

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 5. Any 2023

ARTICLES

10 **INTRODUCCIÓ A LA PSICOANÀLISI FREUDIANA DE LA RELIGIÓ**
Louis Beirnaert

18 **LA GEOÈTICA COMO TEOLOGÍA POLÍTICA. EL CONCEPTO DE NOOSFERA Y PNEUMATOSFERA COMO ESPACIOS DE RENCUENTRO MATERIAL, SOCIAL Y ESPIRITUAL**
Francesc Bellaubí

51 **LA PANDÈMIA COM A METÀFORA DEL MAL MORAL: ALGUNS EXEMPLES LITERARIS**
Montserrat Camps Gaset

62 **LE MYSTÈRE D'ISRAËL**
Patrice Chocholski,
Marie-Laure Durand

67 **DIVERGENT STORIES? NARRATING ANCIENT AND CURRENT REACTIONS TO PANDEMICS**
Sergj Grau

80 **EL PROCÉS DE SUBJECTIVITZACIÓ COM A TEORIA DEL RUBATO MUSICAL**
Joan Grimalt

90 **LA ESPIRITUALIDAD EN LA OBRA GALDOSIANA: ENTRE FÁTIMA Y FRANCISCO**
Gabriel Magalhães

101 **L'ANUNCIACIÓ DE ROBERT CAMPIN**
Ignasi Roviró

[is]creb

Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 5. Any 2023

[is]creb

Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 5. Any 2023

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)

CAP DE REDACCIÓ I COMUNICACIÓ

Llic. Lucia Montobbio i Campa

DISSENY I COMPOSICIÓ

Juliano Ruiz

TRACTAMENT DE TEXTOS

Correccions: Susanna Esquerdo
Traduccions: Ezequiel Mir Casas

IMPRESSIÓ

Estudi Lluís Torres

Tiratge: 500 exemplars
Codi Dipòsit Legal: 27732-2019
Codi ISNN Digital: 2696-2403
Codi ISNN 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

ÍNDEX

ARTICLES

- 10 **INTRODUCCIÓ A LA PSICOANÀLISI FREUDIANA DE LA RELIGIÓ**
Louis Beirnaert
- 18 **LA GEOÈTICA COMO TEOLOGÍA POLÍTICA. EL CONCEPTO DE NOOSFERA Y PNEUMATOSFERA COMO ESPACIOS DE RENCUENTRO MATERIAL, SOCIAL Y ESPIRITUAL.**
Francesc Bellaubí
- 51 **LA PANDÈMIA COM A METÀFORA DEL MAL MORAL: ALGUNS EXEMPLES LITERARIS**
Montserrat Camps Gaset
- 62 **LE MYSTÈRE D'ISRAËL**
Patrice Chocholski,
Marie-Laure Durand
- 67 **DIVERGENT STORIES? NARRATING ANCIENT AND CURRENT REACTIONS TO PANDEMICS**
Sergi Grau
- 80 **EL PROCÉS DE SUBJECTIVITZACIÓ COM A TEORIA DEL RUBATO MUSICAL**
Joan Grimalt
- 90 **LA ESPIRITUALIDAD EN LA OBRA GALDOSIANA: ENTRE FÁTIMA Y FRANCISCO**
Gabriel Magalhães
- 101 **L'ANUNCIACIÓ DE ROBERT CAMPIN**
Ignasi Roviró

RECENSIONES

- 130 **Joan Gómez i Segalà. Laïcitat, religions i prejudicis**
Miquel Calsina
- 132 **VV.AA. La Bíblia en la literatura catalana**
Rosa Maria Boixareu
- 135 **Delphine Horvilleur. Viure amb els nostres morts**
Ester Busquets Alibés
- 137 **Josep Maria Esquirol. Humà, més humà: una antropologia de la ferida infinita**
Andreu Grau i Arau
- 144 **Avishai Margalit. La societat decent**
Isaac Llopis
- 146 **José Cobo. Anatomía del cristianismo**
Francesc-Xavier Marín i Torné
- 148 **Jordi Corominas. Entre els déus i el no-res. Religions, espiritualitats, ateïsmes**
Josep Otón
- 150 **Diccionario de los símbolos**
Jorge R. Ariza
- 152 **Roger Haight, SJ. The Nature of the Theology. Challenges, Frameworks, Basic Beliefs.**
Miquel Tresserras
- 158 **POLÍTIQUES EDITORIALS**

EDITORIAL

Ens complau presentar el 5è número de la revista Horitzó. Ciències de la religió que teniu a les mans. Seguim compromesos en aportar elements per a la reflexió que ajudin a comprendre més profundament la realitat que vivim des de les ciències de la religió.

En aquesta ocasió, donem molt de protagonisme a la força expressiva de les diverses arts a l'hora de fer una aproximació a les recerques existencials humanes. Així, Ignasi Roviró aporta l'anàlisi de la pintura de l'Anunciació de Robert Campin, del Tríptic de Mérode, en el qual el visible, l'invisible i l'espai simbòlic esdevenen, junts, la narració del sagrat. En Joan Grimalt, proposa un recorregut pel procés de subjectivització com a teoria del rubato musical que acompanya amb referències molt expressives de la literatura, els altres arts i la filosofia. En el camp de la literatura, Gabriel Magalhães desenvolupa l'estudi de l'espiritualitat de Benito Pérez Galdós a la llum de l'espiritualitat contemporània. Finalment, Montserrat Camps Gaset ofereix una relectura de la pandèmia com a metàfora del mal moral tot basant-se en exemples literaris del s. XX que il·luminen la realitat viscuda recentment amb la COVID-19.

Aquesta mirada a la pandèmia es complementa i dialoga amb l'article de Sergi Grau, que explora les metàfores emprades pels grecs a les pandèmies dels segles als s. VI i V. a.C. i evidencia com ens poden ajudar a interpretar la COVID-19. La revista es completa amb tres aportacions que aborden temes ben actuals. Patrice Chocholski presenta la tasca feta pel grup d'investigadors, teòlegs i historiadors de diferents països "el Misteri d'Israel" que cerquen requalificar el poble d'Israel com a veritable interlocutor de Déu en vistes a poder avançar en el diàleg amb el judaisme. Francesc Bellauví aporta la seva reflexió per tal de contribuir a bastir un nou paradigma cultural respectuós amb la geosfera: la geoètica. Finalment, Ezequiel Mir ha realitzat la primera traducció al català de l'article clàssic de Louis Beirnaert, Introducció a la Psicoanàlisi freudiana de la religió. Ens sembla una bona manera de contribuir al coneixement de l'obra freudiana.

Agraïm a tots els autors el fet d'obrir perspectives ben enriquidores, així com també als autors que aporten les recessions d'obres recents que creiem que són interessants a tenir en compte i, finalment, al consell de redacció per la seva dedicació a fons perdut.



