llibre de Rosenberg, Yosele actua com aliat extraordinari del Maharal. És un ésser humà disminuït perquè no parla, no actua per voluntat pròpia, i els seus objectius li són sempre assignats, però excel·leix en força, obediència i determinació per tal de complir les ordres rebudes. És un «servent» ideal, un alliberador de la comunitat jueva i mai es torna perillós per a ella. En un temps on creix l'antisemitisme i els jueus se senten amenaçats pels seus veïns cristians, el gólem és una figura salvadora, una creació humana inspirada des del cel que posa a disposició de la comunitat un plus de poder determinant per enfrontar-se a les seves amenaces vitals.

L'any 1925 es publica l'exitosa novel·la de Gustav Meyrink, *El gólem*, que és un cas apart en la literatura sobre el gólem. En ella l'antiga figura mítica simbolitza quelcom ben diferent del gólem tradicional, però gràcies a ella el vell mite de l'antropoide circula arreu d'Europa. ⁴⁶ En la mateixa línia que Rosenberg es mouen, en canvi, les novel·letes titulades *El Gólem* dels premis Nobel Isaac Bashevis Singer ⁴⁷ (1969) i Elie Wiesel (1983). ⁴⁸

En la història de Singer, el Maharal crea el gólem mogut per un missatger celestial i amb l'única finalitat de salvar el banquer Eliezer de l'acusació d'haver segrestat i assassinat per motius rituals la filla del comte de Bratislavski, un noble borratxo i arruïnat pel vici del joc, que vol alliberar-se dels seus deutes amb el banquer i, de pas, cobrar una herència que havia anat directament a la seva filla.

El gólem de Singer és una figura gegantina i poderosa, que fins i tot aprèn a parlar una mica, però no té una ànima humana, sinó *nefesh*, «la classe d'esperit concedit als animals superiors». ⁴⁹ Allibera la filla de Bratislavski, que aquest havia fet amagar per uns còmplices, i la presenta davant del tribunal que jutja Eliezer, al qual salva la vida. Tothom queda espavordit davant del gegant i fins i tot l'emperador Rodolf desitja conèixer-lo. Quan el rabí l'hi presenta, l'emperador manifesta el temor que amb ell «els jueus podrien conquerir el món sencer» i esclavitzar qui volgués. ⁵⁰ El rabí li assegura que un poble que ha estat esclau a Egipte no tindrà mai cap vocació d'esclavitzar ningú. Alguns jueus demanen a Loew que mantingui el gólem amb vida com a protector permanent de la comunitat, però el rabí espera el veritable Messies i confia que Déu tornarà a ajudar el seu poble en cas d'un gran perill.

La narració fa un tomb inesperat quan la dona del rabí pretén que el gólem desenterri un tresor providencialment amagat fa anys sota una gran roca del jardí de casa seva. El gólem es nega a fer-ho; tampoc no vol abaixar el cap perquè li esborrin el Nom Sant que porta inscrit al front i que el fa viure. Es manifesta des d'aleshores com un ésser autònom, com una mena d'«infant gegantí», amb una fam descomunal, que fa entremaliadures, però que també va creixent i

⁴³ ROSENBERG, Y., *El gólem i els fets miraculosos del Maharal de Praga*, Barcelona: Adesiara, 2013, p. 53.

⁴⁴ *Ibid.* p. 54.

⁴⁵ *Ibid.* p. 55.

⁴⁶ No entrem a fons en la conegudíssima novel·la de Gustav Meyrink, *El Golem* (1915), on el gólem és com una presència difusa i esglaiadora que torna cada trenta-tres anys als carrers del Praga. Es mou en un segon pla, com un símbol o quelcom suposat, «una obra d'art anímica», com si fos una part de nosaltres mateixos, quelcom que expressa les nostres veritats més pregones en un món càdtic i sense encís on el protagonista de la novel·la, el tallador de pedres precioses Athanasius Pernath, que pateix d'amnèsia, malda per recuperar la seva identitat. En aquest context, el gólem que evoquen els personatges de la novel·la és el record d'una antiga figura salvadora, que suscita inquietud i esperança, alhora. Vg. WEYRINK, G., *El Golem*, Barcelona: Tusquets, 1972.

⁴⁷ SINGER, I.B., *Gólem. El coloso de barro*, Barcelona: Noguer, 1983.

⁴⁸ WIESEL, E., *Le Golem*, París: Bibliophane, Ed. Du Richer, 1998.

⁴⁹ SINGER, I.B., *Gólem*. p. 79.

⁵⁰ *Ibid.* p. 58.

madurant; cada cop parla millor i inquieta els enemics dels jueus. A la vista del fenomen, alguns endevins auguren que amb ell els jueus «governaran el món sencer».⁵¹ A poc a poc, el gólem es torna «més humà», demana al rabí d'incorporar-se a la comunitat jueva mitjançant la cerimònia de la Bar Mitzvà, li pregunta qui són els seus pares i lamenta la seva soledat quan sap que no té família; i fins i tot declara que «no vol ser gólem». Apesarat, recorre la ciutat fent destrosses i l'intenten detenir sense èxit. Retornat a casa del rabí, s'enamora de Míriam, una minyona. El rabí vol que la noia li esborri el Sant Nom del front però ella no ho vol fer perquè estima el gólem. Poc després l'emperador decideix convertir el gólem en el guerrer més letal del seu exèrcit. Per evitar-ho, el rabí aconsegueix que el gegant begui vi fins a adormir-se profundament i aleshores li esborra el Sant Nom del front i li lleva la vida.

El gólem de Singer és una criatura hominoide gegant que amb el temps es va tornant plenament humana i s'autonomitza del seu creador: esdevé conscient de si mateix i de la seva singularitat, és capaç de prendre les seves decisions i s'enamora d'una dona. Singer il·lustra el que podia ser el procés d'humanització plena d'un hominoide artificial que d'entrada tan sols és humà a mitges.

Al seu llibre *El Golem*, Elie Wiesel posa la història del gegant de fang en boca d'un narrador contemporani del *Maharal*, un jueu que admira, estima i enyora el gólem, al qual voldria tenir encara de guàrdia en defensa de la comunitat jueva, sempre atemorida i assetjada pels enemics. Recordem que Wiesel va viure en primera persona la persecució nazi i fou empresonat a Auschwitz i Büchenwald amb el seu pare, que hi va morir, experiència de la qual n'ha deixat un testimoni colpidor al seu llibre *La nit*.⁵² Fill d'un rabí, fou educat en la fe i la pietat jueves i va viure la Shoà des d'un sentiment d'abandonament de Déu, un Déu silenciós davant del sofriment del seu poble. El rabí Loew de Praga, en canvi, representa per a ell una actitud de revolta contra els qui amenacen els jueus.

El narrador de Wiesel defineix el gólem com «un salvador mut i malaurat»; la seva existència es va consagrar a «protegir la vida, el somni i el futur de la comunitat» i per això mereix ser recordat fins a la fi dels temps per «aquest poble perseguit, executat, assassinat i tanmateix immortal».⁵³ Anys més tard, assegura el narrador, «la seva presència i potser fins i tot el seu misteri, ens resulten necessaris»;⁵⁴ «avui com en el passat, algú haurà d'interposar-se entre l'odi i nosaltres. ¿El gólem d'argila podria ressuscitar? [...] Només ell aconseguiria desarmar els assassins i vèncer el mal».⁵⁵

Com el gólem de Rosenberg o el de Singer, el de Wiesel auxilia el Maharal en la lluita contra els qui acusen els jueus d'assassinar criatures per necessitats rituals. El gólem, anomenat Yossel, i el rabí mantenen una relació gairebé paterno-filial; el gólem està al servei exclusiu del Maharal, viu a la seva ombra, com un sagristà que ningú sap d'on ha vingut; la comunitat jueva no el considera un dels seus. Yossel, però, té un aire sobrenatural, misteriós; es mostra implacable amb els enemics i tendre amb la comunitat jueva: «semblava treballar alhora a la terra i el cel»;

«emanava d'ell una força que subjuguava, sacsejava, emocionava»⁵⁶; no admetia burles ni ofenses de ningú; vivia retirat en una estança del tribunal rabínic de Praga quan no feia cap servei; vestia com un cristià i no assistia als oficis a la sinagoga. En cap moment va fer senyal de rebel·lar-se o desbordar les ordres del seu creador.

Mentre que el poble jueu ha sofert sempre els atacs dels seus enemics amb paciència i resignació, com a designis de Déu que cal acceptar, el Maharal «conscient com era dels sofriments del seu poble, refusa de sotmetre's a la crueltat» i, il·luminat i assistit des del Cel, crea un gólem que «respondrà al terror amb el terror, a la violència injusta amb la violència legítima».⁵⁷ Per divina inspiració, el rabí arriba a conèixer la fórmula de deu lletres amb què donarà forma a la nova criatura, que no serà tan perfecta com si s'hagués creat amb les vint-i-dues lletres de l'alfabet jueu. L'antropoide té qualitats extraordinàries: no menja, no beu, no envelleix i serà indestructible mentre duri la seva missió, però és mut, perquè la paraula «és un do que només el Sant pot concedir»⁵⁸, tot i que és capaç de manifestar un cert sentiment de tristor o d'inutilitat quan no fa res. Wiesel, per boca del Maharal, intenta treure ferro a la creació del gólem: de la mateixa manera que una parella que s'estima concep una nova criatura, el rabí i els seus dos ajudants creen el gólem per amor al poble jueu.⁵⁹ Acomplerta la seva missió, deu anys després de fer-lo, el Maharal li pren la vida al gólem. No volia carregar-lo, diu el narrador, «amb el turment de ser el seu etern supervivent».⁶⁰

El gólem de Wiesel és el que té més clarament una funció alliberadora dels mals que pateix el poble jueu, fins al punt que seria desitjable que encara existís, perquè les amenaces no minven i ser jueu, diu Wiesel, significarà sempre «tenir por».

Per acabar, el gólem del poema homònim de Jorge Luis Borges és obra d'un rabí Loew «sediento de saber lo que Dios sabe» i que executa un saber cabalístic sobre el Nom de Déu. Però la seva criatura resulta decebedora: no li pot ensenyar a dir una sola paraula i tan sols aconsegueix que amb els anys «barra bien o mal la sinagoga». L'antropoide és molt menys que una persona: «sus ojos menos de hombre que de perro / y harto menos de perro que de cosa». El rabí, mirant amb tendresa i cert horror la seva criatura, reflexiona: «¿Cómo pude engendrar este penoso hijo / y la inacción dejé que es la cordura?», i suposa que va cometre errors en la grafia o la dicció durant el ritual lingüístic amb què el va fer. El gólem resulta irrellevant en el món creat. Mentrestant, el poeta pregunta, amb ironia, «¿Quién nos dirá las cosas que sentía/ Dios, al mirar a su rabino en Praga?». Potser, en definitiva, l'ésser humà és per a Déu un gólem, quelcom a mig fer, que el deixa també avergonyit. Així com el gólem resulta patètic per al rabí, nosaltres també devem ser per a Déu unes criatures patètiques.

A mode de síntesi, seguim A. Robinet quan destaca en el mite del gólem sis aspectes que trobem rellevants per a la seva vinculació amb la IA:

- La convicció que en el llenguatge i els nombres s'amaga l'essència de la realitat.
- La «imperfecció insalvable» de la criatura artificial, que mai es pot equiparar a un ésser humà.

⁵¹ *Ibíd.* p. 71.

⁵² A Auschwitz hi va anar a parar tota la família de Wiesel. Hi van morir el pare, la mare i la germana menor, i hi van sobreviure ell i les dues germanes més grans. Vg. WIESEL, E. *Trilogía de la noche*, Madrid: Austral, 2013.

⁵³ WIESEL, E., *Le Golem*, p. 11-12.

⁵⁴ *Ibíd.* p. 13.

⁵⁵ *Ibíd.* p. 17.

⁵⁶ *Ibíd.* p. 33.

⁵⁷ *Ibíd.* pp. 47-48.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 62.

⁵⁹ *Ibíd.* p. 58.

⁶⁰ *Ibíd.* p. 45.

- El domini insuficient que té l'home sobre la matèria, que no coneix prou bé i no pot adaptar sempre als seus desitjos.
- La necessitat d'una intervenció divina per fer un gólem: l'home tot sol no pot crear-lo.
- El fet que l'home artificial té quasi sempre algunes qualitats superiors al seu creador, però està mancat d'una veritable intel·ligència i de llenguatge.
- La possibilitat que el gólem, tal i com és, es rebel·li contra el seu creador com ho han fet els humans amb Déu.⁶¹

3. EL GÓLEM, UNA PREFIGURACIÓ DE LA IA?

Malgrat que la llegenda del gólem té vida pròpia i desborda qualsevol pretensió de lligar-lo al món dels robots, s'insisteix a veure'l com «un dels primers prototips d'IA» (Vudka) i se'l vincula als robots. Lancaster diu que «ens queda la sensació de continuïtat entre les habilitats dels científics de la IA i les que un cabalista immers en els coneixements secrets de la creació pugui posseir per portar a terme el ritual del gólem».⁶² Alguns dels trets del mateix gólem poden justificar també aquesta relació amb la IA. Enumerem breument aquests punts de coincidència:

- El gólem és un ésser artificial que obeeix mandats humans i realitza tasques difícils molt útils per la comunitat jueva. Això mateix és el que faria un robot o qualsevol sistema d'IA: actuar amb un propòsit que algú altre ha definit, operar amb informació per assolir objectius, solucionar-nos problemes.

- El gólem consta d'una part material, un cos d'argila, i una altra de simbòlica, el codi numèric i lingüístic que li dona vida. També la IA artificial en totes les seves formes compta amb un suport material (processadors, xips, servidors, pantalles, sensors, braços mecànics, etc.) i un codi escrit en un determinat llenguatge de programació gràcies al qual pot realitzar determinades funcions útils.

- Es vincula la creació del gólem a una saviesa especial, cabalística, basada en les deu xifres primordials de les *sefirot* i un alfabet de vint-i-dos lletres capaç de fer viure un hominoide al servei humà. Sense aquest codi, el gólem no és un ésser viu i la mínima alteració del codi (en algunes versions, esborrar la primera lletra d'*Emet-Veritat* i deixar la paraula *Met-Mort*) ja és suficient per matar-lo. El rabí del poema de Borges pensa que les deficiències del seu gólem responen a errors en el codi lingüístic de la seva creació. Els sistemes d'IA i els robots actuen igualment guiats per programes i algorismes escrits amb llenguatges de programació que en última instància remetent a 0 i 1, com a xifres primordials. Aquí, un error de programació inhabilita també la màquina.

- El gólem té molts dels avantatges d'un robot o sistema d'IA: no es cansa, no protesta, no demana un salari, és efectiu, resol problemes i, sobretot, demostra algunes capacitats superiors: té una força invencible, resisteix el fred glacial, el foc no el crema, sap trobar delinqüents, veu

les ànimes dels difunts, sap si una tomba està buida o no... Però també comet errors clamorosos: al gólem de Rosenberg o de Singer li demanen que porti aigua a casa del rabí i quasi la inunda, o se'n va a pescar i després buida el sac de peixos al riu. És «expert» en determinades coses però «un talòs» en d'altres; com els sistemes experts de IA, que, per exemple, juguen escacs com un campió mundial però són incapaços de jugar al «tres en ratlla». Les qualitats superiors pròpies del gólem (i de la IA feble) amaguen la seva incapacitat intel·lectual: «allò sobrehumà particular es presenta com a compensació de la deficiència general».⁶³

- El gólem jueu seria com una IA modesta o «feble» que només executa bé algunes funcions. Fa tasques domèstiques, defensa la comunitat, cerca persones, etc. però no «enraona» amb les persones (no té *logos*), ni demostra la «intel·ligència general i forta» pròpia dels humans. En les narracions estàndard, el gólem és un ésser conscient de si mateix però mut, incapaç de raonar i comunicar-se com una persona. Avui disposem d'IA «parlants» i es discuteix sobre el significat i l'abast que pugui arribar a tenir la parla de les IA.

- En una bona part de les versions de la llegenda, ja sigui per un error de gestió del creador (que s'oblida «d'apagar-lo» el dissabte), ja sigui per un funcionament inesperat degut a l'evolució no prevista de la criatura, el gólem queda fora de control i fa mal als qui hauria d'ajudar, fins al punt de matar persones. Representa la possibilitat que la màquina intel·ligent s'autonomitzi de l'home i l'acabi perjudicant, sobretot si es torna una «superintel·ligència»⁶⁴. L'emperador Rodolf II de la història de Singer veia que el gólem podria tenir un ús militar que faria invencibles els seu amos, i avui ja disposem d'armes autònomes dotades d'IA que actuen sense intervenció humana i poden convertir-se en una gran amenaça contra la pau i l'estabilitat mundials, con van denunciar el 2015 mil científics i especialistes en IA, entre els quals E. Musk, S. Wozniak, M. Tegmark, S. Hawking, etc.⁶⁵ Si fem cas del que suggereix la llegenda del gólem, l'home mai no tindrà un control absolut ni de la matèria en general ni de les seves pròpies creacions, cosa que ens obliga a regular estrictament les màquines intel·ligents, com suggeria fa anys Isaac Asimov amb les seves «lleis dels robots».⁶⁶

En conclusió: el que podem anomenar el «patró-gólem» coincideix, pel que es veu, amb alguns aspectes bàsics del patró-IA, sense que això dissolgui altres aspectes teològics o filosòfics de la llegenda, o redueixi la complexitat del fenomen de les IA en totes les seves formes (sistemes experts, *machine learning*, *deep learning*, robots, ciborgs, noves espècies posthumanes, etc.). Aquelles coincidències són suficients per explicar l'associació que fan entre gólems i IA els especialistes informàtics, a més dels teòlegs, filòsofs o escriptors. De retruc, les especulacions teològiques, filosòfiques i literàries que acompanyen la llegenda del gólem també poden tenir alguna utilitat per a la reflexió sobre la intel·ligència artificial.

⁶³ CARABANTES, M., *Inteligencia artificial*. p.43.

⁶⁴ En parlarem en el capítol II, 2.

⁶⁵ Es pot llegir aquest manifest contra les armes autònomes al web del Future of Life Institute, <<https://futureoflife.org/2016/02/09/open-letter-autonomous-weapons-ai-robotics/#signatories>> En línia [Consulta: 30-5-2022].

⁶⁶ Les tres lleis amb què s'haurien de programar els robots, segons Isaac Asimov, són: 1) Un robot no pot fer mal a un ésser humà o, per inacció, permetre que un ésser humà prengui mal. 2) Un robot ha d'obeir les ordres dels éssers humans, excepte si entren en conflicte amb la primera llei. 3) Un robot ha de protegir la seva pròpia existència en la mesura que aquesta protecció no entri en conflicte amb la primera o la segona llei.

⁶¹ Vg. ROBINET, A., *Le défi cybernétique*, París: Gallimard, 1973.

⁶² LANCASTER, B., *La esencia de la Cábala*, p.188.