Photo by wirestock on Freepic

INTRODUCCIÓ A LA PSICOANÀLISI FREUDIANA DE LA RELIGIÓ¹

Louis Beirnaert

RESUM: L'article ofereix una exploració profunda de la crítica freudiana a la religió, destacant la seva actitud de rebuig cap a les il·lusions religioses de providència i ordre ètic del món. Freud identifica la religió com satisfent els desitjos infantils humans i l'associa amb la persistència de l'angoixa infantil. Es discuteix com aquesta crítica ha influït en la cultura moderna, impulsant una tendència cap a l'ateisme.

ABSTRACT: The article provides a profound exploration of Freudian critique of religion, emphasizing his rejection towards religious illusions of providence and ethical order in the world. Freud identifies religion as fulfilling human infantile desires and links it with the persistence of childhood anxieties. It discusses how this critique has influenced modern culture, driving a shift towards atheism.

PARAULES CLAU: Psicoanàlisi freudiana, Religió, Providència, Ordre ètic, Crítica, Ateisme, Inconscient, Neurosi obsessiva, Complex d'Èdip, Mite de l'assassinat del pare, Tòtem i tabú.

KEYWORDS: Freudian psychoanalysis, Religion, Providence, Ethical order, Critique, Atheism, Unconscious, Obsessive neurosis, Oedipus complex, Myth of the father's murder, Totem and taboo.

En la correspondència que va intercanviar amb el seu deixeble, el pastor Pfister, Freud mai va ocultar la seva increença. Davant la religió, la seva actitud és de rebuig². L'anàlisi, segons ell, es basa en la concepció científica general del món amb la qual la concepció religiosa continua sent incompatible. L'essència d'aquesta última està formada per «les il·lusions pietoses de providència i ordenament ètic del món, que estan en contra de la raó».³ Aquesta perspectiva, que es pot qualificar de científicista, es desenvolupa àmpliament a la conferència de 1933, titulada *Al voltant d'una cosmovisió*.⁴ Freud hi afirma que la psicoanàlisi no proposa, com a tal, una visió particular del món, sinó que, com a ciència,

s'ajusta a la que li ofereix la ciència. Tanmateix, això afirma que el coneixement de l'univers només pot resultar d'un treball intel·lectual, d'observacions acuradament controlades, d'una recerca rigorosa, i no d'una revelació, d'una intuïció o d'una endevinació.⁵

¿D'on ve aquesta força de la religió, de la qual Freud va poder afirmar el 1933 que era l'únic poder perillós que disputava el seu terreny amb la ciència?⁶ Perquè, escriu, «va més enllà de les nostres mocions pulsionals de desig».⁷ Respon als nostres desitjos infantils. Satisfà el nostre desig de saber a través del seu ensenyament sobre l'origen i la formació de l'univers, el nostre desig de felicitat mitjançant l'afirmació de la protecció divina i la beatitud final, el nostre desig de ser guiats per les seves prescripcions autoritàries. Reconeixem aquí els temes d'*El futur d'una il·lusió* (1927), que fonamenta tota la concepció religiosa del món en la persistència de la situació d'angoixa, pròpia de la infància. En això, la religió mereix el nom de formació delirant, és a dir, aliena a la realitat i a la veritat.

Són aquestes idees, expressades especialment a partir del 1926, les que han passat a la cultura actual, i que constitueixen per a l'home del carrer l'essència de la crítica freudiana de la religió. Proporcionen a un moviment general de desafecció respecte d'aquesta darrera la garantia d'una ciència mal coneguda, i afirmacions que van en la direcció de l'impuls modern vers un ateisme lligat, es pensa, a l'emergència de l'home raonable des d'un estat d'infància i de dependència. Portar les concepcions freudianes a aquest nivell en què l'inventor de la psicoanàlisi és ell mateix el popularitzador de les seves pròpies idees, és ofegar i dissoldre la seva aportació específica. Freud és el principal responsable d'aquesta banalització quan escriu que la psicoanàlisi s'ha d'ajustar a la concepció del món que li ofereix la ciència. La declaració és ambigua. Pot significar que la psicoanàlisi no aporta res més a la crítica de la religió que el que aporta la ciència en conjunt. Però, llavors, on és el seu propi impacte en la matèria? També pot significar que la psicoanàlisi comparteix amb qualsevol altra ciència el pressupòsit que no hi ha límit a la seva investigació racional dels fenòmens. Afirmació metodològica que li atorga el seu lloc en el sistema de les ciències, però sense prejudicar l'especificitat del seu plantejament i dels seus resultats. En tot cas, tornem a una qüestió fonamental que té a veure amb la naturalesa i el sentit de la interpretació freudiana dels fenòmens religiosos. Naturalesa i sentit a descobrir mitjançant la lectura dels textos on es desenvolupa aquesta interpretació. Ara bé, com llegir aquests textos?

Moisés i la religió monoteïsta. Paul Ricœur va poder escriure que no estava en cap cas al nivell d'una exegesi.⁸ L'observació és perfectament justa. Un etnòleg podria fer-ne un anàleg pel que fa a *Tòtem i tabú*. Llegint Freud des d'un o altre dels diversos punts de vista des dels quals hom pot situar-se a l'hora de llegir una obra de ciència religiosa, s'observa la part considerable donada a les hipòtesis, el crèdit concedit a determinats autors en detriment d'altres, el tractament estrany dels textos.

¿Com Freud, tan preocupat pel rigor i la modèstia en l'afirmació quan estudia un cas o elabora un aspecte de la teoria analítica, fa a vegades la impressió, quan es tracta de la religió, d'ignorar el que es requereix d'un treball seriós en una de les disciplines a què sembla vincular-se?

Dic «sembla», car, en llegir detingudament les principals obres del fundador de la psicoanàlisi sobre la matèria, hom s'adona que ell mateix va respondre la pregunta. Quan els etnòlegs li van retreure que no havia tingut en compte la crítica unànime a les teories de Robertson Smith sobre l'àpat totèmic, va respondre al final de la seva vida.

¹ Aquest article és una traducció del professor Ezequiel Mir i Casas. Text original: L. Beirnaert, "Introduction à la psychanalyse freudienne de la religion" (1968) *Études* pp. 328, 200-210. <https://doi.org/10.3917/etu.g282.0200>

² S. FREUD, «Carta 2923. A Pfister, Viena, 16-X-1927», a *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. 5. 1926-1939. El ocaso de una época. Los últimos años*, p. 143.

³ S. FREUD, «Carta 3047. A Pfister, Viena, 16-II-1929», a *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. 5. 1926-1939. El ocaso de una época. Los últimos años*, p. 214.

⁴ S. FREUD, «Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932])», a *Obras completas. Vol. 22. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*, pp. 146-168.

⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁶ *Ibid.*, pp. 148-150.

⁷ *Ibid.*, p. 161.

⁸ P. RICOEUR, «Libro tercero. Dialéctica: una interpretación filosófica de Freud», a *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 477.

Jo no soc etnòleg, sinó psicoanalista. Tenia el dret d'espigolar entre la bibliografia etnològica allò que pogués utilitzar per al quefer analític. Els treballs del genial Robertson Smith m'han proporcionat contactes valuosos amb el material psicològic de l'anàlisi, nuaments per a la seva valoració.⁹

No es podria expressar amb més claredat que l'ús de les dades etnològiques està subordinat, en Freud, al seu treball d'analista. Hi pot trobar suggeriments, indicacions, però no n'espera proves. La seva obra es basa en la seva pròpia lògica, igual que la reconstrucció d'una escena infantil oblidada. Cal, doncs, deixar de llegir els textos freudians sobre la religió primer com a etnòleg, o com a exegeta, per abordar-los tal com van ser escrits, com a obres que troben el seu lloc i el seu abast en l'elaboració de l'anàlisi per part del seu inventor.

Des d'aquesta perspectiva, sorgeixen dues preguntes. La primera es refereix a la relació d'aquests textos amb els esdeveniments de la vida de Freud: es tracta d'una recerca de caràcter clínic. La segona es refereix a la seva relació amb el conjunt teòric que Freud estableix: es tracta d'una recerca lògica o estructural. La nostra investigació cobreix un període ben definit que va des del 1907, data de la publicació del primer text analític de Freud sobre els fenòmens religiosos *Accions obsessives i pràctiques religioses*,¹⁰ fins al 1913, any de publicació de *Tòtem i tabú*, on s'estableixen els grans temes freudians sobre la religió.

1. LA RESPOSTA A JUNG

Entre 1907 i 1913, dos esdeveniments marquen la vida i l'obra de Freud: la trobada, els vincles i després la ruptura amb Jung, d'una banda; la fundació, el 1910, de l'Associació Psicoanalítica Internacional, de la qual Jung en va ser el primer president, d'altra banda. Per entendre com l'elaboració de *Tòtem i tabú* està vinculada a aquests esdeveniments, cal tenir en compte el que ens va ensenyar Freud, és a dir, que les produccions d'un autor tenen una relació estreta amb el seu inconscient i amb allò que l'afecta. Tanmateix, no es tracta de donar compte dels comentaris de Freud sobre la religió explicant-los a través de la seva neurosi; una tasca fàcil i tranquil·litzadora per a aquells que creuen que es deslliuren d'aquesta manera de preguntes incòmodes. Quan diem que l'inconscient de Freud, i per tant la neurosi que comparteix amb tothom, està implicat en les seves reaccions davant l'esdeveniment i en la seva obra, ens referim, quan es tracta de l'inventor de la psicoanàlisi, que l'elaboració a la qual es dedica se situa en l'extensió d'aquesta autoanàlisi que havia iniciat el 1897, i que li havia de fer descobrir les lleis de l'inconscient.¹¹ Veurem com la introducció d'aquesta perspectiva permet donar compte del procés que mena a *Tòtem i tabú*.

No hi ha dubte que des de la seva primera trobada, el 27 de febrer de 1907, Freud es va trobar en una relació molt especial amb Jung. Està seduït per les seves qualitats i espera que ell i el grup de Zuric contribueixin a fer de la psicoanàlisi alguna cosa més que «un assumpte nacional jueu». També recomana a Abraham, que estava preocupat per certes posicions de Jung, que es mostrés tolerant recordant, escriu, que aquest «cristià i fill de pastor, ha de superar grans resistències interiors per arribar

a mi».¹² Però, al mateix temps, no deixa de recordar-li la importància d'una sexualitat, la importància de la qual el seu interlocutor va minimitzar en l'etiologia de les neurosis, i portar aquest esperit especulatiu de tornada a l'estudi curós dels fets clínics.

Però aquesta relació va més enllà de la que generalment uneix un mestre i un deixeble eminent. Compromet Freud fins i tot en alguna cosa que la seva autoanàlisi no havia liquidat, és a dir, la seva relació amb una figura masculina privilegiada. No hi ha dubte que la persona de Jung ocupa, en certa manera, el lloc deixat vacant per la ruptura definitiva amb Fliess.¹³ Freud es troba respecte a Jung en una situació transferencial. El converteix en el seu delfí i, identificant-se amb Moisès, el compara amb Josuè, «destinat a explorar la terra promesa». El 16 d'abril de 1909 va ser en termes bíblics que li va dirigir els seus retrets:

Resulta notable que la mateixa nit en què el vaig adoptar formalment com a fill primogènit, ungint-lo com a successor i príncep hereu –«in partibus infidelium»–, em desposseís alhora de la dignitat de pare.¹⁴

En aquesta posició, descrita per ell com a paterna, Freud reacciona d'una manera estranya a que interpreta com una manifestació en Jung d'un desig de mort cap a ell.

El primer incident va tenir lloc a Bremen l'any 1909. Mentre Jung evocava llargament les llegendes sobre els cadàvers enterrats als pantans propers a la ciutat, Freud el va interrompre bruscament: «Què li passa a vostè amb aquests cadàvers?», i es va desmaiar. Més tard diria que aquesta «xerrada sobre cadàvers» expressava el desig de la seva pròpia mort.¹⁵

Un segon incident va tenir lloc al mateix Park Hotel de Munic on havia tingut lloc l'escena relativa a Fliess. La repetició és significativa. Durant un dinar, el 24 de novembre de 1912, Freud retreu amb vehemència als dos suïssos presents, Jung i Riklin, que hagin publicat determinades obres psicoanalítiques al seu país sense esmentar-hi el seu nom.¹⁶ Com que Jung va respondre que aquesta menció hauria estat inútil, ja que tothom n'era ben conscient, Freud hi va insistir i s'ho va prendre molt personalment. Va ser llavors quan es va desmaiar. En recuperar la consciència, les primeres paraules que va dir van ser: «Que agradable deu ser morir.»

Que el seu nom fos silenciats pel seu «fill» i «successor»,¹⁷ va ser el que va tocar Freud en el seu desig més essencial, el de veure's immortalitzat, de ser reconegut per sempre com el pare de la psicoanàlisi. Sens dubte, Jung va percebre que la neurosi de Freud tenia alguna cosa a veure amb el

¹² S. FREUD; K. ABRAHAM, «Carta 28 F. Viena, 3-5-08», a *Sigmund Freud – Karl Abraham. Correspondència completa 1907-1926*, p. 44.

¹³ Això va tenir lloc entre el 1906 i el 1908 (la memòria de Freud falla singularment aquí) i va estar marcat pel desmai de Freud al Park Hotel de Munic, Fliess estava malalt en aquell moment. Vegeu E. JONES, *Vida y obra de Sigmund Freud. Edición abreviada a cargo de Lionel Trilling y Steven Marcus. Vol. 1.* p. 314.

¹⁴ S. FREUD, «Carta 934. A Jung, Viena, 16-IV-1909», a *Correspondència de Sigmund Freud. Vol. 3. 1909-1914. Expansión. La internacional psicoanalítica*, p. 30.

¹⁵ C. G. JUNG, *Recuerdos, sueños y pensamientos*, pp. 189-190.