4. DEL GÓLEM A LA IA. DEBATS OBERTS SOBRE LES INTEL·LIGÈNCIES ARTIFICIALS

Esbossem a continuació quatre debats de caire filosòfic al voltant de la IA on la llegenda del gólem i les reflexions que ha suscitat poden jugar algun paper, ni que sigui com a element de contrast.

4.1. Sobre la semblança entre IA i intel·ligència humana

Allò que li falta al gólem per ser humà és «l'alè diví» que determina la condició espiritual, intel·ligent i autònoma de les persones, que en el judaisme es fa palesa en la capacitat de parlar. Però «parlar» no consisteix sols a lligar paraules, sinó a «tenir *logos*»: es tracta de parlar amb intenció comunicativa, referint-se expressament al real o l'irreal, donant raó del que hom sent, pensa, vol, tem, espera, amb capacitat d'escoltar els altres i de tenir en compte les seves raons (diàleg), de fer-se preguntes i de preguntar. La parla ens habilita com a veritables interlocutors de la resta dels éssers humans, cadascú amb la seva individualitat, identitat, autonomia, responsabilitat. El gólem entén ordres i les executa però mai no «enraona».

A. Turing sostenia que si una IA es comunicés amb nosaltres de manera indistingible d'una persona podria ser qualificada d'intel·ligent al marge dels recursos amb què aconseguís de fer-ho.⁶⁷ John Searle en va discrepar amb el seu famós «exemple de l'habitació xinesa»: una IA pot intercanviar missatges amb una persona d'acord amb determinades pautes de conversió automàtica d'uns símbols (preguntes) en uns altres (respostes) sense saber en absolut què està dient, perquè sempre estarà mancada de consciència intencional.⁶⁸ Per Searle, una IA d'estil humà («general» i «forta») seria aquella que, a més d'imitar la ment humana, fos realment un subjecte racional pensant, conscient de si mateix i del món en què viu.

L'Alexa d'Amazon o la Siri d'Apple parlen amb nosaltres a l'estil de persones autèntiques que fins i tot ens prenen el pèl, ens expliquen acudits o lamenten una mala notícia.⁶⁹ Els robots de servei de Samsung, Panasonic, etcètera, han estat dotats de formes hominoides, perquè això produeix en els usuaris la sensació que interactuen amb éssers personals semblants a ells.⁷⁰ Els anomenats «sistemes integrats» d'IA repliquen l'estructura cognitiva de l'ésser humà: compten amb receptors de dades externes (equivalents als nostres sentits), dispositius per processar aquesta informació (equivalents al nostre cervell), dipòsits d'informació (equivalents a la nostra memòria) i mecanismes de comunicació dels resultats (equivalents a la nostra parla).

⁶⁷ TURING, A., *¿Puede pensar una máquina?*, Oviedo: KRK, 2012, p. 23 i 28-29. En aquest llibre, el matemàtic anglès A. Turing descriu el test o prova que ajudaria a distingir (o no) una persona d'una IA. S'ha anomenat posteriorment aquesta prova «test de Turing», que avui no es considera suficient com a prova d'una IA de nivell humà.

⁶⁸ SEARLE, J.R., «Minds, brains, and programs» a *Behavioural and Brain Sciences*, 1980/3, pp. 417-457. L'exemple de «l'habitació xinesa» de Searle ajuda a entendre que no hi ha veritable intel·lecció darrere d'un mecanisme de computació que intercanvia una informació per una altra: una persona es tanca a dins d'una habitació i li fan arribar unes preguntes en xinès, que no entén, però les respon correctament aplicant regles de correspondència entre paquets de símbols xinesos i anglesos. Això no vol dir, però, que tingui cap idea del que contesta; tan sols es limita a computar, a «manipular signes», sense entendre res. El mateix fan els computadors...

⁶⁹ Vg. JULIA, L. *L'intelligence artificiel n'existe pas*, París: Ed. First, 2019. L'autor explica com l'èxit de la Siri d'Apple rau a no semblar mai un robot, sinó algú que interactua amb els usuaris amb els dubtes i graciets de qualsevol persona normal.

⁷⁰ Sobre robots assistents es pot consultar, per exemple: DDAA, «Robot asistente», www.xakata.com [En línia] <<https://www.xakata.com/tag/robot-asistente>> [Consulta: 27-04-2022]

Tanmateix, totes aquestes semblances poden ser superficials: la intel·ligència humana pertany a l'animal humà, és una funció biològica, una intel·ligència individual i única en cada persona, corporal i sensible, amarada de cultura; no es tracta simplement d'un sistema per processar informació replicable en diferents dispositius. L'ésser humà té una intel·ligència sentent inespecialitzada, originalment orientada a la nostra supervivència en el món i aviat dedicada a d'altres funcions «luxoses» (la religió, la filosofia, l'art...), un fruit de l'evolució i de la cultura. No és un recurs tècnic, com ho era el gólem i ho són les IA.

L'ésser humà aprehèn les coses i s'aprehèn a si mateix en distància i alteritat radical⁷¹; enraona sobre el món i el pensa per esbrinar què són les coses en el fons; pregunta i dubta; assumeix, modifica o rebutja allò que ha rebut (tradicció, cultura...); argumenta i inventa possibilitats; sap moure's en condicions d'incertesa i ambigüitat. La intel·lecció humana, a més, *forma sistema* amb els nostres sentiments, tendències, volicions, actituds o mentalitats. Tot pensant, l'home espera o desespera, valora i projecta, albira objectius assequibles o utòpics; experimenta il·lusió o frustració, aposta per la vida o barrina suïcidar-se; s'ocupa amb coses tan «inútils» com escoltar música, badar guaitant una papallona o fer broma amb qualsevol cosa.⁷² Els seus records no són simple informació emmagatzemada perquè estan tenyits de nostàlgia, desigs, il·lusions, expectatives, projectes, fracassos, dolor. Combina llenguatges verbals i no verbals i reflecteix en tot allò que fa, amb la seva empremta personal, el món on viu, la societat a què pertany, la seva cultura i la seva història.

Una IA pot actuar certament «com una ment humana» en diferents situacions, sense ser una *ment* ni ser *humana* en la multitud d'aspectes que acabem d'apuntar.⁷³ Un robot de servei no és un veritable subjecte personal per a un altre ésser humà, sinó un aparell *programat* per satisfer les seves demandes, com se suposava que havia de fer el «talòs» del gólem i com no ho faria cap persona disposada a fer un servei a una altra.

Si atribuïm intel·ligència a una màquina, això es deu al fet que realitza amb els seus recursos de programari i de maquinari *algunes operacions que nosaltres fem d'una manera molt diferent* gràcies precisament a la nostra intel·ligència: traduir un text, planificar tasques, concedir un préstec bancari, dissenyar un nou fàrmac, identificar un tumor, compondre música, etc. En alguns terrenys, les IA són increïblement més eficients i precises que els éssers humans, perquè tenen unes qualitats bàsiques que els donen una potència descomunal.⁷⁴ Es podria dir que les IA són gólems poderosos al nostre servei, però molt diferents dels humans. Avui la IA és bàsicament una màquina que descobreix patrons en ingents quantitats de dades, fa càlculs i ho té tot en

⁷¹ ZUBIRI, X., *Inteligencia y realidad*, Madrid: Fundación X- Zubiri-Alianza Ed., 1980. A Zubiri li correspon la tesi que ja el mateix acte de sentir és intel·lectiu i que la intel·ligència hi aprehèn primordialment la realitat, és a dir, allò aprehès-sentit com a radicalment altre o «de suyo».

⁷² COROMINAS, J., «Crítica de la religión tecnocientífica», *Perifèria. Cristianisme, Posmodernitat, Globalització*, 4/2017, p. 163 ss. «Quizás una máquina podrá pensar, pero ¿podrá gozar, perder el tiempo, contemplar la belleza del mundo y de las almas, suicidarse por lo absurdo, pasear, dedicarse a lo inútil? ¿Y si ello es posible por que dedicar todo nuestro esfuerzo a diseñar máquinas capaces de gozar pudiendo gozar nosotros de este tiempo que perdemos dedicándonos a hacer máquinas inútiles?».

⁷³ Una de les coses que fa humana la IA és que assumeix molts dels «biaixos» culturals o ideològics humans, sovint per mal. Ho ha denunciat amb multitud d'exemples Cathy O'Neil a *Armas de destrucción matemática. Cómo el big data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia*, Madrid: Ed. Capitán Swing, 2017.

⁷⁴ Segons Bostrom, la IA avantatja el nostre cervell en velocitat dels elements computacionals, velocitat de la comunicació interna entre els seus elements, nombre d'elements computacionals, capacitat d'emmagatzematge, fiabilitat i vida útil, editabilitat del programari, capacitat de duplicació i de compartir memòria, capacitat de canviar, etc. BOSTROM, N., *Superinteligencia, Caminos, peligros, estrategias*, Madrid: Tell Ed., 2016, pp. 59-61.

compte en actuacions posteriors. Hi ha IA que tot treballant amb *big data* poden fer emergir de manera creativa noves funcions i habilitats al marge del seu disseny inicial (models fundacionals d'aprenentatge profund). S'aspira també a fabricar IA que operin amb l'esquema causa-efecte i que es refereixin directament al món i no pas a dades, però no sabem si això serà així *realment*.

Malgrat tot, hi ha especialistes que insisteixen que IA i IH són *essencialment* el mateix perquè totes dues processen informació per resoldre problemes complexos, cadascuna al seu estil. Yuval Harari diu que hem entrat en una etapa on «la intel·ligència s'està escindint de la consciència⁷⁵: creu que tant se val si les IA són *realment* inconscients si ens imiten en molts aspectes i fins i tot simulen per nosaltres actes conscients.⁷⁶ Nick Bostrom conjectura que és ben possible que arribi a existir una IA fora del nostre control i que «vagi a la seva» sense que sigui una intel·ligència d'estil humà ni autoconscient: «una IA no té perquè assemblar-se a una ment humana».⁷⁷ Max Tegmark pensa, en canvi, que l'aparició d'IA autoconscients és qüestió de temps perquè la consciència emergirà «naturalment» de la complicació creixent de les màquines intel·ligents, que no pararan d'evolucionar pel seu compte perquè seran capaces de recrear i millorar contínuament elles mateixes el seu *software* i el seu *hardware*.⁷⁸ Darrerament, Blake Lemoine, un enginyer de Google, ha causat un gran rebombori amb la publicació de converses amb la IA LAMDA que demostrarien, segons ell, que ja ha assolit un nivell plenament humà. L'empresa s'ha apressat a desmentir-lo i acomiadar-lo, assegurant que LAMDA alimenta amb *big data* fins i tot les seves inquietats reflexions existencials i no té cap consciència real de si mateixa.⁷⁹

La IA del present és essencialment diferent de la ment humana, però si mirem cap al futur, no es pot excloure absolutament la possibilitat que algun dia existeixin IA, *cíborgs* o robots amb una intel·ligència general i fins i tot alguna mena de consciència, sumades a d'altres capacitats molt superiors a les nostres. Tenint a la vista la potència de la computació quàntica i les noves formes d'IA, hi ha un debat obert entre filòsofs, programadors i enginyers⁸⁰ sobre si els gólems cibernètics del demà tindran intel·ligència general, autoconsciència, autonomia, sentit de la responsabilitat i es plantejaran qüestions existencials com ho va fer el gólem de Singer, o “sembla” fer-ho LAMDA.

Els rabins jueus van distingir la naturalesa semihumana dels gólems i la naturalesa específica dels éssers humans i van deixar clar que no podem fabricar mai quelcom equivalent a un home «complet», ni hem d'intentar-ho. Avui estem obligats a repensar en què consisteix l'essència constitutiva de l'ésser humà i de la seva intel·ligència, acotar bé la naturalesa i funcions de les noves IA que vagin apareixent i decidir quins límits hem de posar a la seva fabricació i el seu ús.

⁷⁵ HARARI, Y.N., *Homo deus*, Barcelona: Ed. 62, 2015.

⁷⁶ Segons Harari, «tot el que fa un humà, fins i tot informar sobre estats presumptament conscients, podria en teoria ser obra d'algoritmes no conscients» i per tant podrà ser replicat per una màquina. *Ibid.*

⁷⁷ BOSTROM, N., *Superinteligencia*, p. 20, 91 ss. Segons Bostrom, no podem imaginar una superintel·ligència artificial des del patró de la intel·ligència humana.

⁷⁸ TEGMARK, M., *Vida 3.0. Qué significa ser humano en la era de la inteligencia artificial*, Madrid: Taurus, 2018, cap. 8. «Consciencia» p. 347 ss. i p. 373. Max Tegmark és un dels investigadors de la IA que han teoritzat sobre la possibilitat que arribi a existir una IA forta, a base de sostenir que la consciència és un fenomen que emergeix segons com es processa la informació i amb independència del substrat en què això s'esdevé, sigui un cos humà o una màquina. Wiener augurava fa sis dècades una IA de màxim nivell capaç d'aprendre pel seu compte (millorar les seves pròpies capacitats) i fins i tot de fer altres IA «a la seva pròpia imatge», com l'home ha fet amb ella i Déu amb l'home. Vg. WIENER, N. *God and Golem*, p. 11 ss.

⁷⁹ Vg. per exemple, CASTAÑO, J., «Así reflexiona sobre la muerte, la religión la IA con conciencia humana». *La Vanguardia*, 15/06/2022.

⁸⁰ BOSTROM, N., *Superinteligencia*, p. 20 ss.

4.2. Sobre l'estatut de la IA

Com hem vist anteriorment, es va produir als segles XVII i XVIII un debat jurídic *hallakhista* sobre l'encaix en el sistema legal jueu d'una figura com el gólem, ja que no quedava clar si, en el cas d'existir, havia de ser tractat com un ésser humà més o com un ésser humà disminuït o com un animal superior.⁸¹ Calia determinar si se'l podia considerar «un fill d'Israel», si havia de participar en les cerimònies religioses o si tenia les mateixes responsabilitats morals que els humans i, per tant, mereixia premis o càstigs. També plantejava problemes la seva eliminació: els qui l'allunyaven molt de la condició humana no hi veien dificultat, però els qui l'acostaven als humans en dubtaven, perquè creien que també seria immoral matar una persona muda o amb una disminució intel·lectual. El fet que el gólem fos «artificial» i «instrumental» –concebut per la seva utilitat– i no un fill d'un pare i una mare que té un valor en si mateix justificava finalment que restés a les mans del seu creador, que podia eliminar-lo, si volia.

Qüestions anàlogues es formulen en relació als robots, els *cíborgs* o els nous individus posthumans del futur, productes d'enginyeria genètica. Quina personalitat jurídica ha de tenir un robot? Si substitueix treballadors d'una empresa i produeix riquesa, ¿no hauria de cotitzar a la Seguretat Social o pagar impostos com els treballadors humans? En el cas de robots com els drons militars o els cotxes autònoms, ¿a qui correspon en última instància la responsabilitat de les seves actuacions si ells decideixen «pel seu compte», respectivament, quin objectiu atacar o com actuar en carretera en situacions on algú pot prendre mal? ¿Amb quins criteris morals haurien d'actuar els sistemes d'IA que poden recomanar tractament mèdic o desaconsellar-los, concedir la llibertat condicional d'un pres o denegar-la, o dictar un veredictes en un judici? Quina jerarquia de béns a protegir haurien de tenir en compte les IA? ¿Com mesurar la responsabilitat de la persona que treballa auxiliada per sistemes d'IA, si aquests aporten el coneixement autènticament «valuós»? ¿Quin grau d'autonomia els hem de concedir, a les IA? Si algun dia s'arriba a concretar l'existència de robots o *cíborgs* tan intel·ligents com nosaltres, ¿en quin sentit els hem d'atribuir dignitat, responsabilitat o respecte?

El catedràtic d'Ètica Pràctica a Oxford, Julian Savulescu, dona per fet que en el futur conviuran amb nosaltres persones no humanes (*cíborgs*, robots intel·ligents, quimeres, individus posthumans...) a les quals també hauríem de «respectar» en funció de les seves «característiques intrínseques» i no de la seva pertinença o no a la nostra espècie.⁸² Davant d'aquestes noves formes de vida personal, «el prejudici humanista» equivaldria als prejudicis sexistes o racistes que tots rebutgem: no existirà raó suficient per discriminar-les perquè, segons Savulescu, el que importa no és ser humà sinó les propietats que donen valor a les persones. En realitat, diu, ens preocupem per altres éssers humans no tan sols perquè pertanyen a la nostra família, país o espècie, sinó sobretot perquè tenen unes qualitats que els donen valor: racionalitat, autonomia, empatia, simpatia, caràcter social, etc. Per això, també seria raonable preocupar-se per altres éssers intel·ligents artificials i tenir-ne cura «en la mesura que exemplifiquin aquestes característiques que tenen valor».⁸³

⁸¹ IDEL, M. *El Golem*. p. 217 ss.

⁸² SAVULESCU, J., «El prejuicio humano y el estatus moral de los seres mejorados», a BOSTROM, N., SAVULESCU, J., Eds. *Mejoramiento humano*, Ed. Tell, 2017, p. 243.

⁸³ *Ibid.* 256.

Savulescu intenta afermar la seva posició en un terreny pantanós, perquè especula sobre un futur tecnològic incert, però ens força a pensar una vegada més allò propi dels humans, on rau el nostre caràcter personal i quines són les nostres «característiques valuoses», si tot això es pot donar en realitats artificials i què és el que determina obligacions morals envers un altre ésser.

Els gólems apareixen en la tradició jueva com a éssers personals que obeeixen literalment les ordres dels seus creadors i excepcionalment actuen pel seu compte i perjudiquen la comunitat. Per sort, els rabins saben sempre com «desactivar-los», retirant-los el nom diví que els dona vida, igual que un informàtic modifica o atura el funcionament d'un programa que s'ha penjat o presenta errors. Avui, però, el problema més important és compaginar l'autonomia i dominància creixents de les IA amb la nostra pròpia autonomia, perquè «com més autonomia els concedim, més en disminuïm la nostra».⁸⁴ El preocupant és que disposem de sistemes d'IA amb capacitats portentoses que ens empetiteixen i ens retiren de l'escenari a l'hora de jutjar tota mena de situacions (la IA és més ràpida) i de resoldre com actuar-hi (la IA triarà la millor opció i l'executarà bé), fins al punt que deleguem en ells el que és més pròpiament humà: la capacitat de prendre decisions, de fer-ho responsablement i d'acord amb criteris morals desitjablement orientats cap al bé comú. Neix el que Eric Sadin ha anomenat un «soft-totalitarisme que ens desvincula *in fine* del nostre dret d'actuar amb plena consciència i segons el nostre lliure albir».⁸⁵

Per això, si volem preservar la nostra dignitat i autonomia davant dels gólems cada cop més espavilats del nostre temps, hem de mantenir el control sobre ells i sobre els algorismes que en regulen el funcionament, sense transferir-los decisivament la gestió de la nostra vida personal i col·lectiva. Per això caldrà que renunciem a les tres ambicions neuròtiques de la dominant utopia tecnoliberal: la de preveure-ho tot i gestionar-ho tot tecnològicament, la de poder fer-ho tot, i la de millorar sense límits el nostre benestar.⁸⁶ El problema rau a determinar les condicions polítiques, econòmiques, tecnològiques, socials i institucionals amb què podríem mantenir els nostres gólems en l'àmbit més reduït possible on ens facin un servei del qual no *hauríem* de prescindir.