¹⁶ Donem aquí el tema del retret, tal com n'informa Jones. Jung, que no nega haver tingut la temptació d'amagar el nom de Freud, afirma haver reaccionat contra aquest desig, i en dona una altra versió. La discussió s'hauria centrat en la destrucció, per part del jove Amenofis IV, del nom del seu pare de les esteles funeràries. Abraham, que acabava de dedicar un estudi psicoanalític al sobirà egipci, hi va veure la manifestació d'un desig d'assassinat. La interpretació va ser rebutjada per Jung (cf. C.G. Jung, *Recuerdos, sueños y pensamientos*, p. 190). És significatiu que en el seu relat Jung ometi esmentar la supressió del nom de Freud.

¹⁷ Freud escriurà més tard que: «Amb la desfiguració d'un text passa una cosa semblant al que passa amb un assassinat: la dificultat no rau a perpetrar el fet, sinó a eliminar-ne les empremtes» (S. FREUD, «Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38])», a *Obras completas. Vol. 23. Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, p. 42.)

⁹ S. FREUD, «Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38])», a *Obras completas. Vol. 23. Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, p. 127.

¹⁰ S. FREUD, «Acciones obsesivas y prácticas religiosas (1907)», a *Obras completas. Vol. 9. El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen, y otras obras (1906-1908)*, pp. 97-109.

¹¹ O. MANNONI, en un article remarcable, «L'analyse originelle» (*Temps modernes*, juny de 1967, pp. 2136-2152), mostrava clarament el paper que va jugar la neurosi de Freud i la seva relació transferencial amb Fliess, en la primera anàlisi que fou la de Freud per ell mateix.

desmai que ocasionaven les seves paraules. Però no sembla que es qüestionés a si mateix. Al contrari, sovint al·ludirà a la neurosi de Freud en la seva correspondència amb ell. L'única resposta que obtindrà és que «cada analista s'ocupés de la seva pròpia neurosi amb preferència a la dels altres».¹⁸ A Jones, a qui informa de l'assumpte, Freud li dirà que «hi ha, en el fons d'aquest assumpte, una mica d'obstinat sentiment homosexual». No resoldrà aquest problema reprenent una autoanàlisi que, en efecte, ha esgotat tot el que li podia donar. Però escriurà, durant els primers mesos de 1913, el quart i darrer capítol de *Tòtem i tabú* on, precisament, el tema de l'assassinat del pare per part del fill constitueix la base del mite que és a l'origen de les religions i de les formacions de la cultura. Tot passa com si l'experiència viscuda per Freud en la seva relació amb Jung, el seu «fill» i «successor», en un assumpte en què la psicologia col·lectiva i la vida en societat estaven implicades, explicava l'aparició, en aquell moment, del tema en el pensament de Freud.

El contrast és realment cridaner entre, d'una banda, els estudis minuciosos dels tres primers capítols, que posen en relleu les analogies que hi ha entre els mecanismes que intervenen en la formació dels símptomes neuròtics i els que presideixen la constitució dels tabús vinculats al totemisme, i per altra banda, la mena de salt pel qual Freud se situa a l'origen i reconstitueix la prehistòria de les societats humanes a partir d'un crim oblidat, l'assassinat del pare edípic primitiu. Encara no sabem si aquesta afirmació té valor lògic en l'elaboració de la teoria analítica i si Freud la planteja en virtut d'una necessitat interna al seu plantejament. Però el que podem pensar és que la seva mateixa idea li va sorgir arran de l'experiència viscuda amb Jung. Tampoc no hi ha dubte que tota l'obra està escrita com si estigués en presència de Jung i de les seves idees. Freud havia llegit ja l'any 1910 el manuscrit de la primera part de les *Transformacions i símbols de la libido* del mestre de Zuric. A ell, així com a l'escola de Zuric, els va retreure que «procuren resoldre problemes de la psicologia individual recurrent a material de la psicologia dels pobles».¹⁹

Va ser com a resposta a Jung que va emprendre el mateix camí que ell,²⁰ però en sentit contrari, és a dir, «aplicar punts de vista i conclusions de la psicoanàlisi a uns problemes encara no resolts de la psicologia dels pobles»,²¹ i així, escriu, «és la forma en què treballa l'inconscient».²²

En aquesta perspectiva, l'últim capítol de l'obra «arriba en el moment oportú, com una sonda, per mesurar i aprofundir l'abisme» entre Jung i ell. Arriba «exactament en el moment en què ens ha de separar bruscament com un àcid quan actua sobre una sal»;²³ «servirà per amputar netament tot allò que existeixi d'ari-religiós».²⁴ Així, Freud era perfectament conscient de l'abast d'un treball que pretenia ni més ni menys denegar tot valor explicatiu a les formacions religioses, tal com les va fer servir Jung. La religió no ocupa una posició envoltant. El mite del pare primitiu, la idea del qual va sorgir

en Freud durant una experiència dolorosa, vol dir, en primer lloc, que la psicoanàlisi és capaç, a partir de l'experiència i dels resultats que ha adquirit tractant les neurosis, d'aportar una llum particular sobre els orígens de la religió.

No obstant això, una pregunta continua oberta. No n'hi ha prou amb mostrar fins a quin punt l'elaboració de *Tòtem i tabú* i sobretot del seu mite central està vinculada als esdeveniments de la vida de Freud, per saber si el pas de l'individual al col·lectiu respon a una necessitat interna del propi enfocament analític. Es tracta de cercar, més enllà dels fets i de les causes ocasionals, si una dialèctica no regeix el moviment que planteja, en l'època que considerem, alguna cosa nova respecte de les etapes anteriors. En resum, és o no, el discurs freudià sobre la religió un element estructural del discurs freudià en el seu conjunt? Podríem evacuar-lo sense canviar l'anàlisi?

2. ANÀLISI DE LA NEUROSIS OBSESSIVA I ANÀLISI DELS FENÒMENS RELIGIOSOS

Cal fer una primera observació. Freud emprèn el tractament dels fenòmens religiosos en el mateix moment en què, abandonant una mica la histèria, que havia estat motiu dels seus primers descobriments, es compromet a aprofundir l'estudi de la neurosi obsessiva, de la qual dirà que, per al coneixement dels fenòmens inconscients, és molt més instructiva que la histèria. L'anàlisi de «L'home de les rates», que li proporcionarà l'oportunitat de fer una exposició detallada,²⁵ comença l'1 d'octubre de 1907. No obstant això, va ser el 2 de març de 1907 que va parlar a la Societat Vienesa del primer article en què abordava la qüestió de la religió, «Accions obsessives i pràctiques religioses».²⁶

En aquest assaig, Freud comença establint un paral·lelisme descriptiu entre els «cerimonials» dels obsessius i les pràctiques dels creients. Però va més enllà i posa en evidència analogies relatives tant al sentit dels actes rituals de defensa i de protecció contra les pulsions com als mecanismes que posen en joc, en particular el del «desplaçament» que substitueix la realitat a evitar per una cosa o un acte insignificant. Sense entrar aquí en una anàlisi detallada d'aquest text, observem que l'estudi dels símptomes obsessius i el de les pràctiques religioses hi estan íntimament entrellaçats, fins al punt que el mateix Freud reconeix que certs trets de la neurosi es van captar per primera vegada en la vida religiosa:

Quant a la consciència de culpa com a derivació d'una temptació inextingible, i a l'angoixa d'expectativa com a angoixa davant càstigs divins, se'ns han tornat notòries al camp religiós abans que al de la neurosi.²⁷

A partir de 1907, Freud es va dedicar, doncs, a un enfocament que el va portar a aprofundir conjuntament el sentit i els mecanismes de les formacions obsessives i les formacions religioses. En aquella època, va detectar semblances i analogies entre elles. De moment no va més enllà, car aquestes concordances permeten subsistir les diferències. Al caràcter privat del cerimonial obsessiu s'oposa el caràcter públic i col·lectiu dels exercicis religiosos; a l'origen exclusivament sexual de les

¹⁸ S. FREUD, «Carta 1456. A Jones, 8-XII-1912», a *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. 3. 1909-1914. Expansión. La internacional psicoanalítica*, pp. 451.