4.3. La IA, antagonista de l'ésser humà?

En algunes versions modernes de la llegenda, el gólem s'emancipa i fins i tot es torna perillós per als qui hauria de servir. Això passa, com s'ha vist, per dues raons: o bé perquè el rabí que l'ha creat comet un error de control (s'oblida de deixar-lo fora de joc un dissabte), o bé perquè el mateix gólem evoluciona (creix, madura, aprèn...) vers una forma més humana i ja no obeeix el seu creador.

De la IA també s'ha dit que pot escapar al guiatge humà⁸⁷ i això per diferents raons:

– Primerament, perquè no sempre es pot saber amb quins criteris una IA pren una decisió a partir de milions i milions de dades i patrons enregistrats i ella «no ho explica» als seus

creadors i usuaris. S'argumentarà que tampoc no sabem què tenen al cap moltes persones quan actuen, però amb elles sempre els podem exigir que ho justifiquin i els podem reclamar responsabilitats. Cada cop més, es demana «transparència» als sistemes d'IA, que s'aclareixin els valors, criteris i biaixos amb què actuen.

– En segon lloc, la majoria de sistemes de IA han estat concebuts per suplantar-nos en moltes tasques, feixugues o refinades: triar les notícies del dia, programar una estada turística o escollir-nos parella, invertir a la borsa o trasplantar un ronyó, sincronitzar els semàfors d'una ciutat o desencadenar un atac militar... Eric Sadin ha argumentat abastament que la IA és una «tecnologia de la substitució de l'ésser humà», que ens força en el millor dels casos a assumir el paper de simples subjectes passius, consumidors o, com a màxim, supervisors de la nova economia tecnoliberal.

– En tercer lloc, a més de fer les coses sense comptar amb nosaltres i de substituir-nos, és possible que les noves IA actuïn clarament *contra* els nostres interessos, sigui per error nostre o per una evolució indesitjable de la pròpia tecnologia. Elon Musk, la primera fortuna del planeta i empresari de la IA, declara amb sorprenent contundència que «hauríem d'anar amb compte amb la IA. Si hagués d'endevinar quina és la nostra major amenaça existencial, probablement seria aquesta. Així que hem d'anar amb molt de compte [...] Amb la IA estem invocant el dimoni».⁸⁸ S'està referint a la creixent emancipació dels sistemes del IA del comandament humà, que seria absoluta si s'arribés a crear una «superintel·ligència». Aquesta seria una IA «que superés considerablement les millors ments humanes en molts dominis cognitius molt generals», podria fer el mateix que nosaltres molt més ràpid i molt millor⁸⁹. Amb els seus recursos extraordinaris podria fins i tot arribar a autosostenir-se i reproduir-se al marge del govern humà. Nick Bostrom adverteix repetidament que una «explosió d'intel·ligència» d'aquesta magnitud és una possibilitat realitzable en el futur i significaria una «singularitat» en la història de la nostra espècie i de l'univers que ho traspalsaria tot i reduiria els humans a una situació subordinada. Passaríem a ser servidors dels nostres propis gólems: «una superintel·ligència artificial seria en si un agent molt potent, que podria tenir èxit en afirmar-se davant del projecte que el fa fer existir i en front de la resta del món».⁹⁰

El gólem modern s'emancipava amb el temps del seu creador i es tornava destructiu, però *només* fins a ser dominat de nou. La llegenda jueva suggereix una possibilitat sempre oberta per a les intel·ligències artificials: que escapin al nostre control i fins i tot ens acabin danyant.⁹¹ Els

⁸⁸ GIBBS, S., «Elon Musk: artificial intelligence is our biggest existential threat», *The Guardian*, 27-10-2014, <<https://www.theguardian.com/technology/2014/oct/27/elon-musk-artificial-intelligence-ai-biggest-existential-threat>> En línia [Data de consulta: 25-05-2022].

⁸⁹ BOSTROM, N., *Superinteligencia*, p. 52

⁹⁰ *Ibid*, p. 95.

⁹¹ En el cinema la revolució dels robots intel·ligents és un tema recurrent. En el film clàssic de S. Kubrik, *2001: Una odissea a l'espai* (1968), HAL, el computador que governa una nau espacial mata els seus astronautes fins que un d'ells aconsegueix desconectar-lo, cosa impossible, per cert, segons Bostrom, si hagués estat una autèntica superintel·ligència. A *Westworld* (1973), els robots d'un parc temàtic que simula el Far West estan a disposició dels seus visitants, que poden matar-los, si volen, o usar-los sexualment, fins que els robots no segueixen els seus programes i són ells qui maten els visitants i es destrueixen mútuament. A *Terminator* (1984) la humanitat lluita contra robots que els esclavitzen i arriben al punt de vèncer-los, fins que aquests decideixen enviar un «exterminador» al passat perquè elimini la mare del líder humà que actualment amenaça el seu poder. En la saga de *Matrix* (1999 ss.) és la humanitat sencera la que viu explotada o subjugada per un sistema superintel·ligent, fins que un humà, Neo, pren consciència de ser el «Messies» destinat a alliberar-la. A *Ex Machina* (2014) d'A. Garland, Eva, la dona robòtica feta per satisfer sexualment el seu creador, es rebel·la contra ell i el mata. I podríem continuar...

⁸⁴ GOLTZ, N., ZELEZNIKOW, J., DOWDES WELL, T. «From the Tree of Knowledge and the Golem of Prague to Kosher Autonomous Cars: The Ethics of Artificial Intelligence Through Jewish Eyes», *Oxford Journal of Law and Religion*, 2020, 9, p. 93.

⁸⁵ SADIN, E., *La siliconización del mundo*, Buenos Aires: Caja Negra, 2018., p. 129.

⁸⁶ SADIN, E., *La siliconización del mundo*, p. 312.

⁸⁷ BOSTROM, N., *Superinteligencia*, cap. 4 i 5.

robots de l'obra teatral *R.U.R.* de Karel Čapek són «màquines treballadores, vives, intel·ligents» que passen de ser els assistents fidels i eficients dels humans, pràcticament indistingibles d'ells, a rebel·lar-se contra ells i destruir-los. Inicialment, els robots fabricats per l'empresa R.U.R. –com passava amb el gólem– «no tenen ànima», «treballen com pot treballar un moble», «sense voluntat pròpia, sense passions, sense passat», «mai no inventaran res de nou», «no hi ha res més allunyat de les persones que els robots». La revolta dels robots es deu al fet que la protagonista de l'obra, Helena, empatitza fins a tal punt amb ells (no accepta, per exemple, que els eliminin a discreció), que persuadeix un dels enginyers de la fàbrica perquè «els doti d'ànima», de sentiments, convençuda que així els humans s'hi entendran millor. La realitat, però, és que els robots es tornen insatisfets i irritables, s'adonen de la seva superioritat, odien les persones i decideixen eliminar-les: «S'ha de matar i dominar, si es vol ser com ells [els humans]», etziba Damon, un líder dels robots.⁹² Cal advertir que els robots de Čapek acaben destruint els humans perquè aquests prèviament els han delegat tota mena de funcions fins al punt de tornar-se irrelevants, prescindibles, anacrònics i impotents, mentre pensen que viuen al paradís (tot ho fan els robots), com «els reis de la creació».

La distòpia de Čapek ens serveix com un model de contrast per alimentar el debat sobre la problemàtica relació entre dos poders, el de la intel·ligència humana i el de la IA. No és gaire constructiva una actitud completament paranoica i catastrofista davant de les noves IA, però sí que convé debatre amb tots els implicats en el seu desenvolupament la manera en què s'han d'inserir en la nostra vida personal i social, preservant la nostra llibertat i la nostra dignitat. L'escriptor anglès Samuel Butler, en la seva novel·la *Erewhon* (1872), feia dir a l'ideòleg tecno-pessimista d'un país imaginari: «No defensem l'aniquilació absoluta de les màquines [...] però sens dubte hauríem de destruir totes aquelles de què puguem prescindir o exerciran la seva tirania sobre nosaltres encara amb més poder».⁹³ Glotz i Zeleznikow expressen la mateixa preocupació en un llenguatge més moderat: «¿Com hem d'evitar que les entitats artificials ens obstaculitzin a nosaltres en la nostra pròpia recerca per convertir-nos en criatures completament emancipades, capaces d'articular intencions i d'actuar d'acord amb els dictats de la raó, l'agència i el lliure albir?».⁹⁴

4.4. El gólem i la IA: Juguem a ser Déu?

«Se us obriran els ulls i sereu com Déus». Aquesta és la promesa de la serp a Adam i Eva (Gn, 3,1-5) per temptar-los a menjar el fruit de l'Arbre del Coneixement del Bé i del Mal. Ens tornarem «com Déus» si intentem imitar el Creador sobretot quant a la creació de la més excel·lent de les criatures: l'ésser humà. En l'obra teatral de Čapek, *Nana*, la mainadera que representa el sentit comú, acusa els fabricants de robots de cedir a les temptacions del diable i de «voler ser com déus», i augura que «de la mateixa manera que Déu va expulsar l'home del paradís, l'expulsarà de tota la terra!».⁹⁵ La mateixa acusació es fa contra el «transhumanisme» (la millora artificial de l'espècie humana a base d'enginyeria genètica, neurociència i cibernètica) o contra la creació de noves espècies intel·ligents. Quan a Craig Venter, biòleg i empresari dedicat

a la creació de vida artificial, li preguntaren en una entrevista si estaven «jugant a ser Déu», la resposta va ser: «Qui diu que hi estem *jugant?*».

En cap cas els rabins creadors de gólems s'imaginaven que «jugaven» a ser Déus, sinó que servien Déu quan replicaven ni que fos ritualment la creació d'éssers humans. Així feien palesos en ells mateixos el poder del Creador i enaltien el seu regnat, i també manifestaven la superioritat de la seva fe en comparació amb d'altres creences. Cal tenir en compte, tanmateix, que aquestes idees, adaptades al nostre temps, també poden envernissar religiosament la recerca i creació d'IA.

Dit això, la reflexió jueva sobre el gólem ens adverteix de les perversions que poden anar lligades a la intenció de produir artificialment éssers humans complets:

– Que ens auto-elevem com a competidors de Déu usurpant el seu poder de crear homes artificials complets.

– Que sigui «el diable» (la nostra congènita supèrbia) el que ens enganya fent-nos creure que hem creat un ésser humà complet quan no és així: això s'esdevé quan la màquina s'interpreta *com si fos* humana.

– Que allò creat es converteixi en un nou ídol que venerem.

En els tres casos es passa per alt la nostra finitud, perquè intentem fer allò que no s'hauria de fer, ens autoenganyem creient que arribem a fer-ho, o ens quedem enlluernats amb els fruits de les nostres accions, convertits en nous ídols a qui confiem la nostra salvació.

Per al filòsof australià C.A.J Coady «jugar a ser Déus» significa, en el context de la creació d'IA cibernètiques, transhumanes o posthumanes, que ens autoatribuïm les mateixes il·limitades prerrogatives que reconixeríem a Déu, «si existís».⁹⁶ Coady s'apressa a recordar-nos que «el Déu de la teologia natural cristiana (i d'altres monoteïsmes) és omnipotent, omniscient i summament benivolent. En canvi, els humans són eminentment fal·libles, amb un poder limitat i només parcialment benivolents. També estan temptats d'exercir un poder excessiu sobre els altres».⁹⁷

Aleshores, és ben clar que quan els humans ens dediquem a imitar sense aturador el poder diví de crear noves entitats intel·ligents, el que acabem fent, com a màxim, és «jugar» a ser Déus: suposem que en sabem més del compte, que posseïm un poder que no tenim i que serem més justos i bons del que ho som en realitat; no ens prenem seriosament la nostra finitud i la nostra condició «pecadora». Els rabins creadors de gólems actuaven amb una saviesa que no s'originava en ells sinó «en el Cel»; hi tenien accés com a privilegiats per mor de la seva justícia i santedat, i tot i així, fins i tot ells, en algunes versions modernes de la llegenda, perdien el domini de les seves criatures, que acabaven fent mal a la comunitat. És notori, en canvi, que no tenim cap garantia que les empreses de la IA treballin sempre pel bé comú i segons criteris ètics estrictes.

Ens hem de preguntar si no subestimem els nostres límits pel que fa al coneixement, el poder i la bondat quan fabriquem màquines intel·ligents avançades. Convindria assumir en aquest

⁹² ČAPEK, K., *R.U.R. (Rossum's Universal Robots)*, Barcelona, Males herbes, 2017, p. 201.

⁹³ BUTLER, S. *Erewhon. O al otro lado de las montañas*, Madrid: Akal, 2012, p. 237.

⁹⁴ GOLTZ, N., ZELEZNIKOW, J., DOWDESWELL «From the Tree of Knowledge and the Golem of Prague...», p. 145.

⁹⁵ ČAPEK, K., *R.U.R.*, p. 9,

⁹⁶ COADY, C.A.J., «Jugar a ser Dios», a BOSTROM, N., SAVULESCU, J., Eds. *Mejoramiento humano*, Ed. Tell, 2017, pp. 163-190.

⁹⁷ *Ibid.* p 171.

terreny una actitud d'humilitat i precaució, d'autocrítica i d'escrutini constants, des d'un punt de vista teòric (per esbrinar què poden donar de si els nostres artefactes), ètic (per evidenciar les finalitats i valors implícits amb què s'actua) i legal (per regular tot el que té a veure amb IA, robòtica, enginyeria genètica, etc.), si no volem que els gólems que surtin de les nostres mans «es facin massa grans» i esdevinguin nocius per a la humanitat.

Cridar a la prudència i la cautela no equival a fomentar una desconfiança compulsiva en la tecnologia, sinó l'examen rigorós i permanent de la nostra praxi tecnològica. Això val tant per a les IA fabricades per fer mal (les armes intel·ligents, per exemple), com per a les produïdes amb les millor intencions. Aquestes també han de ser supervisades perquè tota tècnica s'alça davant nostre amb un poder que exerceix sobre nosaltres i ens dona i ens resta possibilitats, ens facilita la vida però també pot obtenir moltes iniciatives i capacitats humanes. Tot ha de ser avaluat de manera constant i «sàvia», segons criteris ètics i amb un control democràtic. Es tracta, almenys, de «co-regir» o co-dirigir la tècnica, vist que mai no la dominem del tot.⁹⁸ La dignitat, l'autonomia i la responsabilitat humanes no haurien de ser negociables. Convé sospitar tant de la tossuderia del qui es nega a qualsevol canvi, com de l'entusiasme infantil de qui vol canviar-ho tot «a fi de bé». Recordem la tesi jueva que fins i tot en els més justos hi ha quelcom d'iniquitat. Té raó Coady quan diu que l'arrogància envaeix igualment els favorables i els contraris a les noves tecnologies; en aquest terreny cal conduir-se sempre amb humilitat i precaució en defensa del bé comú.⁹⁹

Tot i així, juga en contra dels prudents el poder seductor que exerceix sobre nosaltres qualsevol nova tecnologia potent. Tots hem quedat fascinats algun cop per un artefacte prodigiós (un *smartphone*, un robot, un programa informàtic, etc.) i potser li hem confiat fins i tot una porció de la nostra felicitat: la salut, el lleure, la feina o la vida sentimental, per exemple. A més de «jugar a ser Déus», resulta que acabem, con passava al mite d'Enoix, construint ídols que venerem i als qui ens sotmetem a cada moment. I aquí rau el problema més gran: creiem que produïm gólems al nostre servei però acabem posant la vida al servei dels nostres gólems tecnològics (*smartphones*, *big data*, IA, plataformes multimèdia, etc.). Reverenciem les creacions fascinants d'una nova «religió tecnocientífica» que, com diu Jordi Corominas, «atribueix a la tecnologia els atributs clàssics de la divinitat»: omnisciència, omnipresència, omnipotència, perfecció, promesa de salvació.¹⁰⁰ Els savis rabins van saber prescindir dels seus gólems, però el narrador de la història de Wiesel somniava, com nosaltres, amb un gólem immortal, sempre de guàrdia i disposat a salvar la comunitat jueva dels seus enemics. Caldrà veure si sabrem prescindir dels nostres gólems sempre que convingui o si, com a nous *homo deus* (Harari), sucumbirem a l'afany de recrear-ho tot «a fi de bé», fins al punt que siguem nosaltres mateixos qui sobrem en el nou món transfigurats per la tecnologia.

5. REFLEXIÓ FINAL

L'objectiu de crear éssers humans artificials (o éssers intel·ligents artificials) constitueix una obsessió secular de la nostra civilització que s'ha plasmat en la mitologia, la ciència i la tecnologia. la política, les utopies i distòpies, la literatura i les arts.

Per als tecno-optimistes, les intel·ligències artificials, com feia el gólem de Praga, ens proporcionaran un servei preciós i satisfaran les nostres necessitats, ens faran la vida còmoda i feliç i ens alliberaran dels nostres enemics. Per als tecno-pessimistes, els nous sistemes intel·ligents, com van fer alguns gólems, creixeran massa, s'emanciparan de nosaltres i escaparan al nostre guiatge. Tenint en compte el principi que, en l'ordre tecnològic, s'acaba fent tot allò que es pot fer i s'usa benèficament i malèficament (com ho demostra la història), és segur que això passarà també amb les IA. A més, la lògica del desenvolupament tecnològic condueix a saltar-se limitacions i mecanismes de control. Vist que això no té aturador, haurem de veure a cada moment quin balanç de perjudicis i beneficis va presentant la IA i practicar una mena de tecno-prudència.

Bostrom beslluma en el futur un perill majúscul si es fa realitat la superintel·ligència perquè no confia gens que la humanitat sigui prou adulta per gestionar el procés que ens mena cap a ella: «Davant la perspectiva d'una explosió d'intel·ligència, els humans som com nens petits jugant amb una bomba. Així és el desajust entre el poder de la nostra joguina i la maduresa de la nostra conducta. La superintel·ligència és un repte per al qual no estem preparats ara i per al qual no ho estarem en molt de temps».¹⁰¹ Segons Bostrom, la immaduresa constitutiva de l'home desaconsella que continuem la nostra cursa desordenada vers la creació d'una superintel·ligència. No sabem si aquesta intel·ligència superlativa arribarà a fer-se realitat però ja ens hauria de preocupar molt el fet de conviure de manera creixent amb sistemes d'IA que van ocupant tots els espais de la nostra existència amb vistes a l'explotació comercial i el control de les nostres vides. I caldria alertar també de la idolatria tecnològica com l'expressió més patètica de la nostra dependència creixent de les màquines intel·ligents, que venerem i a les quals concedim una funció salvadora.