¹⁹ S. FREUD, «Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912])», a *Obras completas. Vol. 13. Tótem y tabú, y otras obras (1913-1914)*, p. 7.

²⁰ S. FREUD, «Carta 1284. A Jones, 5-XI-1911», a *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. 3. 1909-1914. Expansión. La internacional psicoanalítica*, p. 327.

²¹ S. FREUD, «Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912])», a *Obras completas. Vol. 13. Tótem y tabú, y otras obras (1913-1914)*, p. 7.

²² S. FREUD, «Carta 1260. A Jones, 9-VIII-1911», a *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. 3. 1909-1914. Expansión. La internacional psicoanalítica*, p. 308.

²³ S. FREUD, «Carta 1511. A Ferenczi, 13-V-1913», a *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. 3. 1909-1914. Expansión. La internacional psicoanalítica*, p. 486.

²⁴ S. FREUD, «Carta 1510. A Abraham, 13-V-1913», a *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. 3. 1909-1914. Expansión. La internacional psicoanalítica*, p. 485.

²⁵ S. FREUD, «A propósito de un caso de neurosis obsesiva ("el Hombre de las Ratas") (1909)», a *OBRAS COMPLETAS. VOL. 10. ANÁLISIS DE LA FOBIA DE UN NIÑO DE CINCO AÑOS. A PROPÓSITO DE UN CASO DE NEUROSIS OBSESSIVA (1909)*, pp. 119-249.

²⁶ S. FREUD, «Acciones obsesivas y prácticas religiosas (1907)», a *Obras completas. Vol. 9. El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen, y otras obras (1906-1908)*, pp. 97-109. L'article redactat al febrer va aparèixer al primer número de la nova *Zeitschrift für Religionspsychologie*.

²⁷ *Ibid.*, p. 108.

pulsions reprimides en la neurosi, s'oposa l'origen sobretot egoista de les pulsions antisocials reprimides en la religió. Per tant, escriu Freud:

Hom podria atrevir-se a concebre la neurosi obsessiva com un corresponent patològic de la formació de la religió, qualificant la neurosi com una religiositat individual, i la religió, com una neurosi obsessiva universal.²⁸

Per què introduir aquest paral·lelisme en un moment en què Freud espera que l'estudi de la neurosi obsessiva l'apropi més al coneixement de l'inconscient? La resposta a aquesta pregunta no és fàcil. Algunes indicacions de Freud poden obrir un camí de recerca. En el seu estudi de «L'home de les rates», comenta el següent:

El llenguatge de la neurosi obsessiva és, per dir-ho així, només un dialecte del llenguatge histèric, però un dialecte respecte del qual s'hauria d'aconseguir més fàcil l'empatia, ja que és més afí que el dialecte histèric a les expressions del nostre pensament conscient. Sobretot, no conté aquell salt del que és anímic a la innervació somàtica -la conversió histèrica- que mai no podem nosaltres acompanyar conceptualment.²⁹

Més enllà escriurà:

Els productes obsessius poden tenir el valor dels més diferents actes psíquics. Cal definir-los com a desitjos, temptacions, impulsos, reflexions, dubtes, manaments i prohibicions.³⁰

Aquest parentiu del llenguatge que fa que un obsessiu s'expressi en els mateixos termes que formen part del llenguatge de la cultura i sovint de la moral (com es desprèn del text mateix de Freud) és una novetat en relació a la histèria, i planteja tot el problema del caràcter obsessiu del pensament conscient. No és d'estranyar que en apropar-se a aquest llenguatge de l'obsessiu Freud es veiés portat alhora a abordar el de les formacions culturals, i especialment de la religió i de la moral. El pas de la neurosi histèrica, el llenguatge de la qual es perd en l'opacitat del cos, a la neurosi obsessiva, que parla el llenguatge de tothom, és, doncs, el que podria explicar el pas de l'individual al col·lectiu, de l'anàlisi de les formacions neuròtiques al dels fenòmens socials.

La neurosi obsessiva es caracteritza per un cert nombre de mecanismes, el principal dels quals és el «desplaçament», al qual hem al·ludit anteriorment. Els pacients ignoren el text (*Wortlaut*) de les seves idees obsessives. Igual que en un missatge telegràfic falsificat, només apareix davant la seva consciència de manera mutilada i deformada que el fa irrecognoscible. Ordres, defenses, desitjos es relacionen amb coses insignificants, sense relacions aparents amb la idea primitiva (on l'anàlisi permet reconstituir-la). És com si el mateix text no pogués ser objecte d'una recuperació directa. El discurs conscient mai el lliura excepte en la distorsió i la deformació. És en aquesta perspectiva fonamental per a la interpretació freudiana de la religió i també de les Escriptures que Freud elabora *Tòtem i tabú* el 1913 i que després escriurà *Moisés i la religió monoteïsta*.

Però, quan el vam deixar amb l'article de 1907, la seva assimilació entre les formacions obsessives i les formacions religioses va deixar diferències. Són aquestes diferències les que es veuran reduïdes, en particular per la transformació de la teoria de les pulsions, com «Introducció del narcisisme» de 1914 ens en dona el testimoni. L'oposició entre les pulsions sexuals i les pulsions del jo, o egoistes, en no ser ja sostenible, és alhora una diferència que se situa entre la neurosi obsessiva i la religió. Apareix una

altra cosa, que estava completament absent en el text de 1907, és el «complex d'Èdip», o fins i tot, com ho expressa Freud més fàcilment en aquest període, el «complex patern». Amb l'Èdip, Freud posa les mans sobre el que finalment serà per a ell la font comuna, o fins i tot el factor comú, que explica l'analogia. Aquesta hipòtesi d'una «font comuna» es suggereix per primera vegada a *Un record infantil de Leonardo da Vinci* (1910). Pel que fa a la fantasia en què Leonardo combina el masculí i el matern, Freud remarca que la deessa egípcia Mut presenta els mateixos trets. Aquesta concordança es deu, segons Freud, «a un motiu encara desconegut». Es pregunta si la teoria sexual infantil del penis de la mare no podria ser «aquesta font comuna». A partir d'aquest moment està disposat a admetre que l'evolució psicològica individual repeteix el curs del desenvolupament de la humanitat.