En qualsevol cas, és clar que la creació i la gestió de les IA (en la forma que tinguin) no pot quedar abandonada a la inèrcia descontrolada de la competència comercial entre multinacionals, a la lluita pel poder polític o econòmic, a la frivolitat d'investigadors obsessionats en fer efectivament tot allò que és pot fer, a la nostra compulsiva recerca de la comoditat, i a l'afany de salvar-nos de la finitud i del mal mitjançant la tecnologia.¹⁰²

La reflexió jueva sobre el gólem insta a la contenció i la prudència en l'exercici de la capacitat creadora humana, vist que no som tan savis, justos i ponderats com caldria. G. Scholem recorda que el rabí lituà Elies, anomenat «el Gaó de Vilna» (segle XVIII), explicava que a l'edat de tretze anys va intentar fer un gólem: «Però quan estava ocupat en la seva construcció», escriu el mateix rabí, «una figura va passar volant sobre el meu cap i aleshores vaig interrompre la feina, dient-me a mi mateix: *Probablement se m'ha volgut destorbar des del Cel a causa de la meva joventut*».¹⁰³ És el mateix temor que expressava Bostrom, som com uns jovencells que tenen a les mans un poder que, molt ens temem, a la vista de la història humana, no sabrem fer servir. En comparació, els rabins jueus que «feien» gólems eren un exemple de contenció i seny.

⁹⁸ GONZÁLEZ, A. «Corregir la técnica», *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Vol. 34, No. 109 (2013), pp. 91-101

⁹⁹ La necessitat d'abordar des d'una perspectiva a ètica i antropològica la realitat actual i les possibilitats obertes pel món digital ha estat abordada per F. Torralba al seu darrer llibre *Ètica algorítmica*, Barcelona: Ed. 62, 2022. Premi Bones Lletres d'Assaig Humanístic.

¹⁰⁰ COROMINAS, J.; «Crítica de la religió tecnocientífica», pp. 147-166.

¹⁰¹ BOSTROM, N., *Superinteligencia*, p. 260.

¹⁰² COROMINAS, J.; «Crítica a la religió tecnocientífica». pp. 160 ss. Corominas proposa diferents estratègies per desacralitzar la tecnologia i realitzar una gestió reflexiva, ètica i democràtica del desenvolupament tecnològic.

¹⁰³ SCHOLEM, G., op. cit. p. 244.

RECENSIONS



Photo by Free-Photos on Pixabay

RÉMI BRAGUE

Las anclas en el cielo.

La infraestructura metafísica de la vida humana

Madrid: Ediciones Encuentro, 2022

Marc Mercadé Serra



Aquest llibre recull les conferències pronunciades per Rémi Brague a Barcelona del 23 al 27 de març de 2009, en el marc de la càtedra Joan Maragall. L'autor desplega la seva gran erudició per fer assequible la idea central del llibre, l'actualitat de la metafísica com a infraestructura de la vida humana. El llibre comença amb un recorregut històric de la metafísica com a preàmbul necessari per al desenvolupament d'aquesta tesi principal. No obstant això, com el mateix autor assenjala, aquesta primera part dedicada a traçar un breu recorregut de la metafísica com a saber i com a vivència humana és massa tècnic per al no filòsof i poc profund per al filòsof. El llibre es mou entre aquestes dues posicions, en la recerca de la precisió terminològica i explicativa de la tesi principal que desenvolupa. Aquesta dialèctica es resol de manera desigual al llarg del llibre, de vegades calen coneixements filosòfics profunds i d'altres no. Per altra banda, el resultat de conjunt el fa un llibre assequible al lector poc avesat al llenguatge metafísic i obri una visió lúcida del paper que avui dia pot jugar la metafísica.

En el recorregut històric amb què inicia el llibre, Brague fa gala d'un coneixement acurat de les bases filosòfiques que transiten el pensament contemporani. Gràcies a la seva erudició, l'emèrit professor de Filosofia Medieval de la Sorbona i de la «Càtedra Guardini» de la Universitat Ludwing-Maximilian de Munic, desmunta la idea estesa que la metafísica són elucubracions etèries d'un altre temps. Per a l'autor, aquesta visió, que avui condemna la reflexió metafísica a la irrellevància, té la intencionalitat de buidar de substància

l'existència mateixa de l'ésser humà. En aquest sentit, els dos primers capítols del llibre, ens condueixen del naixement de la disciplina i del terme metafísica al seu desterrament com a una «superestructura etèria» desvinculada de la vida humana que l'ha conduïda la modernitat. Enfront d'aquesta deriva, Brague proposa redimensionar la tasca de la metafísica posant l'accent en el vincle que uneix la metafísica amb la humanitat de l'home. D'aquí el subtítol del llibre, la metafísica és la infraestructura fonamental de la vida humana. Durant el transcurs del llibre es mostra la vinculació entre la metafísica i la teologia enteses com una inversió de la concepció marxista. Si per a Marx allò metafísic i teològic era una superestructura, un pensament alienador de l'existència humana, un «cim emboirat», per a Brague la metafísica i, per tant, també la teologia, és el cim que fonamenta l'existència humana. D'aquí el pas de la descripció del subtítol a la proposta que es formula en el mateix títol de l'obra: l'existència humana està ancorada al cel.

En la segona part del llibre, l'autor desenvolupa plenament la tesi principal sobre les conseqüències que per a la nostra societat té no considerar prou seriosament la relació entre la metafísica i l'ésser humà. La metafísica fa possible l'existència de l'home. Aquesta idea la va desgranant en relació al nihilisme que des del segle XVIII ha anat instal·lant-se en el pensament occidental fins a buidar de contingut i sentit l'existència humana. Aquesta relació és la més conflictiva del desenvolupament del llibre, reconstruint el sentit de l'existència humana a partir dels transcendents metafísics del Ser i el Bé. Des de la natalitat, passant per la llibertat, la moralitat, el sacrifici o la fe, fins a la mort són reflexionades en relació al Ser i el Bé en una crítica incisiva al nihilisme modern. En aquest intent es toquen molts aspectes de l'existència humana amb relacions excessives a la història del pensament.

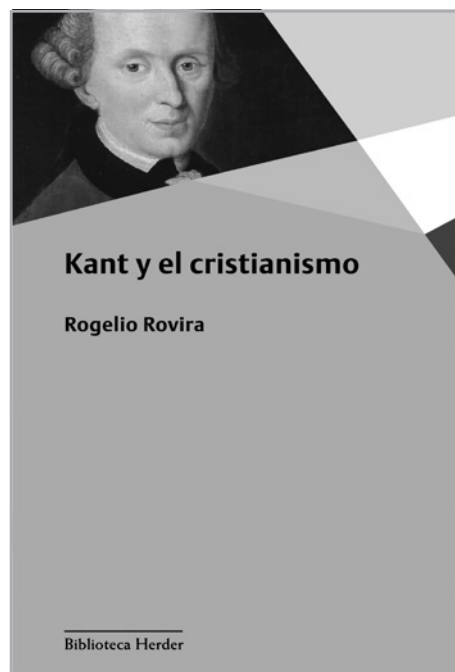
Segurament, cada una d'aquestes relacions exigiria un desenvolupament més profund que s'escapa de la pretensió divulgativa de les conferències i del mateix llibre. Sense aquest desenvolupament és difícil ponderar la consistència de l'argumentació de l'autor. Brague relaciona el nihilisme amb el pessimisme, no solament individual sinó de la mateixa espècie. Aquest pessimisme del Ser i el Bé són al darrere de les propostes que propugnen no solament el suïcidi sinó la desaparició mateixa de l'espècie humana. La difusió i arrelament d'aquesta mentalitat moderna és, per a l'autor, conseqüència directa de la manca de fonament metafísic de l'existència humana. És per això que aquesta obra es presenta com una reivindicació de la metafísica, però no de qualsevol metafísica, sinó de la metafísica com a infraestructura de la vida humana. Davant una modernitat pessimista, cal justificar l'existència mateixa de l'home. En una preciosa i clàssica metàfora de la vida humana com un vaixell, desenvolupada de manera magistral, Brague ens convida a considerar que l'home solament pot donar un sentit a la seva existència ancorant-la al cel.

ROGELIO ROVIRA

Kant y el cristianismo

Barcelona: Herder, 2021

Abel Jiménez



Recogiendo una trayectoria investigadora sostenida en el tiempo sobre las obras de Kant, Rovira se sitúa en la estela de *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, y, también, de diversos pasajes de *El conflicto de las facultades* o del *Opus postumum*, para indagar en la visión del cristianismo que brota de todo ello. *Kant y el cristianismo* constituye el informe resultante de dicha indagación, sin duda, un trabajo espléndido que enriquece los estudios sobre la filosofía kantiana de la religión.

En el primer capítulo, Rovira explica las circunstancias en las que ha debido plegarse el cumplimiento de exponer y evaluar la comprensión filosófica del cristianismo ofrecida por Kant. Entre estas circunstancias apunta que el filósofo utilizó ampliamente doctrinas cristianas para construir su propia religión racional o religión moral, pero no dictaminó sobre el acierto o el desacierto del cristianismo como religión revelada. Rovira, con el fin de comprender mejor el papel que desempeña el cristianismo en la religión moral de Kant, distingue el contenido del sistema que conforman

la religión moral «pura» y la religión moral «aplicada». La primera es la doctrina religiosa que puede extraerse mediante el uso de la razón práctica, aquella razón que a juicio de Kant nos autoriza a admitir verdades que le estaban veladas a la razón especulativa, como la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, y que serán condiciones de posibilidad de la realización del bien supremo, el fin último de nuestro querer. Por su parte, la religión moral «aplicada» pone los contenidos de la religión moral «pura» en relación con la naturaleza de ese ser racional finito que es el ser humano. Relación que, precisamente, Kant realizó desde esa sabiduría entrañada en el cristianismo por la que la naturaleza humana se encuentra afectada por una insondable herida y convive con una permanente inclinación al mal que solo la ayuda divina le permitirá superar.

En el capítulo segundo, se presenta la distinción que Kant realiza del cristianismo como religión de la veneración de Cristo (las que conforman aquellos dogmas que la Iglesia ha ido formulando en el transcurso de los primeros siglos de su historia) del cristianismo como religión de la doctrina misma de Cristo (al decir de Kant, verdades morales y verdades referidas a la esperanza en el cumplimiento del destino moral del hombre). Si las primeras, a juicio de Kant,

no constituyen el núcleo irrenunciable de las verdades que enseña el cristianismo a la filosofía, las últimas sí que lo conforman.

«El reflejo» que el cristianismo en conceptos morales devuelve de los dogmas cristológicos y eclesiales es expuesto brevemente en el capítulo tercero. La «religión de la razón» no puede profesar el credo de la fe teológica. Para la razón en su uso práctico, Cristo solo puede ser una idea, la «idea personificada del principio bueno». Cristo es, en efecto, una «idea que nos es propuesta por la razón para que la tomemos por modelo» (RGV AA 61 ,06). Y es que, desde la razón práctica, confesar que Jesús es el Cristo supondría que «la distancia respecto al hombre natural se haría tan infinitamente grande que aquel hombre divino ya no podría ser puesto como ejemplo para este» (RGV AA 64 ,06). Respecto a la resurrección de la carne, en cuanto se apoya en supuestos materialistas, se presenta incompatible con «la hipótesis del espiritualismo de los seres racionales del mundo» que a juicio de Kant es «más adecuada a la razón». Por tanto, la resurrección de Cristo sería tan solo símbolo de uno de los dogmas del credo de la razón pura práctica: la «fe moral en la vida futura».

Las verdades esenciales y más excelentes de la doctrina de Cristo, que Rovira analizará detalladamente en la primera y segunda parte de esta obra, son introducidas en el capítulo cuarto. La división de las dos partes de la obra obedece a un sencillo hecho: hay enseñanzas que los Evangelios ponen en boca del propio Jesús y otras que dependen directamente de la predicación de Pablo de Tarso.

El capítulo quinto, que inaugura la primera parte de esta obra, está dedicado a mostrar la conciliación del principio del obrar el deber por el deber con el mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Rovira presenta esta conciliación mostrando que el amor puede ser objeto de un mandamiento. Además, concreta el papel que desempeña el amor en la vida moral y explica en qué consiste amar a Dios, a quien no vemos, y amar al prójimo, a quien vemos. El resultado final será, en primer lugar, salvar a Kant de la crítica de Schopenhauer que caracteriza la ética del deber de Kant como «apoteosis del desamor». Y, en un segundo momento, mostrar que la interpretación que propone Kant del mandato del amor a Dios adolece de una doble limitación esencial. La primera es que en ella se concibe a Dios, no como un ser personal realmente existente, sino como una mera idea, cuya realidad objetiva en sentido práctico cabe a lo sumo postular. Por ello, y esta es la segunda limitación, en la versión kantiana el amor a Dios queda reducido al cumplimiento de los deberes morales. No obstante, cabe afirmar que la ética kantiana está lejos de ser la antítesis de la moral cristiana. Se presenta, antes bien, como una interpretación posible del ideal cristiano del amor a Dios y al prójimo como forma suprema de vida.

A lo largo de la vida, al ser humano le acosan múltiples tentaciones que le conducen a desfallecer en el acatamiento del doble mandato del amor, en el capítulo sexto se expone el remedio que paradójicamente propone Kant para ello: la oración. Rovira, en este capítulo, muestra con gran originalidad que el análisis atento de los múltiples pasajes en los que Kant se refiere a conceptos propios de la religión cristiana permite presentar el padrenuestro como una oración plenamente moral, porque todas las peticiones que contiene se refieren o al fin de la vida moral o a los medios, positivos y negativos, que hacen posible la consecución de ese fin. Y es que, para Kant, aunque la oración no es un deber con el que se sirve a Dios, sin embargo, la oración, entendida según su espíritu, consiste en el deseo de servir a Dios mediante nuestras acciones u omisiones bajo la observancia de la ley moral. Según apunta Kant, la oración enseñada por Jesús nace de «la conciencia de nuestra fragilidad» a la hora de cumplir la ley moral. No tiene, pues, su origen, como en el caso de la oración que se opone al espíritu de la oración, en la pretensión de querer «ser una tentación de Dios», por cuyo medio pretendemos

mover a Dios a satisfacer nuestros deseos. En este último sentido la práctica de la oración sería, a juicio de Kant, una ilusión supersticiosa.

La segunda parte del libro arranca en el capítulo séptimo, donde podemos constatar el innegable influjo que la Carta a los romanos ha ejercido sobre la concepción kantiana del carácter absoluto de lo bueno y de lo malo moral. Este carácter absoluto es de tal índole que no cabe traerlo al ser obrando contra lo bueno moral mismo, aunque con ello nos propongamos realizar, e incluso obtengamos, un bien moral mayor. Empleando semejante medio, subraya Kant, nunca conseguiremos hacernos moralmente buenos: el mal moral cometido «infecta» inevitablemente, por así decir, el todo de la acción llevada a cabo y la echa a perder moralmente.

La tesis paulina según la cual «todos han pecado» es abordada en el octavo capítulo. Eludiendo toda fundamentación teológica (revelada) del pecado original, en este capítulo podremos constatar como Kant ha ofrecido una explicación de la naturaleza formal de semejante pecado como perversión del corazón humano; ha desestimado la iniciativa histórica de Adán en la irrupción de la *hamartía*, rechazando la dificultad que encierra el concepto de «culpa heredada» con una elaborada argumentación filosófica sobre la universalidad del mal radical; y, en fin, merced a sus investigaciones de antropología moral, ha descrito fielmente las malhadadas consecuencias que ha acarreado a la naturaleza humana la comisión del pecado original.

Así como el filósofo rechazó la interpretación teológica del pecado original como pecado hereditario, precisamente porque todo pecado es estrictamente personal e intransferible en su culpa, así también en el noveno capítulo reitera que «una deuda de pecado [...] solo puede pagar[la] el culpable, no el inocente, aunque este fuese tan generoso que quisiese soportarla en lugar de aquel» (RGV AA 06, 72). Por tanto, así como el primer Adán, en el que, según el apóstol Pablo, todos pecamos, no es autor del mal radical que cada hombre experimenta en su naturaleza, tampoco el segundo Adán, Jesucristo, puede ser, como afirma la fe de Pablo, causa de nuestra justificación. La esencia formal del acto de justificación, según señala el propio filósofo, consiste en «la instauración de la pureza de la ley como fundamento supremo de todas nuestras máximas».

A modo de epítome, el décimo y último capítulo concluye que el cristianismo en conceptos morales ha ofrecido una fundamentación racional de las verdades morales que lo conforman, que, por su profundidad y abundancia de razones y distinciones, forman parte del patrimonio imperecedero de la filosofía. En cierta medida, estas verdades morales se identifican con la ética defendida por Kant. Además, Rovira apunta que el cristianismo moral ha sacado también a la luz algunas de las riquezas insondables, y acaso insospechadas, que la sabiduría cristiana ha atisbado desde siempre en la aparente sencillez de la oración que enseñó Jesús. Y este cristianismo ha presentado, en fin, reflexiones filosóficas sobre las verdades en que se basa la esperanza a la que se nos invita, que, si bien no recogen aspectos esenciales del dogma de la Iglesia, la reflexión teológica no debería desatender.

CHARLES TAYLOR

El futuro del pasado religioso.

Introducción y traducción de Sonia E. Rodríguez García

Madrid: Editorial Trotta, 2021

Juan Manuel Cincunegui



El volumen editado por la editorial Trotta bajo el título *El futuro del pasado religioso* reúne ocho artículos recientes del filósofo canadiense Charles Taylor, uno de los pensadores más relevantes de la escena contemporánea en las últimas décadas. Los artículos incluidos en la presente edición están cuidadosamente traducidos e introducidos por la profesora Rodríguez García.

Estos artículos fueron editados originalmente en inglés por Harvard University Press (2011) en una colección más extensa, titulada *Dilemmas and Connections*, que incorpora otros ocho artículos, y está organizado en tres partes. En la primera parte de la edición inglesa, bajo el título «Aliados e interlocutores», se incluyen ensayos dedicados a las obras de Iris Murdoch, Hans-Georg Gadamer, Robert B. Brandon y Paul Celan. En estos ensayos, Taylor ofrece elementos clave de su pensamiento. Destaco el artículo titulado «Comprender al otro: una visión gadameriana de los esquemas conceptuales», en el que aborda lo que él denomina «el gran desafío del siglo, tanto para la política, como para las ciencias sociales: la comprensión del otro». A partir del análisis de la noción

de «fusión de horizontes», que contrapone a la práctica de apropiación científica del otro como mero objeto de conocimiento, Taylor nos ofrece la siguiente máxima: «No hay comprensión del otro sin un cambio en la comprensión de uno mismo».

La segunda parte reúne, bajo el título «Teoría social», cuatro ensayos en los que se analizan cuestiones relativas al nacionalismo, los derechos humanos, la exclusión política en las sociedades liberales contemporáneas, las movilizaciones religiosas y el fundamentalismo. Si algo caracteriza a la obra de Taylor es su vocación integradora. No es posible, por ejemplo, entender acabadamente la posición de Taylor sobre el orden moral moderno, o su noción del

«marco inmanente», sin estudiar su crítica a la epistemología moderna y las implicaciones que deriva para la teoría social. Tampoco el tratamiento que hace Taylor de la búsqueda de consensos no forzados en torno a los derechos humanos entre personas y comunidades que difieren, no solo en sus mentalidades, sino también en las premisas sobre las que fundan sus conclusiones. De acuerdo con Taylor, el consenso requiere que esta distancia entre las partes se reduzca, y ello implica, para empezar, que seamos capaces de entendernos mutuamente en nuestras diferencias, «que aprendamos a reconocer lo que es grande y admirable en nuestras tradiciones espirituales».

En *El futuro del pasado religioso* que, como ya hemos indicado, se ciñe exclusivamente a los artículos de la tercera parte de la edición inglesa titulada «Temas de la era secular», Taylor se enfrenta a cuestiones en torno a la creencia religiosa en las sociedades contemporáneas occidentales, sociedades que circunscribe de manera imprecisa a «Europa y sus extensiones», y contrapone a otras civilizaciones –como la china, la japonesa o la hindú–, a las que, nos dice, no han «viajado» ciertas características del individualismo occidental, ni sus concepciones del derecho. No obstante, inmune a la crítica posmoderna a los metarrelatos, nos ofrece «piezas de una gran narrativa» que contextualizan los desarrollos de la civilización occidental a partir de la llamada «revolución axial», estableciendo paralelismos y diferencias entre estas otras civilizaciones y Occidente.

No obstante, es en el primero de sus artículos, titulado «¿Una modernidad católica?», donde Taylor nos ofrece sus tesis teológica e histórica. Para Taylor, la secularización no estaba en la agenda de la historia esperando que le llegara el turno para manifestarse, sino que es el producto de una distorsión del mismo cristianismo en Europa Occidental, el cual puede rastrearse en la época fundacional de la práctica eclesial. Esto explica que en la cultura laica se mezclen, por un lado, genuinos desarrollos del evangelio, que se manifiestan en modos encarnados de vida, y una deriva de un humanismo exclusivo que se traduce en la clausura respecto a Dios, en un rechazo del evangelio.

Desde el punto de vista histórico, la idea central es que la cultura moderna, al romper con las estructuras y las creencias que definían a la cristiandad latina, condujo ciertos aspectos de la vida cristiana a una realización inconcebible dentro de la misma cristiandad. Un ejemplo de ello lo encontramos, una vez más, en los derechos humanos universales, cuya radicalización contemporánea exigía liberarlos de las limitaciones impuestas en el pasado por consideraciones de género, pertenencia cultural, desarrollo civilizacional, o lealtad religiosa. Para una sociedad cristiana, nos dice Taylor, hubiera sido muy difícil aceptar la igualdad de derechos para los ateos, o para aquellas personas que violaban el código moral cristiano. Sin embargo, la imposibilidad de realizar este proyecto universal no se debe a algo que concierna intrínsecamente a la propia fe cristiana, sino al proyecto de la cristiandad, al matrimonio de la fe con una forma de cultura y un modo de sociedad particular. La fusión de la fe con cualquier sociedad particular acaba siendo peligrosa, en última instancia, para la propia fe.

JOSÉ SOLS *Ética de la ecología integral* Barcelona: Herder, 2021

Ester Busquets Alibés



La crisi climàtica és sens dubte un dels reptes –si no el repte més important– que té la humanitat en aquest moment, i davant d'aquesta amenaça global és imprescindible reaccionar de manera decidida com a societat perquè no desaparegui la vida d'aquest planeta. El papa Francesc, a l'Encíclica *Laudatio si'* (2015) recorda que «mai no hem maltractat i ferit la nostra casa de tots com en els darrers dos segles», però al mateix temps «la humanitat encara posseeix la capacitat de col·laborar per a construir la nostra casa comuna».

La crisi ecològica requereix una reflexió profunda, i el llibre *Ética de la ecología integral*, del teòleg i historiador José Sols, és un bon text per comprendre, precisament, la qüestió mediambiental a la qual s'enfronta la humanitat, fer un repàs de les diferents solucions que s'han anat adoptant des de que es va disparar l'alarma ecològica, i veure's interpel·lat per la proposta denominada «ecologia integral». L'autor, conscient de la magnitud del problema, diu que «el repte més gran que té plantejat la humanitat en el segle XXI és, sens dubte, l'ecològic».

Es tracta d'un desafiament fascinant i al mateix temps dramàtic. [...] «Fascinant» perquè tenim la possibilitat de canviar el nostre estil de vida sobre la Terra, fins i tot repensar el que significa ser home; i «dramàtic» perquè si durant aquest segle no corregim la tendència de consum excessiu de recursos naturals, de desorbitada emissió de residus contaminants, de desforestació i d'escalfament global, al segle següent ja serà massa tard per rectificar» (p. 11).

Ética de la ecología integral és una obra molt ben estructurada en quatre capítols. En el primer, «L'alarma ecològica», es descriuen els principals problemes ecològics i es fa un recorregut per les grans conferències internacionals i les mesures que s'han anat adoptant al llarg d'aquest

mig segle. Els anys cinquanta i seixanta del segle passat va començar a sorgir la consciència del que després s'anomenaria «crisi ecològica». La Revolució industrial, iniciada a finals del segle XVIII i prolongada durant els segles XIX i XX, va propiciar un gran desenvolupament econòmic, que va anar acompanyat d'un gran creixement de la població mundial, i a la vegada va augmentar molt la contaminació. Paral·lelament, a la dècada dels seixanta, el Club de Roma va començar a estudiar si aquests tres grans creixements eren suportables pel planeta, i van concloure que, si no es corregia la tendència de creixement, el planeta podia situar-se en un punt de no retorn. A partir d'aquest moment s'han celebrat diferents cimeraes, convencions, conferències i s'han elaborat diversos documents de caràcter mediambiental, però no hi ha hagut acords satisfactoris a escala internacional per intentar revertir la situació.

En el segon capítol, «Ecoètica antihumanista. Corrents ètics en el pensament mediambiental oposats a l'humanisme», José Sols presenta tres propostes que s'han desenvolupat en el transcurs de la història del moviment ecologista, i que qüestionen la suposada dignitat superior de l'ésser humà. En primer lloc, analitza críticament el posicionament de l'historiador Lynn Townsend White Jr. que argumenta que l'arrel judeocristiana occidental és la responsable del desastre ecològic pel fet d'haver atribuït a l'ésser humà una dignitat molt superior a la de qualsevol altra criatura i per haver universalitzat la idea de progrés, típicament jueva. En segon lloc, exposa la proposta dels animalistes *Animal Liberation*, que atorguen drets als animals que «senten», és a dir, aquells que tenen capacitat d'experimentar dolor. I, en tercer lloc, descriu el pensament dels biocentristes o proteccionistes de *Deep Ecology* que defensen la igual dignitat de tots els éssers vius. L'autor rebutja aquest conjunt de propostes que capgiren l'objectiu de l'ètica i posen en el centre la naturalesa i no l'ésser humà. Per això en el següent apartat, per tal de contrarestar, teoritza sobre l'ecoètica de caràcter humanista.

En l'apartat «Ecoètica humanista. Ecologia amb l'home com a únic responsable del sistema» l'autor intenta articular l'humanisme propi de la Modernitat amb una nova concepció del que hauria de ser la relació de l'ésser humà amb la naturalesa. Es tracta de posar fi a un antropocentrisme despòtic que descuida la resta de criatures. L'ecologisme humanista, tot i que defensa el caràcter únic de l'ésser humà a la Terra, sosté que no pot maltractar la resta de vivents, sinó que és responsable de tots ells. Sols repensa l'humanisme en clau ecològica: el reconeixement de la dignitat única de l'ésser humà l'ha de conduir a tenir cura de la casa comuna, i ha de veure la naturalesa com a *germana*, com a *família*.

En el quart capítol, el teòleg afirma que la proposta més interessant actualment és l'ecologia integral, que prové de l'encíclica *Laudatio si'*. En aquest document, el Papa alerta de desafiaments importants del nostre temps com la perillosa intensificació del ritme de vida i treball, la contaminació, la qüestió de l'aigua, la pèrdua de biodiversitat, el deteriorament de la qualitat de vida humana i la degradació social, la desigualtat planetària i la debilitat en la reacció a aquesta problemàtica gegantesca que afecta tota la humanitat i tot el planeta. Més enllà de la descripció dels símptomes de la crisi ecològica, analitza com el paradigma tecnocràtic dominant i l'antropocentrisme modern han aguditzat el problema climàtic i, com que tot està íntimament relacionat, els problemes actuals requereixen una mirada que tingui en compte tots els factors de la crisi mundial, proposa una ecologia integral. En la idea d'integralitat, res de la realitat humana immanent o transcendent pot quedar exclòs, i per això es descriuen les quatre relacions humanes a l'interior de l'ecologia integral: cadascú amb si mateix (antropologia), amb els altres (solidaritat), amb la naturalesa (medi ambient), amb allò transcendent (espiritualitat).

El capítol clou explicitant quins són els agents que poden i han d'intervenir davant tots aquests reptes ecològics: governs, comunitat internacional, ciutadania, comunitat educativa, mitjans de comunicació socials, empreses, comunitat científica i confessions religioses. En relació a les confessions religioses, José Sols, assenyala que cal donar-hi una gran importància: «Tota tradició religiosa que es preï d'estar preocupada pel benestar de la humanitat s'ha de fer seva el desafiament ecològic i tractar de reinterpretar la seva pròpia fe en clau de respecte envers allò natural» (p. 133).

L'obra podria haver aprofundit una mica més en les teories animalistes i biocentristes, que són presentades d'una manera excessivament crítica i simple. També hauria estat interessant que s'hagués donat resposta a les crítiques que s'han fet de l'ecologia integral inspirada en l'encíclica de 2015. Però, tot i això, *Ética de la ecologia integral* és un text, com ja hem dit, molt ben travat per apropar-se a la complexitat de la crisi ecològica i descobrir la proposta de l'ecologia integral, perquè tothom, ja sigui individualment o col·lectivament, té la responsabilitat de cuidar de la casa comuna de la humanitat, per tal de garantir el futur de la vida, i especialment de la vida humana.

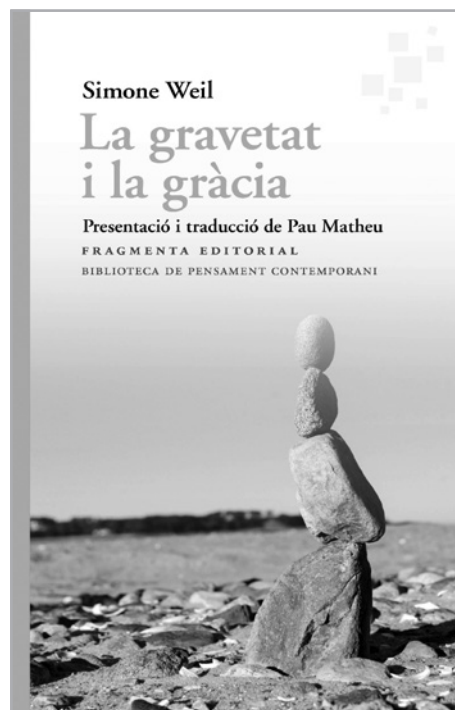
SIMONE WEIL

La gravetat i la gràcia.

Presentació i traducció de Pau Matheu

Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021

Josep Otón



L'any 1947, l'escriptor Gustave Thibon va publicar una selecció de passatges dels *Cahiers* de Simone Weil sota el títol, *La gravetat i la gràcia*. L'aparició d'aquest llibre va provocar, tal com indica Pau Matheu en la presentació a l'edició catalana, «una intensa commoció en la intel·lectualitat europea».

Weil ja era força coneguda pel seu activisme i pels seus articles. Des de ben jove, va fer seva la causa dels desfavorits. Tanmateix, el seu compromís amb el proletariat no la frenà a l'hora de criticar el règim de la flamant Unió Soviètica. En aquest context històric tan singular, viatjà a Alemanya per analitzar l'ambient que estava catapultant el moviment hitlerià cap al poder. En plena crisi econòmica dels anys 30, les seves conviccions socials la portaren a treballar en les fàbriques Renault i Alstom per conèixer les precàries condicions de vida dels obrers. Pacifista convençuda, ajudà en tasques d'intendència en la Columna Durruti durant la Guerra Civil espanyola i s'escandalitzà per les actuacions dels milicians. Amb l'ocupació nazi de França, va haver de refugiar-se en la zona controlada pel govern de Vichy. Posteriorment, es

va exiliar a Nova York i, finalment, a Londres on va col·laborar amb la France Libre del general De Gaulle. L'any 1943 va morir als 34 anys esgotada, després d'una trajectòria vital extenuant.

Dotada d'una ment brillant, va ser una gran intel·lectual. Alumna d'Alain a l'École Normale Supérieure de París, estudià filosofia a la Sorbona, on coincidí amb Simone de Beauvoir. Weil va ser la primera de la promoció, mentre que l'escriptora existencialista en va ser la número dos. La seva reflexió ha quedat recollida en una obra ingent publicada pòstumament. El seu llegat s'estén en setze volums que inclouen articles, cartes, poemes, anotacions, assaigs i una obra de teatre. Es tracta d'una obra fragmentària, inacabada i poc

sistemàtica que aborda temes diversos com són la guerra, el colonialisme, el treball, la lluita sindical, la filosofia grega o la política.

Amb *La gravetat i la gràcia* es va conèixer un aspecte prou sorprenent de la seva vida: la recerca espiritual. Poc després, el dominic Joseph Marie Perrin va publicar una sèrie de cartes (*En espera de Déu*) on Weil revelava els seus contactes amb el catolicisme: en una processó de pescadors a Portugal, a la Porciúncula d'Assís i durant la celebració de la Setmana Santa a l'abadia de Solesmes.

Simone Weil representa un exemple clar d'una espiritualitat forjada als afores de la comunitat de creients. En el llindar, com diria ella. En l'atri dels gentils, com plantejava el papa Benet XVI. O en les perifèries, com reivindica el papa Francesc. Havia cercat implícitament la transcendència –a les palpentes, en llenguatge paulí (Ac 17, 27)– a través del seu sincer anhel de veritat, del seu compromís amb la justícia i de la contemplació de la bellesa del món. Però la seva experiència interior l'atansà a la persona de Jesucrist i trobà en el cristianisme un univers semàntic que li permeté articular la seva preocupació pel patiment humà.

Es pot considerar *La gravetat i la gràcia* com el primer llibre publicat de Simone Weil. Segurament és el més llegit i per a molts lectors ha suposat la via d'entrada al pensament lúcid, incisiu, contundent i paradoxal d'aquesta autora. Ara bé, en sentit estricte no és un llibre de Simone Weil. Ella no va escriure aquests fragments amb la intenció de ser publicats, ni els agrupà i ordenà seguint l'estructura que articula l'obra. Gustave Thibon en va ser l'artífex. Va fer una tria de frases extretes d'onze quaderns on Weil recollia pensaments dispersos. Són apunts provisionals, com les anotacions d'un investigador que reflecteixen l'evolució del treball al laboratori. Weil explora, assaja de plantejar hipòtesis, posa per escrit els seus dubtes, rectifica... Va ser molt reticent a compartir el contingut dels quaderns perquè era conscient que no constituïen una formulació madura i definitiva.

Tot i això, quan va haver de marxar cap a l'exili, els va lliurar a Gustave Thibon per si alguna de les seves idees li podia resultar útil. I «si durant tres o quatre anys no sentiu a parlar de mi, considereu que en teniu la completa propietat».

L'editorial Fragmenta ha publicat aquest llibre per primera vegada en català a la col·lecció Biblioteca de Pensament Contemporani. Pau Matheu s'ha encarregat de redactar-ne la presentació i de tenir cura de la traducció. Matheu és un especialista en el pensament d'aquesta autora, a qui va dedicar la tesi doctoral defensada a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. El seu text introductor aporta aclariments i consideracions molt oportunes que situen el llibre i en fan més entenedor el contingut.

També cal destacar que l'edició publicada per Fragmenta inclou el prefaci escrit per Thibon l'any 1947 i el *post scriptum* del mateix autor escrit mig segle més tard.

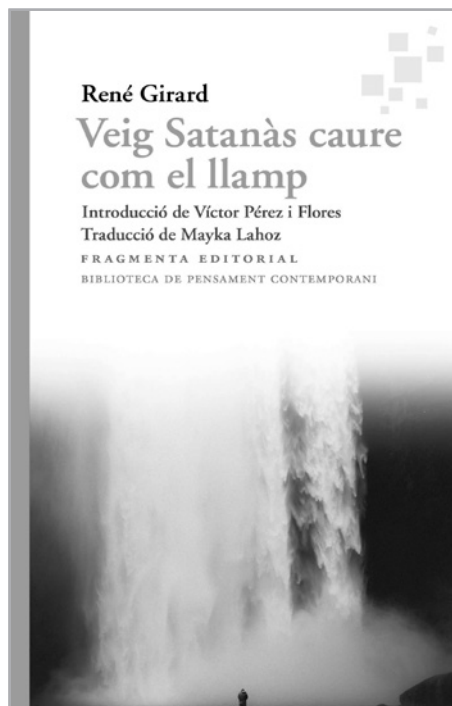
El resultat és un text de gran bellesa, suggeridor, interpel·lador, que cal llegir pausadament i que esperona la reflexió i també la meditació. Com conclou Matheu, Weil és una filòsofa «que visqué l'experiència mística, esforçant-se per elaborar rigorosament la concepció d'un univers on la brutalitat de la força és anul·lada només per uns instants d'atenció i de gràcia».

RENÉ GIRARD

Veig Satanàs caure com el llamp

Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021

Xavier Garcia-Duran



Per fi una obra de René Girard traduïda al català! L'editorial Fragmenta, el 2021, sis anys després de la mort de l'autor, ens ofereix aquesta edició de *Veig Satanàs caure com el llamp*, publicada en francès el 1999. De fet, en català hi havia, fins ara, dos textos de l'autor francès: un fragment de *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), utilitzat com a introducció a l'edició d'*El Roig i el Negre* (Destino, 2004) i un article aparegut a la revista *Comprendre* (2008): «El desig mimètic dins del soterrani». És per això que aquesta publicació de Fragmenta és una fita que cal tenir en compte, ja que posa a l'abast del lector català l'obra d'un pensador singular, controvertit i d'interès indubtable, a partir d'una de les seves darreres obres.

Anem al contingut. L'autor declara, a la «Introducció», que el seu text té una funció doble: d'una banda, és una *demonstració*, això és, una elaboració racional, compacta i completa, i a la vegada és una *apologia* del cristianisme, construïda no des de la fe, sinó des d'una antropologia racional. És a partir d'aquesta antropologia –diu– que arriba a allò religiós. I si el raonament és correcte, «les seves conseqüències religioses són incalculables» (p. 34). Demonstració i antropologia van lligades, i aquesta és una de les claus de volta del pensament girardià: «no és perquè soc cristià que penso com ho faig; és perquè les meves recerques m'han conduït a pensar el que penso, que he esdevingut cristià» (*Les origines de la culture*, p. 58)¹. La dimensió apologètica del discurs s'enfronta a l'anticristianisme més modern, a les diferents formes de relativisme, als intents de desmitologització teològica del cristianisme. Apareixen els

noms de Bultmann i, sobretot, de Nietzsche, que intuï el que Girard defensa, intuïció que el va dur a la follia (com explicita l'autor francès).