S'han establert els conceptes que li permetran, l'any 1913, plantejar el complex d'Èdip com l'origen del desenvolupament psíquic de la humanitat i com l'origen del desenvolupament de l'individu. Té, en el mite que comporta l'assassinat del pare per part dels fills, el text primordial del qual les expressions religioses són deformacions. És aquest mateix mite edípic el que també està al fons de la neurosi obsessiva.

Però en passar de l'individual al col·lectiu, Freud fa un pas important. Els esdeveniments de la vida individual ja no són els únics que expliquen el li que passa a cada persona. El que passa al subjecte, en el marc del complex d'Èdip, és una repetició del que passa en el nivell de la història. Diguem que Freud hi planteja allò que podria, potser, concebre's com una estructura universal.

Així *Tòtem i tabú* ocupa el seu lloc en l'obra de Freud com un moment lògic. És com si la neurosi obsessiva hagués obligat Freud a abandonar l'únic terreny de la història individual i dels esdeveniments biogràfics, per abordar el que dona raó, en l'universal, del que els passa als subjectes.

+
+ +

Al final d'aquest breu esbós, traquem algunes conclusions i obrim algunes preguntes.

Ens preguntem si la interpretació analítica de la religió de Freud era només una manifestació del seu ateisme. Si fos així, es podria considerar un pegat en el conjunt de la teoria. Tanmateix, sembla que està vinculat per vincles molt estrictes amb l'elaboració de l'anàlisi, tant per la necessitat de mantenir l'especificitat d'aquesta davant l'empresa jungiana com per una necessitat dialèctica a partir del moment en què Freud aborda l'estudi en profunditat de la neurosi obsessiva. Tampoc ens podem conformar amb dir que Freud només analitzava la religió caricatural dels neuròtics, o les pràctiques i creences rutinàries; la religió vertadera, la dels autèntics creients, i sobretot la dels Llibres Sants i de l'Església, escapen completament de la seva crítica. Al contrari, tot indica que, per descomptat, va interpretar psicoanalíticament la religió com a tal en les seves pràctiques, i en els textos que la presentaven. *Tòtem i tabú*, *Moisés i la religió monoteïsta* no deixen cap dubte en aquest sentit.

Dit això, i que no creiem que sigui discutible, queda per veure què serà de la fe i del seu do en aquesta perspectiva, o més aviat com el que Freud i la psicoanàlisi aporten planteja la qüestió d'una nova intel·ligència de la fe. Però primer caldrà veure en què ha quedat la interpretació freudiana entre els qui la presenten avui en una perspectiva renovada per l'estructuralisme i l'èmfasi posat en el llenguatge i l'escriptura. Hi ha, en efecte, una represa i una mena de reinvençió de la lectura de Freud, que probablement planteja encara més agudament la qüestió de saber què pot ser una fe després de Freud. Això serà objecte d'un estudi posterior.

[Continuarà]

²⁸ Ibid., p. 109.

²⁹ S. FREUD, «A propósito de un caso de neurosis obsesiva ("el Hombre de las Ratas") (1909)», a *Obras completas. Vol. 10. Análisis de la fobia de un niño de cinco años. A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909)*, p. 124.

³⁰ Ibid., p. 173.

LA GEOÉTICA COMO TEOLOGÍA POLÍTICA. EL CONCEPTO DE NOOSFERA Y PNEUMATOSFERA COMO ESPACIOS DE REENCUENTRO MATERIAL, SOCIAL Y ESPIRITUAL¹

Francesc Bellaubí, PhD Ciencias Naturales
bellaubi@silene.com
Asociación Silene
Universitat IberoPuebla

«Nosotros creamos el mundo que percibimos, no porque no exista una realidad fuera de nuestras cabezas sino porque nosotros seleccionamos y remodelamos la realidad que vemos para conformarla a nuestras creencias acerca de la clase de mundo en el que vivimos».

MARK ENGEL, «Prefacio» de GREGORY BATESON, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Lohé/Lumen. Buenos Aires, 1991, p. 7

RESUMEN: En este artículo se pretende promover la reflexión acerca de cómo podemos transitar desde un paradigma de desarrollo transhumanista basado en la tecnociencia, que ve la naturaleza como un mero recurso y en el que la geoingeniería se constituye como artefacto tecnocrático, a una visión de la geosfera como geofanía en relación con espacios mesiánicos, que generan lugares de vida en esperanza y resistencia como Extensión del Cuerpo Místico de Cristo. El artículo plantea la geoética como forma de conversión ecológica según la encíclica *Laudato Si'*.

PALABRAS CLAVE: noosfera, pneumatosfera, geoingeniería, teología política.

ABSTRACT: This article aims to promote reflection on how we can transition from a transhumanist development paradigm based on technoscience, which views nature as merely a resource and in which geoengineering is established as a technocratic artifact, to a vision of the geosphere as geophany in relation to messianic spaces, which generate places of life in hope and resistance as an Extension of the Mystical Body of Christ. The article proposes geoethics as a form of ecological conversion according to the encyclical *Laudato Si'*.

KEYWORDS: noosphere, pneumatosphere, geoengineering, political theology.

¹ Este artículo es una extensión de Bellaubí, F. (2024). *Geoethical Thinking as Geogovernance: A Geopolitical Theology Perspective* en Peppoloni, Silvia y Di Capua, Giuseppe (eds.) *Geoethics for the Future Facing Global Challenges*. United States: Elsevier

1. TECHNOLPOLY Y GLOBALIZACIÓN

Azar, incertidumbre, contingencia son palabras que forman parte de nuestro vocabulario diario. La globalización nos ha llevado a una pérdida de toda referencia con la realidad. El determinismo que orientaba nuestras vidas se ha esfumado del mapa, el pluralismo de creencias y valores nos confronta abiertamente con lo otro. Vivimos en la época de la *Angst Kultur* (la cultura del miedo). Al mismo tiempo, soñamos con cambiar el mundo, pero de hecho el mundo nos cambia radicalmente, porque no estamos llamados a salvar el mundo, sino a ser fieles a cómo Dios cambia el mundo, como dice W. Cavanaugh (2014). Y para ello es preciso cambiarnos a nosotros mismos, una llamada a una profunda conversión interior. Ahora bien, qué es el mundo sino una percepción, explicación, interpretación y comprensión de una realidad vivida, es decir, sentida, amada o sufrida. Amor y sufrimiento constituyen también un conocimiento en términos de experiencia vivida para el *homo amans* y el *homo patiens* (Ballesteros, 2018), de sabiduría como espíritu vital que nos trasciende y lo impregna todo (Sab 1,7), un *élan vital*, el poder vivo de la vida (*viriditas*). El mundo es la realidad a la que damos sentido, como dice Dusell (1990), o, en otras palabras, es lo aprehendido lo que produce la aprehensión. La incertidumbre que reina en estos días nos hace sentir hasta qué punto somos vulnerables, desvalidos, insignificantes, y empezamos a dudar de si el Dios Tecnociencia, ese que ha reemplazado al Dios Histórico, será capaz de salvarnos de todas las calamidades que se avecinan. ¿Cuál es el verdadero Dios y cuál el verdadero ídolo?, podríamos preguntarnos.