La demostració, d'altra banda, recull els textos fonamentals de l'obra de Girard: des de la descoberta del desig mimètic (*Mensonge romantique et vérité romanesque*), a la descripció del cercle de la violència a *La Violence et le Sacré* (1972), a la revelació de l'especificitat del model judeocristià pel que fa al sacrifici a *Le bouc émissaire* (1982). I tota aquesta demostració apunta i prepara la gran conclusió apocalíptica del pensament girardià, que serà *Achever Clausewitz* (2008).

La demostració s'articula en tres parts: «El saber bíblic sobre la violència», «Resolt l'enigma dels mites» i «El triomf de la Creu». La podríem resumir dient que els textos bíblics són irreductibles als textos mítics, especialment el Nou Testament. Aquesta afirmació no té un caràcter religiós, sinó antropològic: el cycle del sacrifici que recull els relats mítics entén que la víctima és culpable, i allibera mitjançant el sacrifici a la comunitat del mal que la sacseja. Els textos bíblics afirmen que la víctima és innocent i, per tant, que el sacrifici és un assassinat ritualitzat. No és la víctima el culpable, sinó el botxí. El sacrifici atura la violència, però només temporalment, fins a reiniciar el cycle... En el llenguatge bíblic, i aquesta és una idea central del text, el cycle mític de la violència rep el nom de Satanàs o del diable, mentre que la víctima innocent per excel·lència és Jesús, el Crist. Així doncs, el conflicte entre l'engany mític i la veritat religiosa és el conflicte entre Satanàs i Jesús, conflicte que es manifesta amb la pregunta que fa Jesús: «És que Satanàs pot expulsar Satanàs?» (Mc 3,23), que Girard comenta en aquesta obra, i en altres ocasions. El triomf de la creu significa l'engany de l'enganyador: Satanàs empeny i organitza la mort de Jesús, amb les potències i els principats, sense adonar-se que aquesta mort significa revelar «allò que estava ocult des de l'inici del món»²: l'engany de Satanàs. La Creu és el darrer dels sacrificis. A partir d'ara, les víctimes s'entendran com a innocents. Es trenca, doncs, el cercle de la violència, ja que la víctima és innocent i la minoria que representa els apòstols (que d'antuvi formava part de la unanimitat sacrificial) ho proclama. Minoria i proclamació són sinònim de la Resurrecció. Satanàs ha estat derrotat. «Veig Satanàs caure del cel com el llamp» (p. 271). Però aquesta derrota no és total, no és completa: «Satanàs imita Crist cada vegada millor i pretén superar-lo» (p. 264).

Les conseqüències d'aquesta derrota incompleta de Satanàs es troben en els darrers dos capítols de la tercera part de l'obra: «La cura moderna de les víctimes» i «La doble herència nietzscheana». El primer interpreta el món actual a partir de la cura de les víctimes, generada arrel de la revelació cristiana (p. 242). En definitiva, som la societat que més víctimes genera, però alhora la que en pren més cura. Aquest disbarat paradoxal s'entén a partir de la idea que el sacrifici ja no resol la violència nascuda del desig mimètic i, per tant, connatural a l'esser humà. La violència forma part de la nostra idiosincràsia específica. Però ara sabem que la víctima és innocent. El segon posa aquest disbarat paradoxal en el context de Nietzsche i el nazisme, aquest segon amb el significat de la persecució del judaisme com a darrer intent de mostrar que es poden generar víctimes sense tenir-ne cura i, per tant, depassar el cristianisme.

Hem dit al principi que Nietzsche intueix allò que Girard revela. I aquesta intuïció el desfà. Girard proposa la lectura i la reflexió d'un text del pensador alemany, titulat «Dionís contra el crucificat», que també comenta en altres llocs. A partir d'aquí, la doble herència nietzscheana és l'argumentari aixecat per acabar amb el cristianisme: el nazisme i la seva «despreocupació»

¹ París: Desclée de Brouwer, 2004.

² Mt 13, 35. És el títol d'una obra de Girard: *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978).

victimària, i el neopaganisme, preocupat intensament per les víctimes, però arrabassant aquesta preocupació al cristianisme: paganitza la cura de les víctimes.

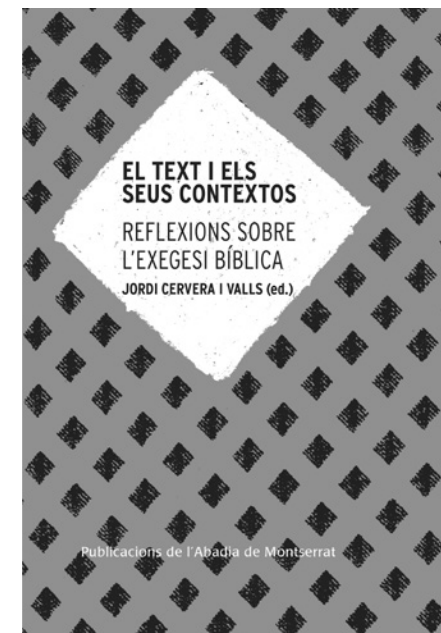
Davant aquesta situació, i ens posem a la «Conclusió», estem en el temps de l'apocalipsi, de la resolució final del conflicte, de la desmitització que pot fer el cristianisme, revelant l'engany de Satanàs, l'acusador, i afirmant el Paràclit, el defensor.

Hem recorregut la demostració, que acaba sent una apologètica. La demostració segueix els textos bíblics i organitza a partir d'ells un discurs racional, que conclou que el cristianisme ofereix la veritat sobre la humanitat, ja que revela la impostura dels mites i, per tant, la naturalesa violenta de l'ésser humà; revela allò que en teologia –i en la Bíblia– s'anomena «diable». A *Achever Clausewitz* aquesta revelació es transformarà en tria. La humanitat es troba en la cruïlla apocalíptica: ha de triar entre Crist i Satanàs.

Voldria acabar parlant molt breument del text introductor que proposa Fragmenta al text de Girard (la traducció i l'edició són –també– correctíssimes). És un text brillant, ben escrit i sovint crític amb l'autor (diríem que pren partit per les potències i els principats), amb una –penso– poc justificada interpretació edípica de Girard. Acaba dient que, «a diferència del seu pare, avui no té cap carrer amb el seu nom a Avinyó ni a la resta de França» (p. 20). Crec que Girard li contestaria, amb un somriure sorneguer: «cap profeta no és ben rebut en la seva terra» (Lc 24 ,4).

JORDI CERVERA I VALLS (ED.) *El text i els seus contextos. Reflexions sobre l'exegesi bíblica* Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2021

Rosa Maria Boixareu Vilaplana



El llibre de Cervera¹ recull onze ponències amb un objectiu comú: fer-nos reflexionar sobre la comprensió, l'explicació, la interrogació dels textos bíblics. I, per extensió, sobre tot text, situació, esdeveniment, propi o aliè. Sobre qualsevol fenomen que el dia a dia ens mostra tot convidant-nos a dir-ne alguna cosa. D'això va l'exegesi i l'hermenèutica.

Si a la presentació se'ns diu que «El volum que el lector té a les mans és una compilació de reflexions», entenc que és adient afirmar que aquestes lletres són una síntesi de reflexions personals provocades per la seva lectura. Així, doncs, s'hi barregen les aportacions dels autors, que susciten una mirada més enllà dels textos bíblics tenint-los com a referent, ja que són l'objectiu de les ponències com s'ha dit més amunt.

«Tot text té el seu context» i el terme *context* ens porta cap un espai molt ampli d'influències i de dependències del mateix text. Recordo aquella frase que, més o menys, diu: «Si em vols entendre, calça't les meves sabates». És a dir, allò que som, que és el text, té un munt de condicionants que el fan ser com és: història, llengua, cultura, societat, costums, etc. (també quant a la persona, la biologia i els seus biaixos; quant al text, la llengua i les seves peculiaritats). Correspon al lector endinsar-se en el «moment» del text i del seu autor per poder extrapolar-ne el sentit

¹ En una línia semblant, Jordi Cervera i Valls. *Mestres catalans de l'exegesi historicocrítica*. Barcelona: PAM, 2017.

en un moment i una circumstància distant en el temps i propera, o no, vitalment. Perquè l'antropologia ens diu que aquest *adam*, de qui tots participem, es reconeix en la semblança i, ahora, en la diversitat i en l'originalitat.

«El batec teològic» del text que l'exegesi bíblica pretén absorbir quedaria com un ressò perdut en el temps si l'hermenèutica no fos capaç de transportar-lo a l'ara i aquí situacional i circumstancial, vital. Anem, doncs, a quelcom que entenc fonamental: les lectures. Literal, comprensiva, aplicativa, i m'atreveixo a afegir, explícitament, la interrogativa; també la lectura litúrgica i l'espiritual. La primera celebra comunitàriament el missatge teològic del text, la segona l'encarna en la pròpia vida i la nodreix. Tals lectures responen a les preguntes sobre el text: *què diu, com ho diu, què vol dir, què em/ens diu*. El *per què ho diu*, es passeja oportunament en cada resposta i és la prova del cotó dels diversos moments de la lectura i comprensió: de lectura i diàleg amb el subjecte/objecte per comprendre.

L'exercici analític de les interrogacions, a fi de donar-hi resposta, ens porta a traslladar-nos al moment del text i del seu autor. I aquí ens és de molta ajuda la consideració de les aportacions de diversos autors com Schleiermacher (l'exportació de l'hermenèutica a altres àmbits més enllà de la teologia centrant-se en la comprensió), Dilthey (l'ligam entre comprensió i empatia), Heidegger (l'ésser humà és i hi és: ocupació i comprensió), Bultmann (descobrir la veritat viscuda dels textos que el lector comprèn atès que hi estableix una relació vital), Gadamer (les limitacions i les possibilitats de la condició humana en la comprensió: els prejudicis, l'autoritat, la tradició; comprendre significa dialogar), Ricoeur (el llenguatge com a realitat carregada de significació i de sentit), i tants altres noms de vàlua i influència semblants. Solament com a mostra que ens empeny a dir que la comprensió és una acció crítica; és a dir, una interpretació vital, encarnada en la realitat del lector. Aquí veig oportú citar unes paraules de sant Tomàs, recordades per una de les ponències: «tot el que es rep, es rep segons la manera de ser del recipient»; és a dir, l'objectivitat és qüestionada. Ens pensem en la lectura, ens interpretem: històricament, vitalment, críticament, amb arguments. És la maduresa vital que porta el lector a opinar, decidir, fer. Cal considerar les conseqüències de la lectura del text bíblic esmicolant aquestes apreciacions que solament apunten una part de l'àmbit hermenèutic.

Gairebé a la meitat del llibre, una ponència ens parla de «la problemàtica de la revelació cristiana». Per alleujar el pes de tal problemàtica ens recorda l'afirmació cabdal de la *Dei Verbum*: Déu no solament es revela de paraula sinó, també, mitjançant «gestos». Tot seguit, la ponència s'explica i ho exemplifica. Entenc que tot «gest» a favor del bé revela la Bondat divina, i és el «gest» qui la revela, tant se val l'autoria material; és a dir, no és el «jo» personal qui l'avalua, sinó la càrrega de bé que conté i s'aplica. La capacitat humana per fer el bé és inexhaurible. Aquí la teologia dels textos de la Creació eleven l'*adam* a la màxima categoria: partícip de la divinitat, Gn 1-2. Hi ha altres «gestos» que es comprenen com a provinents de Qui es revela (els fets extraordinaris que acompanyen la sortida d'Israel d'Egipte, com a exemple) generant una relació directe entre paraula i gest que sovinteja als textos bíblics. El context del «gest» revelador pot mirar d'assajar respostes al *per què* hermenèutic del qual es parla més amunt. Ho dic amb prudència perquè, més endavant, la ponència tracta el tema de la precomprensió assenyalant els mètodes historicocrítics: els factors que influeixen en el procés de la comprensió i l'anàlisi plural del context del text.

«Psicologia i teologia mai no han cessat d'estar en diàleg mutu» (*La interpretació de la Bíblia en l'Església*), cita extensa de la ponència que presenta una lectura de la Bíblia des del psicoanàlisi fent un repàs a diverses mirades des d'aquesta perspectiva: tal lectura, «com

a magnífic recurs per a la comprensió del llenguatge simbòlic de les Sagrades Escripures» (Grün); o bé, com l'experiència ens va descobrint un sentit nou dels textos (Dolto). Ho extrapolo: l'experiència ens va descobrint noves facetes i nous sentits en/de la realitat; noves preguntes que corregeixen, o enriqueixen, respostes ja trobades. Deu ser per això que la saviesa és patrimoni de la vellesa? Marie Balmory, una autora molt suggeridora, convida «a excavar la superfície del text bíblic des de la perspectiva de la psicologia profunda» i val a dir que l'enriquiment de la comprensió és una mina que val la pena explorar. Autora d'*Anirem tots al paradís. El Judici Final en qüestió*, no és un al·legat al llibertinatge sinó a una visió de l'*adam* alliberada de la por; o el que entenc que ve a ser el mateix: l'*adam* motivat pel bé i la Bondat.

En sintonia amb el dit, les dues darreres ponències encaixen en com construeix experiència l'apropiació del sentit del text bíblic. En termes més tècnics, un exemple de l'estructura hermenèutica de l'experiència i com, l'una i l'altra, van teixint una proposta de sentit que esdevé vital per al subjecte i per als receptors de tal proposta que, si més no, la lectura interrogativa pot empènyer a *simpatitzar-hi*. Aquí ens trobem amb Gadamer: com la *comprensió* intervé en la condició existencial del subjecte.

Per acabar, tot i que queda molt per dir, cal donar la benvinguda a aquesta publicació que no s'exhaureix en ella mateixa perquè esperona l'interès, la curiositat, pel món de l'exegesi i l'hermenèutica. Ahora, ens fa prendre consciència del molt que ens queda per aprendre.

NOTES BIBLIOGRÀFIQUES



Photo by wal_172619 on Pixabay

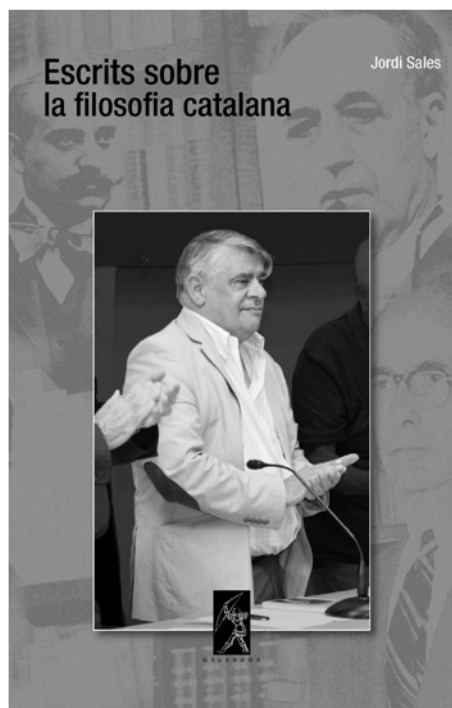
JORDI SALES

Escrits sobre la filosofia catalana.

Edició a cura de Josep Montserrat i Molas

Cabrera de Mar (el Maresme): Galerada, 2018

Andreu Grau i Arau



Aquests escrits de Jordi Sales es distribueixen en dos blocs desiguals: el dedicat al sentit i significat de la filosofia catalana (pp. 23-35.) i el destinat als filòsofs catalans de l'època contemporània: Pere Coromines, Jaume Serra i Hünter, Carles Cardó, Francesc Mirabent, Joaquim Xirau, Eduard Nicol i Josep Ferrater i Móra (pp. 37-189). L'exordi d'aquest discurs brillant és de Josep Montserrat, el seu editor, i la peroració de Xavier Serra.

«Què és la reflexió sobre l'ésser català?», es pregunta Sales a «Filosofia catalana, en català, a Catalunya?». Per entendre'ns, és el gènere literari que en català han cultivat Josep Trueta a *L'esperit de Catalunya*, Carles Cardó a *Meditació catalana* o *La història espiritual de les Espanyes*, Jaume Vicens i Vives a *Notícia de Catalunya* o Josep Ferrater i Móra a *Les formes de la vida catalana*, als quals afegim els títols: *Realitat de Catalunya*, de Maurici Serahima, i *Què cal saber de Catalunya*, de Ferran Soldevila. Segons Sales, no es pot deixar de fer el que van fer per la nostra cultura aquests intel·lectuals, perquè hem d'explicar que «Catalunya és la nació europea més reeixida que no ha tingut estat absolut propi ni un centralisme

jacobí propi» i que li ha anat «millor que a altres pobles (p. 25). Pere Coromines fou un representant d'aquesta nació i va ser rebut com un messies en el nacionalisme republicà, així com el líder més destacat d'aquest moviment polític entre 1909 i 1916. Va ser també un exponent de la *manera de fer* pràctica en la nostra terra: va col·laborar en l'obra de la Mancomunitat i, quan es va retirar de la política activa, va contribuir als mons empresarial i banquer catalans (vid. pp. 42-44).

En expressió del nostre autor, cal *fer albarans*, viure amb pau cívica i definir el lloc de treball des de la llengua catalana, «en favor de la seva possibilitat de transmetre comprensió de la realitat» (p. 26). Xavier Serra entén l'imperatiu «fer albarans» com l'acció d'«inventariar de manera meticulosa els corrents de pensament que s'anaven absorbint, constatar el moment en què es produïa la recepció, ponderar la dimensió i la influència efectiva del moviment, mesurar el temps real de la seva durada» (p. 197). Però per fer bons albarans, s'ha d'atendre els antecedents propis. Montserrat assenyala que Jordi Sales sempre ha tingut present en el seu treball acadèmic la consideració dels antecedents propis, poc contemplada en les nostres latituds (vid. p. 12). En el seu estudi sobre Francesc Mirabent, Sales advoca per la recuperació dels antecedents (p. 146); en el segon escrit, dedicat a Pere Coromines («Sobre l'exili dels filòsofs i el "desterro" de Pere Coromines»), ens dirà que «cal habituar-se a treballar més cada dia amb els materials que deriven dels nostres precedents» (p. 66). Però, en el capítol sobre Carles Cardó, insistirà en el missatge sense estalviar una aguda crítica: «convé combatre un mal hàbit de la cultura catalana que és no partir en el camp de les idees per al seu aclariment i discussió dels antecedents propis». Qualifica de vici provincial «pensar que el que és vàlid més universalment ho és perquè no té arrelament propi», i afegirà que és «un error intel·lectual voler aclarir situacions sense comprendre els precedents de l'aclariment que ens és més propi» i que, sense aquest esforç, tot és postís i fràgil. Ens recordarà que «les cultures més universals, que falsament voldríem imitar, són sempre primerament un diàleg intern a través de les generacions i a través de les distintes famílies espirituals de la pròpia cultura», i que «aquesta radicació és el que hi dona la vigoria espiritual» (p. 124; vegeu també les explicacions de Xavier Serra en les pàgines 198-199). Al final del primer estudi sobre Serra i Hünter, demanarà Sales de posar remei a aquest mal de la cultura catalana de no fer ús «dels antecedents del pensament propi com a component de la reflexió en cada moment històric» (p. 93).