Protegido por la idea de progreso bajo la tecnociencia, el despotismo democrático y el mercado virtual, el hombre sigue una senda caracterizada por la irracionalidad de nuestras acciones, la divergencia entre aquello que pensamos que es lo correcto, con respecto a aquello que hacemos. Aun siendo conscientes de lo perjudiciales y nocivas que pueden ser para nosotros mismos ciertas decisiones, el ser humano sigue sin sentido una senda que potencialmente le conduce al abismo. Parece que hubiese un comportamiento irracional en las decisiones humanas. MacLean (1990) habla de un cerebro triuno, distinguiendo entre lo que hacemos sobre un conocimiento racional científico, cómo lo hacemos sobre la base de valores morales y el porqué de nuestras acciones que se basa en instintos puramente naturales. Las ideologías (Carver, 2017) adoptan de algún modo esta estructura cerebral y evolucionan en consecuencia. Originadas en los instintos, encuentran una justificación ético-filosófica hacia expresiones más estructuradas para comunicar y expresar conductas, sustentadas en paradigmas como forma de explicar y entender la realidad (el mundo) y nuestras relaciones con los demás a base de artefactos tecnocráticos. De este modo, podemos hablar de una «transfiguración» de las identidades en artefactos tecnocráticos por medio de ideologías, es decir, la transmisión y transformación de las creencias y valores que sustentan ideologías a partir de identidades culturales que expresan su relación con la naturaleza por medio de artefactos tecnocráticos. Por artefactos tecnocráticos o tecnosfera nos referimos al paradigma de conocimiento científico que posibilita el desarrollo de herramientas técnicas, y las estructuras sociopolíticas y sistemas de producción económica institucionalmente formalizadas, o no, y que constituyen las relaciones de poder entre el sistema gobernado y el sujeto que lo gobierna definiendo lo que se entiende como gobernabilidad (Bellaubí y Bustamante, 2018).

Para B. Latour (2019), la globalización no ha hecho sino desplazar los polos ideológicos hacia lo terrestre, ya sea por su negación o por su afirmación más radical, ante lo que se posicionan las dos ideologías dominantes actuales, según A. González (2020): el nacionalpopulismo, ya sea de «derechas» o de «izquierdas», y el individual-hedonismo, que es un epicureísmo que aspira a definiciones radicalmente individuales de la identidad. Sin embargo, estas ideologías no difieren en cuanto que conceptualizan la relación con la naturaleza como un recurso o un bien de consumo con base en valores utilitaristas. En el caso del Antropoceno, una era caracterizada por una globalización ecológica

donde las tendencias y procesos emergentes están interconectados a escala planetaria en tiempo casi real, la eco-ideología dominante es la del fetichismo consumista que caracteriza el postmodernismo transhumanista de Technopoly, una cosmovisión² que define un modelo ontológico-epistemológico de desarrollo según cómo el hombre se relaciona con el otro y con la naturaleza, sobre la base de una interpretación y comprensión de la misma. Ante el problema ecológico global, Technopoly se caracteriza por desarrollar la geoingeniería (*geoengineering*) como un paradigma de conocimiento y poder, en el que la ingeniería a escala planetaria modifica los ciclos biogeoquímicos y altera los procesos geodinámicos, mostrando a su vez la acción antrópica como factible para contrarrestar los efectos de los cambios en la naturaleza por las actividades humanas (Northcott, 2013). La geoingeniería, como un paradigma de conocimiento propio del mundo occidental y que define cómo el hombre se relaciona con la naturaleza, está fundamentada en un utilitarismo de los recursos naturales y articulada en torno a la idea de democracia-verdad-ciencia. La geoingeniería se confronta con un paradigma que, desde realidades diferentes, reivindica la justicia social, los saberes tradicionales y el principio de autonomía como la base de la relación del hombre con la naturaleza (Bellaubí y Bustamante, 2018).

Ciencia e ideología no se excluyen mutuamente, sino que se respaldan para construir un paradigma. Así, la ciencia sucumbe a un proceso de ideologización, el cientificismo, y de forma análoga la tecnología, la tecnolatría (Habermas, 1983). En Technopoly, el conocimiento científico está aliado con la democracia como articulación de estructuras de poder, de manera que ciencia y democracia erigen a la geoingeniería como un paradigma portador de la verdad. «La democracia es el gobierno de la opinión, no el de los filósofos platónicos o el de los científicos; sin embargo, estos nos ilustran con la verdad. Al final decide la opinión mayoritaria, que no tiene por qué ser la más fundada en razón, pero que está sometida a la prueba de la deliberación pública» (Riechmann, 2019).

La geoingeniería como paradigma de conocimiento basado en el cientifismo, de la mano del despotismo democrático y del mercado virtual, constituyen la base de Technopoly. La geoingeniería, dice Northcott, (2013), supone un bricolaje ante los problemas acuciantes que se nos aproximan. Viene a ser el resultado de los grandes fracasos de marxistas y ecologistas al querer abordar la crisis ecológica global, o las contradicciones rojas y verdes del capitalismo, es decir, la propiedad de los medios de producción y los recursos naturales, sin considerar los límites ecológicos en la relación entre el capital humano y el capital natural. La dualidad entre naturaleza y cultura, iniciada con el giro copernicano y seguida de las ideas de Bacon, Descartes, Newton, Locke y Kant, descentró lo humano y lo político de la Tierra, al mismo tiempo que dio a los humanos el poder suficiente para convertirse en la influencia bioquímica dominante sobre el clima, los suelos y los océanos de la Tierra (Northcott, 2013, p. 48). De esta forma se instaura el contrato social que sustenta la relación del hombre y la naturaleza. «Según Hobbes, solo el Leviathan artificial del contrato social pueda mantener a los seres humanos alejados de la guerra. El Estado (Leviatán) exige la sumisión a su poder soberano, que se ejerce sobre todo en guerra con la naturaleza, pues el «estado de naturaleza» es una guerra de todos contra todos, y solo puede ser refrenado por el poder soberano de uno sobre los muchos, y el Estado sobre la naturaleza» (Northcott, 2013, p. 131). Este contrato social «que se deriva de la afirmación liberal de que el poder soberano en la modernidad proviene de la autoridad del libre consentimiento de los ciudadanos en el Estado, oscurece la verdadera naturaleza de lo político y oculta el papel de agencia de la tierra y la historia de las relaciones humanas con la naturaleza» (Northcott, 2013, p. 238).