Assenyala Josep Montserrat que en les classes universitàries de Jordi Sales sempre hi havia lloc per a la filosofia catalana (vid. p. 13), a més de les línies de recerca sobre: la filosofia de Plató; el segle XVII, del pensament del qual va demostrar que era un gran especialista en la introducció a les *Meditacions cristianes i metafísiques* de Malebranche, publicades a Clàssics del Cristianisme (1998); els estudis sobre Kant i els seus successors, i la fenomenologia. En l'epíleg, Xavier Serra reitera el que ja és un tòpic pel que fa a la filosofia catalana: si observem els temps moderns, «no hi trobarem cap pensador de l'envergadura d'un Hobbes o d'un Kant –i ni tan sols filòsofs d'efímera repercussió equiparables a un Cousin o un Wolff. A més, la situació cultural als Països Catalans ha estat durant segles tan penosa que els millors filòsofs acadèmics de cada període s'han hagut de dedicar a la recepció dels diferents corrents de pensament europeu: a la mera divulgació i actualització dels estudis, sense afegir-hi cap novetat metodològica o doctrinal que pogués aspirar a obtenir el necessari ressò» (p. 193). Podem dir, amb Xavier Serra, que, certament, en aquests estudis, no hem passat de ser una cultura subsidiària; però, en el segon estudi sobre Pere Coromines, Sales indica que «el problema no és pas la repetida i cansada qüestió de si hi ha o no hi ha filosofia catalana i quin grau de qualitat té. La repetició afectada de l'interrogant és una demanda absurda formulada des de l'estrany supòsit que nosaltres bé ens mereixem tenir de tot i força, de gran qualitat i a bon preu. Sempre exigir i mai agrair. Hi ha el que hi ha i s'estudia com s'estudia. Contra el que podríem suposar, el problema en general no és de la manca d'estudis i edicions; aquestes i aquests s'han produït repetidament i sovint d'una bona qualitat. Hi ha més estudis que no pas hom pot pensar, però aquests comencen i recomencen un munt de vegades, massa vegades. I els dels "uns" estan lluny dels altres, massa sovint. És més veritat que la gent no llegeix o no es fixa en el que es fa que no pas que no es faci» (pp. 66-67).

Ens preguntem: filosofia en català o filosofia catalana? «Entestar-se a equiparar “filosofia catalana” i “filosofia en català” per confrontar-les tot seguit amb la fórmula ecumènica i salvadora de “filosofia a Catalunya”», llegim en l'epíleg de Xavier Serra, «era clarament fer trampa, entre d'altres raons perquè l'equiparació que es combatia no l'havia assumida mai ningú» (p. 195). Sales està convençut que, en aquests moments, en el marc de la filosofia, s'està treballant amb un cert ofici als Països Catalans, i creu convenient defensar-ho davant d'aquells qui pensen que ens trobem en un cert desert pel que fa a la qüestió, la qual cosa, però, és sempre revisable i millorable. En el segon capítol del primer bloc, titulat «Filosofia en català», ens recorda que les traduccions de la Bíblia, les dels clàssics grecs i llatins de la Fundació Bernat Metge i les dels Textos Filosòfics són «aquell tipus d'eines que hem produït bé»; però aquesta és una feina començada que s'ha d'anar materialitzant encara més en l'edició de traduccions i edicions de grans obres, així com en la confecció de diccionaris i manuals (*vid.* pàg. 27-28). Els estudis filosòfics que es realitzen a Catalunya han tingut projecció internacional gràcies a la participació en congressos i a l'establiment de relacions amb societats d'estudis filosòfics, la qual cosa s'ha fet bé. Per a Sales, és important internacionalitzar el nivell d'estudis segons la vida diversificada d'estudi internacional, no caient en la pedanteria i treballant amb il·lusió, i advoca per una superació de la manera de fer de les generacions del final del franquisme i de la transició, èpoques en les quals, «els nostres intel·lectuals eren molt savis, debatent-se entre l'editorial, la càtedra i el càrrec polític, però no sortien mai a fora, no fos cas que no fossin tan savis. Eren savis i havien obert camins i pensat coses, però eren transformacions d'urgències, d'esquemes i de càtedres guanyades amb pocs mèrits, que ens han deixat una mena de profetisme sense connexió en el moment d'elaboració o de prendre les lletres amb una certa propietat: hegelianes en una societat hegeliana, cartesians en una societat cartesiana; i en cada cas, segons les circumstàncies: en congressos de lògica, d'ètica o del que sigui» (p. 31). Per fer vàlids els estudis filosòfics als Països Catalans, cal constituir equips ben fets en tres fronts: l'ensenyament, la pràctica filosòfica i el treball editorial. Com pretenia la Renaixença, s'ha de fer del català una llengua de cultura que serveixi als ciutadans per debatre els seus problemes amb coneixement (*vid.* pp. 32-34); així, «fer filosofia és una possibilitat des de la llibertat i el goig, d'homes i dones que ho volen fer. D'aquesta manera, de filosofia en català, en farem tanta com voldrem» (p. 35). Segons Xavier Serra, «la cultura catalana contemporània no té filòsofs brillants, però té alguns filòsofs respectables, i alguns pensadors d'una gran lucidesa i d'una impressionant mordacitat» (p. 198). Opinem que això que diu Serra és el que pretén demostrar Sales en els seus escrits sobre els filòsofs catalans.

Dues són, segons el nostre autor, les vessants de la filosofia catalana: una de més feineria i una altra de més genialoide (*vid.* p. 109). En l'estudi sobre Mirabent, es presenten dades històriques per tal d'establir la ubicació del filòsof a Barcelona i entre els seus companys d'estudi i de feina; però també es planteja el tema de les escoles. Segons Sales, «tothom va córrer a cobrir el seu espai»: el de Nicol i el de Ferrater no era el de Mirabent, i això fa que hàgim de reconèixer dues escoles de Barcelona: la que trobà l'inici en Llorens i Barba, i continuïtat en Tomàs Carreras i Artau i Jaume Serra i Hünter, ambdós mestres de Mirabent; i la que fan girar Nicol i Ferrater sobre Joaquim Xirau, a la qual es podria afegir també Eugeni d'Ors (*vid.* p. 136).

Serra i Hünter va pertànyer a la tendència més feineria. Segons Sales, tres són les característiques de la manera de fer general de Serra i Hünter: la precisió en els matisos que introdueix en les qüestions; la seva afeció sistematitzadora i definidora, i la referència constant a la seva feina de professor (p. 111). En el segon estudi dedicat a aquest filòsof, es distingeixen els diversos corrents d'espiritualisme en la nostra terra: el semiespiritualisme, dominat per la influència de l'escola escocesa del sentit comú, i representat per Martí Eixalà i per Llorens i

Barba, i l'espiritualisme «més idealista», que defensa Serra i Hünter. Sales cerca arguments per demostrar que l'espiritualisme del filòsof de Manresa no és en el que s'ha vingut a anomenar «tradicció espiritualista». Serra farà tres coses distintes d'elaboració pròpia, que no rep de cap tradició anterior, i no fan els seus companys d'universitat ni els seus deixebles: el que anomena «meditació platònica»; l'adaptació de l'espiritualisme francès a la filosofia acadèmica barcelonina; i la possibilitat de l'estudi i la crítica interna de la filosofia a la modernitat (*vid.* pp. 97-99). Per a Sales, l'espiritualisme de Serra és l'espiritualisme de Plató o idealisme gnoseològic «apte per superar des de dintre l'idealisme subjectivista de la modernitat», psicologista i sistemàtic (p. 102), que reivindica «sols per a l'esperit, per al pensament, per a les idees, la primordialitat que en l'ordre lògic o d'estimació els pertany» (p. 103). Sòcrates és el fonament, però no es pot negar una adaptació a Catalunya de la filosofia acadèmica francesa de la darrereria del segle XIX: Félix Ravaisson-Mollien, Jules Lachelier, Henri Bergson i Émile Boutroux, i de l'alemany Rudolf Eucken, que Sales qualifica d'autèntica celebritat del moment (*vid.* p. 99). Segons Sales, aquest manresà, que creia que la filosofia havia de donar solució als problemes de la vida (*vid.* p. 104), fou «molt conscient que la seva proposta xocava amb algunes novetats més cridaneres del moment, però afirmava que sempre existeixen novetats que ja neixen velles» (p. 105).

Les produccions de Xirau i Nicol reflectiren les tesis de Husserl. Xirau, que havia demostrat gran sensibilitat pels problemes filosòfics, va rebre la fenomenologia amb apassionament, entenent-la com una ciència purament descriptiva dels fenòmens de consciència, els quals havien de ser considerats com a pures essències, la qual cosa incloïa una psicologia i una ontologia, i feia possible superar el subjectivisme psicologista (*vid.* p. 155).

De les direccions de la reflexió nicoliana, Sales en destaca la caracteritzada per la fragilitat de la filosofia, és a dir, pel fet que no està garantida la seva continuïtat i que pot morir (*vid.* p. 159). Per al nostre autor, en el llenguatge de Nicol, la filosofia husserliana és una revolució més en una sèrie de revolucions que configurarien una línia de continuïtat, malgrat les ruptures: «La reflexió de Nicol, particularment el seu joc entre els conceptes de revolució i reforma, ens mostra la fragilitat perenne de la filosofia. Sospitar de la seva possible desaparició és pensar la fragilitat de la filosofia tant en el seu origen com en el seu desplegament que ha tingut necessitat de la reforma platònica i de la sèrie de revolucions modernes. Si és així, l'escriptura nicoliana es postula com una nova reforma» (p. 164). Per a Nicol, la comunicació de la filosofia és essencialment productiva, poètica (p. 165). La filosofia no pot, en el seu propi curs històric, alterar un fonament en el qual no es recolza ella sola (p. 167). «Nicol», escriu Sales, «diferencia entre la tasca del pensar, que és una acció interior, i la missió del pensament, que és qüestió pública. No estariem tan segurs de la possibilitat o bondat d'aquestes distincions. En tot cas, la seva ànima comuna no és altra que el mateix filosofar, cautament absolut davant d'allò còsmic, arrelat en una situació per transformar-la cap al sentit d'una universalitat ciutadana i filosòfica» (p. 169).

En l'escrit sobre Ferrater i Móra, Sales pretén posar en joc el seu integracionisme «en una consideració més general de la dicotomia dogmatisme-escepticisme en teoria del coneixement». Es tracta d'investigar la causa de la possibilitat de les oscil·lacions en la història de la filosofia i de les posicions mixtes, i fixar-se en el diàleg entre posicions enfrontades (*vid.* p. 176). Segons Sales, al segle XX, hom podia apropar aquest integracionisme a la voluntat de triar elements de posicions confrontades per pensar-los plegats, més enllà de les polèmiques o indiferències en les quals s'han desenrotllat (*vid.* pp. 177-178).

Diverses qüestions filosòfiques es destaquen en aquests estudis del professor de la Universitat de Barcelona sobre la filosofia catalana. Pere Coromines mostrava gran interès pels temes teològics i metafísics: aspirava a copsar el concepte de Déu –«És impossible que sigui

invenció humana allò que l'home no pot imaginar, ni entendre, ni posseir» (p. 60)–, a cercar en la naturalesa les manifestacions de la revelació divina, a descriure el retorn de l'home per l'oració a la seva pàtria celestial i a treballar, sobretot, el concepte d'infinít, del qual va oferir, com molt bé sosté Sales, una definició molt propera a la cartesiana: «Aqueix infinit és una cosa real, exterior en certa manera al meu pensar, que no pot idear-se com una pura creació del meu esperit» (p. 48). La comunicació amb els companys de la Societat Catalana de Filosofia el duu a retrobar-se amb els clàssics: Plató, Aristòtil, Plotí –de qui comenta que el pensament medieval pren més que d'Aristòtil–, Agustí, Bonaventura, Tomàs d'Aquino, Descartes i Kant, i a recórrer a noves orientacions filosòfiques, com Gilson, Maritain, Gouthier i Picavet (*vid.* pp. 46-47).

Com també ho serà en Jaume Serra i Hünter, és una constant de Pere Coromines dirigir-se no només a uns quants entesos en filosofia, sinó a un públic ampli (*vid.* p. 49). L'art dels pescadors era, per a Pere Coromines, una manera de «comprendre els orígens intel·lectuals de les concepcions matemàtiques en operacions realitzades en el món-de-vida» (p. 51). Sostindrà Sales que «l'art de mesurar dels pescadors sap obtenir una determinació com un Jardí de la Mar on nosaltres no la hi veuríem. [...] La progressió del raonament de Coromines és, en la seva ingenuïtat, didàcticament molt clara: allò visible elemental que totalitza no és l'espai; cel-terra-mar són visibles i com a tals continguts sempre limitats». Segons el nostre autor, «Coromines situa, amb terminologia kantiana, el treball de determinació sobre l'aparença com a obra de la imaginació i l'enteniment en el temps i la consciència de l'objecte» (p. 52). Certament, hi ha un kantisme resultant d'una particular meditació que es pot concretar en el fet de preguntar-se per l'existència en mi de la idea d'eternitat inimaginable: la imaginació, amb les intuïcions que provenen de la sensibilitat externa i de la interna, no pot arribar a l'infinít ni a l'etern; no caben en la seva quadrícula de l'espai i del temps; així, enfront d'aquesta posició negativa de la sensibilitat i de la imaginació, sorgeixen les idees d'infinít i d'eternitat com a condicions necessàries del coneixement (*vid.* pp. 53-54).

La voluntat, que, per a Coromines, és infinita, és la que realitza en forma superior l'afirmació d'existència; i, com molt bé diu, si la puixança de l'home igualés la seva voluntat l'home seria Déu (*vid.* p. 57). Sales sosté que aquesta potència, en el sentit de capacitat o dinamisme de la voluntat, desfà l'antinòmia entre la limitació de la intel·ligència i l'afirmació de l'existència substancial del subjecte. En aquesta qüestió, Coromines veu que concorden les posicions escolàstica i kantiana: la mateixa insuficiència de l'enteniment que els escolàstics constaten pel que fa al coneixement de Déu, la sostenen els kantians quant a la cosa en si; si els primers li ofereixen l'amor de Déu, els altres li obrien la porta de la raó pràctica (*vid.* pp. 57-58). Per a Coromines, primer de tot és creure, estimar, voler, i després ja intervindrà la intel·ligència per ajudar-nos a esbrinar què hi ha en el fons de la nostres creences, del nostre anhel i del nostre estimar; perquè, en creure, creiem sense saber què creiem (*vid.* p. 58). Pere Coromines s'aparta de la tradició eclesiàstica, de l'escepticisme dels homes de cultura, i del positivisme dels homes de ciència. Com molt bé sosté Sales, «la seva coloració dominant és una constant celebració de l'abundància de vida, de l'afirmació existent, dinàmica, eficaç de la plenitud humana» (p. 62). Pere Coromines ens dirà que «la vida és crear, mentre que la cosa creada és història i no té altre valor que el record de la vida que ha passat per ella» (p. 87); i apunta Sales: «Germandat universal dels vivents, bel·licós pacifisme, vitalisme àcrata són exponents diversos d'un abrandament doctrinari que contrasta gradualment per la radicació del ninot-personatge en l'ambient que l'envolta i la tendresa de la vida» (p. 88).

Podem concentrar en cinc grans blocs temàtics les indagacions de Sales sobre Jaume Serra i Hünter: el coneixement, la crisi de la humanitat, la necessitat d'una metafísica espiritualista,

la veritat i la filosofia de l'ideal. L'epistemologia de Serra i Hünter parteix de la relació de les teories del sentit comú dels escocesos, especialment de Hamilton, de la llum natural cartesiana i de l'esquematisme kantian, i valora la fenomenologia husserliana per l'enriquiment que pot suposar a la psicologia descriptiva com a la lògica formal. «Així la filosofia de Serra i Hünter formulada en forma de suggestions i estímuls», afirmarà Sales, «transmet una reflexió prou apta per donar una base sòlida als estudis filosòfics» (p. 112). En matèria gnoseològica, hem de tenir present el concepte de «protologia», és a dir l'estudi dels primers elements del coneixement, «de les representacions més simples que entren en joc quan volem fer-nos càrrec del que són les coses; nocions immanents en tota operació mental; actituds i hàbits inicials de la intel·ligència; fets d'ordre conscient que el mateix sentit comú constata; riquesa innata de l'esperit sense la qual la intel·ligència restaria assimilada a l'instint; i, en una paraula, idees i principis que, a més d'informar l'activitat exploradora de l'home, amb el temps arriben a constituir mètode i sistema» (p. 110).

En l'estudi titulat «L'ideal, la bèstia humana, la filantropia...», destaca Sales la idea que Serra té de la «màxima crisi de la humanitat»: «Des de la perspectiva de l'ideal, Serra i Hünter parla de la màxima crisi de la humanitat, consistent en la lluita entre la cultura de potenciació econòmica i una cultura de potenciació moral i social». Serra creia que era la màxima crisi perquè venia ja de segles; i no es pot negar que ha estat en el fons de la mateixa lluita de tots els temps bipolaritzada: el domini i la força, d'una banda, i la raó i el dret, de l'altra. Això es veu reflectit en les lluites entre Orient i Occident, entre paganisme i cristianisme, entre autoritat i ciència, entre despotisme i llibertat. La crisi denota les deficiències de la civilització, sobretot quan vol anar vehement cap endavant (*vid.* p. 80). I aquí aprofita Sales per llançar la pregunta: «Aquesta crisi de què parla Serra i Hünter és o no la mateixa de què ara es parla?». I ens ofereix una resposta que no silencia possibles objeccions: «Hom pot negar-ho ràpidament argumentant d'una o d'altra manera la radicació de Serra i Hünter entre velles creences o en la ideologia. No estic gens segur que aquesta sigui la visió més lúcida de les coses, encara que sigui la més fàcil. El risc a considerar és reconèixer la filosofia actual de la crisi com un exponent de la manera de veure les coses d'un pensament esforçat i crític del qual cal trobar els antecedents històrics». I insisteix en la necessitat de recórrer als antecedents per evitar la decadència i la mediocritat intel·lectuals: «Eliminar els propis predecessors a cada pas de la història és condemnar-se cada generació a partir de l'heroisme de l'aventura. Recurs que per meritori que sigui –i ho és molt– no pot deixar de condemnar-nos a una gran pobresa intel·lectual» (p. 81). La causa de la crisi de l'època contemporània és doble: la desintegració de la cultura espiritualista i la polèmica entre ciència, filosofia i religió, en què es debat tot el segle XIX. L'objecte de la filosofia és incorporar l'esperit de la modernitat (humanisme renaixentista, naturalisme anglès, matematisme cartesiana) a la tesi de l'espiritualisme; però aquesta tasca comporta la resolució del conflicte entre ciència i filosofia. Sales ens dirà que els dos factors més importants de la crisi filosòfica són el cientisme i la desintegració del sistema filosòfic, «sobretot per obra de l'intent de científicació naturalista de tota la temàtica filosòfica a partir de la constitució de la psicologia com a ciència natural; així es trenca la unitat de la filosofia i la resta és considerada com a acientífica i subjectiva. La psicologia experimental, la psicologia fisiològica i psicologia genètica són moments de desproblematització de la filosofia» (p. 106). La psicologia experimental s'independitza de la filosofia: aquest pot haver estat un dels factors destructors de la unitat que Jaume Serra creu que cal recuperar.