La ciencia no agota el campo del conocimiento humano, a pesar de sus pretensiones de conocimiento verdadero de la realidad. Los saberes populares, el conocimiento de los pueblos indígenas, el *know-how* vernáculo y las sabidurías tradicionales han realizado aportes fundamentales en la comprensión «vívica» de la realidad, pero no se articulan alrededor de estructuras institucionales democráticas y son desdeñados. Según el rabino J Sacks, la ciencia desarma las cosas para ver cómo funcionan, mientras que la religión une las cosas para ver qué significan (Sacks, 2011). Para algunos, como Jennings (2016), se trata de promover un nuevo contrato social, una gobernanza ecológica basada en una democracia participativa, un pacto que incluya a la naturaleza en la ecuación. En la misma línea, es decir, sin cuestionar un posible cambio de paradigma y alineadas con el concepto de desarrollo sostenible, están las soluciones basadas en la naturaleza (Cohen-Shacham *et al.*, 2019). Otros, en cambio, proponen medidas más drásticas como el decrecimiento (Hardpagès y Latouche, 2011). Mientras que algunos piensan que la solución vendrá del sur –véanse las cosmovisiones de Ubuntu y la Buena Vida (Carrera, 2020)–, otros piensan que siempre hemos tenido la respuesta a nuestros males en la tradición judeocristiana, como propone MacIntyre (1981) al sugerir el regreso a la Regla de San Benito.

Sin embargo, la realidad es más compleja de lo que la teoría quiere reconocer, y la pobreza integral (Bellaubí, 2022) y la injusticia espacial (Soja, 2010), omnipresentes en Technopoly, constituyen la otra cara de la realidad. Las condiciones de miseria social de Technopoly están vinculadas al uso y maltrato de la naturaleza, y la crisis ambiental es una crisis social, una crisis de valores, como lo expresa S.H. Nasr (1997). El extractivismo (Gudynas y Acosta, 2011) de Technopoly favorece el uso de los georecursos en beneficio de unos pocos, que en su opulencia y codicia condenan a la miseria a una gran mayoría. El grito de la Tierra se transforma en el grito de los pobres, un pecado ecológico que aliena al hombre negándole su sustento de vida material, social y espiritual. Vivimos un tiempo de guerras ecológicas (Yanitsky, 2012). El Antropoceno pone de manifiesto que «el desafío al que se enfrenta la humanidad es onto-epistemológico, tanto en lo que se refiere a nuestra experiencia de la realidad como a lo que consideramos conocimiento. Estamos profundamente llamados a recordar lo que muchos de nosotros hemos desmembrado activamente, para reclamar la dimensión unitiva y profunda del ser: el mundo de la vida que nos interconecta» (Williams *et al.*, 2012, p. 1).

McIntosh, en su libro *Riders on the Storm* (2020), habla de las cuatro C³ que caracterizan nuestro tiempo (*Zeitgeist*). La colonización de nuestra relación con la tierra y entre nosotros, mediante falsas verdades, la idolatría de la tecnociencia, la democracia neoliberal y el mercado financiero, un modelo desarrollista nos ha llevado al colapso. Un trauma que históricamente persiste a través de las generaciones al vernos confrontados con una dualidad cultura-naturaleza que presenta la geoingeniería como único, incuestionable y posible paradigma de progreso y que finalmente lleva al consumo irrefrenable, no solo para la satisfacción de necesidades fundamentales, sino como fetichismo que llena un vacío interior. Esto es la alienación del hombre consecuencia del pecado ecológico: la soberbia de querer ser el creador en la Creación. Para McIntosh, la superación de esta tríada solo es posible a partir de la reconstrucción del sentido de Comunidad, como medio para restaurar los flujos de vida, es decir, la inclusión de la espiritualidad en la relación cultura-naturaleza.

² Concepción del mundo (o cosmovisión) es un conjunto de principios, valoraciones y creencias, a menudo inconscientes, pero siempre socialmente condicionadas, que dan cuenta de la conducta de una persona, y que (aunque para ella sean implícitos) a menudo están explícitos en la cultura de la sociedad en que vive (Riechmann *et al.*, 2019).

³ «La limpieza o colonización de nuestra relación con la tierra y entre nosotros; colapso o trauma que históricamente resultó y que podría decirse que persiste a través de las generaciones; el consumo como no solo para la satisfacción de necesidades fundamentales, sino como consumismo que llena un vacío interior; y el reavivar la comunidad, como medio para restaurar los flujos de vida» (McIntosh, 2020, p. 164).

2. GLOBALES Y UNIVERSALES

Según Santo Tomás,⁴ los conceptos son universales, frente a nuestras percepciones, que son individuales. El problema de la formación de conceptos es el problema de la individualidad de las percepciones sensibles (así, nadie ha visto un hombre o un árbol, sino hombres y árboles determinados). Santo Tomás señala que el entendimiento tiene una capacidad abstractiva que permite extraer los conceptos a partir de los datos suministrados por el conocimiento sensible. Para Santo Tomás, el entendimiento tiene una doble capacidad: la capacidad de universalizar (de convertir en universales las representaciones sensibles y particulares) y la capacidad de conocer universalmente (que depende de la primera). A estas capacidades las llama entendimiento agente y entendimiento posible, respectivamente (Navarro Cordón y Calvo Martínez, 1981).

El cambio climático ilustra el problema que se da al considerar como universales los globales que caracterizan al Antropoceno⁵. El cambio climático muestra cómo las diferentes percepciones de cada uno de nosotros, en un espacio geográfico determinado a variaciones climáticas extremas, permiten una abstracción de experiencias similares que da lugar a un concepto global y percibido como común a escala mundial, fundamentado en el conocimiento científico basado en la razón, llamado calentamiento global. A partir de este conocimiento claramente inductivo, se desarrolla un proceso deductivo, es decir, nuestro conocimiento reconoce una serie de situaciones experimentadas de cambio climático (inundaciones, sequías...), bajo el concepto calentamiento global.

El entendimiento de los fenómenos naturales se fundamenta en imágenes icónicas de la realidad (Bellaubí, 2022), imágenes basadas en modelos y algoritmos matemáticos con elevados grados de incertidumbre. La abstracción y conceptualización de los globales comunes reside en representaciones mentales y cibernéticas de sistemas altamente complejos, en los que el azar es minimizado con el objetivo de mostrar tendencias deterministas y lineales que faciliten la toma de decisiones, sin que exista una correlación o causalidad de cómo las consecuencias sociales de tales decisiones reformulan el concepto global. Se trata, en definitiva, de minimizar la contingencia a partir de un modelo conceptual del cual se abstrae un concepto global, universal, con claras implicaciones económicas, políticas y demográficas.

Sin embargo, el aprendizaje social, la *path dependence* ('dependencia de la senda') o la teoría de equilibrios disipativos de I. Prigogine (1996), ligados íntimamente al concepto de coevolución (Norgaard 2002), ponen en duda si la esencia de los globales no podría ser otra; es decir, si, por ejemplo, el concepto de calentamiento global no es en su esencia variable, en función de las experiencias de la realidad. Esto conlleva poner en duda el concepto de individualización postulado por Santo Tomás y abre las puertas a un panorama de posibilidades contingentes en el que los globales se pueden repensar y contextualizar en función, ya no de percepciones y conceptos, sino de las realidades vividas y experimentadas por el ser humano del cambio climático. No solo hay múltiples manifestaciones de calentamiento global, sino que las formas en que el cambio