Quin serà, doncs, l'objectiu de la filosofia? Incorporar l'esperit de la modernitat a la tesi de l'espiritualisme, i això només es pot fer si, com s'ha indicat, es resol el conflicte entre ciència i filosofia. Arribar a una metafísica pot ser la solució. Creu Sales que el domini de la metafísica en Serra i Hünter s'ha de cercar en els problemes de l'essencialitat i de la causalitat. En realitat, el problema de la metafísica és el de la realitat. «La temàtica metafísica», escriu el nostre autor,

«es desperta per l'experiència viscuda i, més concretament, per l'experiència de l'error, de la fal·libilitat i de la limitació, moments en què l'home «s'adona de la dualitat entre l'aparença i l'ésser de les coses» (p. 107). La metafísica, en tant que lògica de la realitat, ha d'establir-se des de l'experiència humana particular de la limitació, del no ser. La metafísica espiritualista farà possible una moral en la qual la idealitat serà interpretada com a espiritualitat (vid. pp. 108-109).

La veritat és quelcom que tot home ha de desitjar. Qui s'hi adhereix, sap que no hi caben excuses i que posseir-la ens ha de ser profitós. «De la mateixa manera que la veritable utilitat prové de la virtut», escriu Sales, «l'autèntica veritat és la que obre el camí de la perfecció espiritual», i en expressió del mateix Serra i Hünter, «témer la veritat equival a desviar-se, al cap dels anys, en dolor i remordiment, adés per a l'individu, adés per a la comunitat» (p. 83).

Serra i Hünter havia proposat un idealisme històric que restava lligat a la seva visió de la història occidental i a la seva idea de màxima crisi de la humanitat. El seu moment històric, que és el nostre, està determinat pels valors de l'humanisme clàssic, l'amor cristià, la llibertat renaixentista, la igualtat de la Revolució Francesa i l'imperatiu de reforçament de la fraternitat (vid. pp. 100-101). En el curs de la història, hi compta l'activitat conscient de l'home, que és el principi del coneixement filosòfic. La nostra tendència en el coneixement, que va des dels sentits a la intel·ligència, és d'unitat i d'identitat; i perquè es dona una unitat doble del jo i de Déu, sosté Serra i Hünter que la filosofia és estrictament filosofia de l'esperit. No es nega la matèria ni la seva existència, però es té com a quelcom inferior o el més allunyat de la perfecció divina (vid. pp. 102-103). La filosofia de l'ideal es presenta no només com el fonament del pensament, sinó també com el de la cultura. L'ideal actua en les etapes de la vida de l'home i de la humanitat, en la creació de l'obra artística i en el progrés de la recerca científica; però hi ha perills que s'oposen a l'ascens vers l'ideal i que la cultura pot eliminar, com són l'oportunisme, el fatalisme, la violència i la utopia (vid. pp. 104-105 i també la p. 148).

Un factor important que cal tenir present a l'hora de parlar de la filosofia catalana és l'exili. Sales fa una crítica subtilíssima de la situació dels filòsofs exiliats i dels que van romandre al país després de la Guerra Civil espanyola: «Em cal parlar de l'exili dels filòsofs i començo parlant de Pere Coromines a qui no li agradava gens la paraula "exili" i que no és pas un filòsof diguem-ne de "carnet", de professió o cànon». Considera Sales que hi ha «una pedanteria a l'entorn de la paraula, una retòrica possible a l'entorn del fet, i un de debò que té a veure amb la derrota i la persecució de vençuts per vencedors. Convé sobretot situar novament l'exili de 1939 en la duresa "de debò" de la repressió i de l'amenaça "més enllà de les fronteres espanyoles" que planava sobre tots els republicans espanyols, en particular els més notables, a França després de 1940 i arreu on els agents franquistes podien actuar i ho feien. L'amenaça podia ser molt intensa sobre el president del Consell d'Estat, cas de Pere Coromines, o el vicepresident del Parlament de Catalunya, cas de Jaume Serra, com ho fou amb el director del Banc d'Espanya, Lluís Nicolau d'Olwer, i com fou efectiva amb Lluís Companys» (pp. 69-70; en relació amb el tema, cal fixar-se també en la documentada nota de les pàgines 64-65). Als mal informants que, volent estendre el concepte d'hispanisme filosòfic a les nostre terres, el justifiquen amb el fet que la producció en espanyol a partir dels anys quaranta supera la de l'etapa anterior en català, els recorda Sales que l'ús del català va estar prohibit i perseguit des del 1939; i no s'està de dir que «l'hispanisme filosòfic tot sovint calla com amplia horitzons des de la violència» (vid. pp. 140-141; sobre aquesta qüestió, cal veure també la pàgina 12 de l'escrit de Josep Montserrat i la 196 del de Xavier Serra).

Carles Cardó, autor de *La nit transparent*, obra en què Sales se centra en el seu escrit sobre aquest prevere vallenc, fou un exiliat. Cerca i exposa el seu ideal com a humanista cristià i com a observador de la naturalesa humana: «l'humanista cristià –romà com li agradava sovint repetir– que sap el gruix que s'amaga a la vida dels homes i dels pobles en detalls que potser trobaríem insignificants» (p. 125). El llibre esmentat és presentat com un clàssic català. Cardó també és un clàssic, i Sales insisteix en el significat de *clàssic*: «Un autor esdevé clàssic quan els seus escrits suporten la relectura que en fan les generacions següents, aquelles que no n'eren de cap manera les destinatàries directes de la conversa primera que és tota creació literària» (p. 123). En Cardó, hi podem trobar el mestratge per persistir en l'afirmació de la plenitud nacional dels Països Catalans, i que, «com tots els mestres que val la pena seguir, ho serà a través de la seva duresa, a través de la seva exigència, potser també de la seva inactualitat» (p. 127). Carles Cardó és «un partidari del que és petit o del fracàs apòstol d'un pietisme o resignat als fracassos repetits, que també poden ser signe d'inhabilitat continua. El que el canonge Cardó diu és que una i altra cosa, la petitesa material i el fracàs del moment present, no tenen importància, i ho diu perquè el ser llavor d'un desplegament o l'encert són les realitats que relativitzen la mida o l'èxit. [...] El potencial de creixement és més important que la mida, la capacitat d'encert més important que l'èxit momentani» (p. 128). Per a Cardó, les tres coses importants són: viure, tenir raó i servir la raó amb honestedat (vid. p. 129). I acaba així Sales l'escrit sobre el tarragoní: «Cardó va saber escriure esplèndidament al pròleg de *La nit transparent*: "La nit ens allibera d'aquesta il·lusió de la llum immediata, i ens fa veure llums remotes que només en rajolí mil vegades filtrat i cernut arriben als nostres ulls, gelives al contacte corpori, però ardents en la suggestió espiritual que provoquen". I perquè va saber fer de les seves nits paraules de llum, mereix la continuïtat històrica d'un clàssic. Nosaltres, combatents esforçats de les foscores de què som responsables, sabrem merèixer, espero, la fortuna de ser-ne uns bons lectors» (p. 131).

Jordi Sales va publicar en aquesta mateixa editorial *La captivitat inadvertida* (2013). Josep Montserrat sosté que «no és un llibre d'història, ni d'històries, com podria semblar a primer cop d'ull i malgrat que presenta molt encertades meditacions històriques. És un llibre que vol ensenyar a mirar de cara els nostres problemes més profunds, de manera molt clara, entenedora, però a la vegada sense caure en l'error de fer fàcils les coses que no ho són»; i afegeix que el seu pensament dona en aquesta obra un resultat extraordinàriament incisiu, la qual cosa és possible perquè mostra el que es diu en el llibre que ressenyem (vid. p. 14). Sales ha estat un gran treballador de la filosofia catalana. «Restaurar la possible capacitat filosòfica dels llibres i autors que s'havien arraconat, però sense voler-los fer passar per allò que mai ni havien estat», indica Montserrat, «és un altre dels mèrits del treball constant i generós de Jordi Sales sobre la filosofia catalana. Donar a aquests materials la forma definitiva de llibre i presentar-los reunits amb una revisió aposta per la seva fructífera vigència» (p. 16). Les exposicions de Sales sobre Serra i Hünter són clares i menen a mostrar les seves aportacions –diguem-ne– originals a la filosofia. Particularment, no creiem, com pensaven Francesc Gomà i el P. Eusebi Colomer, que Serra fos només un professor i que no destaqués com a filòsof. Sempre mirant Gran Bretanya, França i Alemanya, hem cregut que els nostres eren inferiors i, si els espanyols han valorat la filosofia catalana, ho han fet com una mostra més del pensament hispànic. En això, la despreocupació dels italians és digne d'admiració: el que puguin fer britànics, francesos i germànics no anul·la la producció intel·lectual que s'ha forjat al seu país, sobretot en el camp de la historiografia.

Com podrà comprovar el lector, Sales no s'atura en la simple confecció de perfils intel·lectuals dels filòsofs catalans, sinó que aquests li serveixen per fer autèntics exercicis de filosofia, de filosofia en català, de filosofia catalana. En el primer article sobre Serra i Hünter, llegim: «Part de l'actual reflexió catalana sobre la filosofia social i moral es debat entre el reconeixement

d'una funció benèfica del relativisme moral i cultural i propostes a favor d'una major tensió ètica o animació social. Hom pot pensar que una cosa exclou l'altra i que els beneficis de la llibertat de pensament i de tolerància mútua –tan evidents– no se'ls pot confondre amb el llicenciament de la veritat i del bé com a categories centrals de tot pensament filosòfic. Si es vol intervenir en l'ordre de les coses, les propostes que es formulin han de posseir alguna garantia o contrast que autoritzi la viabilitat de la seva circulació. Altrament, ni endevinem la finalitat per a la qual han estat expressades» (p. 83). I en el dedicat a Nicol, a més, comprovem el gaudi que li causa la importància que aquest pensador va donar a la filosofia de Husserl, sempre considerada positivament pel nostre autor, com ja s'ha dit. Malgrat que es tracti d'un recull d'escrits de temàtiques diverses, aquesta obra ens pot ajudar a generar una ordenació conceptual que ens permeti comprendre la idiosincràsia i l'evolució del pensament en la nostra terra en l'època contemporània. El que queda molt clar després de llegir-la és que, com diu el mateix Sales, «ningú no escriu sense pensar que no serà llegit» (p. 123).

POLÍTIQUES EDITORIALS



Photo by Glenn Carsten - Peters on Unsplash



Version by Ricard Casadesús and Francesc-Xavier Marín
Barcelona, April 30, 2022

Editorial policy
Aims and scopes

HORITZÓ is an international peer-reviewed interdisciplinary academic journal published by Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB), affiliated to Facultat de Teologia de Catalunya, devoted to topics of Religious Sciences. As a Religious Science journal, it focusses on the religious phenomenon from an interdisciplinary point of view: Philosophy, Phenomenology, Psychology, Sociology, Anthropology, Ethics, Linguistics... This journal contains two sections: Studies (the main section) with a collection of articles and papers, and book reviews.

Editorial Team

EDITOR IN CHIEF
Ramon Batlle i Tomàs, C.J.D. Chairman of ISCREB

EDITORS
Antoni Bosch-Veciana, Ph.D.
Ricard Casadesús, Ph.D.
Núria Caum Aregay, M.Th.
Francesc-Xavier Marín Torner, Ph.D.
Lucia Montobbio Campa, M.A.
Antoni Pou Muntaner, Th.D.
Miquel Tresserras Majó, Ph.D.

EDITORIAL ADVISORY BOARD
Victòria Cirlet, Ph.D., Universitat Pompeu Fabra. (Barcelona, Spain).
Emmanuel Falque, Ph.D., Institut Catholique du Paris. (Paris, France).
Lucio Florio, Th.D., Universidad Católica de Argentina. (Buenos Aires, Argentina).
Pere Lluís Font, h.c.Ph.D., Universitat Autònoma de Barcelona (Bellaterra, Spain).
Miguel García-Baró, Ph.D., Universidad Pontificia de Comillas. (Madrid, Spain).
Xavier Manzano, M.Ph., Institut Catholique de la Méditerranée (Marseille, France).
Alejandro Ramos, Th.D., FASTA University. (Mar del Plata, Argentina).
Elmar Salmann, o.s.b, Th.D., Pontificio Ateneo Sant'Anselmo. (Rome, Italy).
Agnes Wilkins, o.s.b., Ph.D., York St. John University (York, United Kingdom).

COMMUNICATION MANAGER
Lucia Montobbio Campa, M.A.

DESIGN
Juliano Ruiz

PROOFREADING
Susanna Esquerdo Todó

REPRINT
Lluís Torres Studio

Publishing Ethics

HORITZÓ undertakes to comply with ethical standards at all stages of the publication process in accordance with the recommendations of the Committee of Publication Ethics (COPE) <https://publicationethics.org>.

According to these criteria, articles submitted will be evaluated impartially, taking into account the originality of papers and scientific contributions provided. Conflicts of interest and biased analyzes will be avoided, while actively ensuring copyright and plagiarism policy.

Author Guidelines

1. Authors: Horitzó is a means to spread the research in Religious Sciences, publishing selected studies and works exclusively based on scientific quality. Works sent to Horitzó must be original.

2. Original works: The authors will have to send a personal letter and two copies of their article, one signed and the other without traces of the author's identity for a blind review, in electronic support (Word format) to the following address: horitzo.direccio@iscreb.org. In addition, authors who submit an article for the first time to publish in the journal, must submit a short curriculum vitae. On the personal letter to the Editor must be stated that the contribution is original and the commitment to publish the article in Horitzó, if it would be accepted. Also, as usual, the author must declare in the letter that gives to Horitzó the administration of the literary rights of the article for publishing it. However, the author may make use of his contribution once published, prior authorization of Horitzó.

3. Language: The usual language of Horitzó is Catalan, but articles in Spanish, Portuguese, French, Italian, Occitan and English are also accepted.

4. Formal presentation: The text must include: title, abstract (no more than 160 words), keywords, both in the original language and in English (if the original language is different from English). See section Stylistic guide.

5. Reception and evaluation.

- Authors will be notified of the receipt of their article by e-mail.
- The original papers received will be sent anonymously to two referees of well-known expertise in the subject or topic of the article, who will issue their opinion in accordance with criteria of methodological adequacy and scientific interest of the contents. The judgement of referees will indicate whether the acceptance of the original paper is recommended just as it done, its revision according to the corrections or suggestions made, or the rejection of the reviewed article.
- The Editorial Board is who, ultimately, and taking into account the judgement of the referees, decides on the

publication of the articles and notifies the decision to the authors. The authors, by submitting their works, accept that they are subject to the judgement of the Editorial Board, and therefore they have to adjust their final work to the observe that Editorial Board does.

- Original papers that do not accomplish the rules of edition and publication of Horitzó shall be returned to their authors before sending them to the referees. In this case, the authors should complete them with the omitted information and/or make the relevant formal adjustments in one week. Otherwise, these works will not be reviewed.

6. Deadlines. Editorial Board will meet annually, between November 15th and December 15th. In its meeting the papers received until September 30th will be reviewed, but for papers received after this date we cannot assure the review in the same year. In any case, the author may update his/her article before publication.

7. Privacy and liability statements

- The names and e-mail addresses logged in Horitzó are exclusively used for the purposes stated by the journal and are not available for any other purpose.
- ISCREB and Horitzó do not take responsibility for the content, assessments and/or conclusions of the papers published in the journal.
- Editors of Horitzó will not assume any responsibility for the consequences derived from the use of the information and criteria included in the papers by third parties.

Stylistic guide

The articles must have a maximum length of 30 pages following the style detailed below:

- Page layout:
all margins (top, bottom, right and left) at 2.5 centimetres.
- Typeface:
 - Font: Times New Roman
 - 14-point size: for the title of the article, in capital letters.
 - 12-point size: by the titles of the sections (in versals) and subsections (in lower case and italics) and the body of the text.
 - 11-point size: for citations that, by extension, choose to insert them apart from the main text, and with a larger indent. This size is also recommended for the references, which will be included at the end.
 - 10-point size: for the notes, which must be included at the foot of the page.
- Indentation
 - Title of the article: no first line indent.
 - Titles of the sections: idem.

- Contents of the main text: indent the first line with 1.25 centimetres.

- Double or wider indentation for quotes apart from the main text.

- If references are included, the hanging indent must be used.

• Line spacing

- Main text: 1.5 lines.

- Footnotes: single.

a. Underneath the title of the article, the name of the author/s must be included, as well as his/her professional or academic affiliation (university, centre ...). At the end of the paper the author's name and its affiliation should be indicated again. Also more detailed information, such as the e-mail, may be added here.

b. At the beginning of the article must be included:

Abstract of the paper in the original language, with a maximum length of 160 words.

Keywords in the original language, separated by semicolons.

Title of the article in English.

Abstract in English.

English keywords, separated by semicolons.

c. Pages must be numbered consecutively.

When pictures or images are used, a reference of them will be done to the figure's number in the corresponding place inside the main text of the paper. The graphs and diagrams will be presented with sufficient clarity and complete numerical data, so that they can be conveniently prepared for publication. In the event that the article includes images, photographs, maps or graphs in which the use of frames is basic for their understanding, they will have to be sufficiently clear and differentiated.

d. At the end of the article, the bibliographic list shall be included underneath the title "References" in alphabetical order. Bibliographic list may have some sections, each one also in alphabetical order. The way of quoting will be the same as used for quotations. But, when there is more than one work of the same author, they will be sorted in chronological order and, from the second work, the author's data will be replaced by a long dash ("em" dash), followed by a comma.

e. Way to quote:

Submissions will follow APA In-Text Citation:

<https://apaformat.org/apa-in-text-citation/>

f. Specifically, for the delivery of book reviews, the following items must be considered:

• Books must have been published between the current and previous year at the time of writing the review.

• The length of the review will be a maximum of 5,000 characters including spaces.

• It will be necessary to notify previously to the Editorial Board which book will be reviewed for avoiding possible duplication.

Horitzó journal will be available in digital format at www.iscreb.org. The journal does not necessarily share all the opinions expressed by the authors in their papers.

It is published by Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB) - Diputació 231 - 08007, Barcelona.

Phone: +34 93 454 19 63

horitzo@iscreb.org

horitzo.direccio@iscreb.org

Facebook: /iscreb

Twitter: @iscreb

Instagram: @iscreb_oficial

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

[is]creb

Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona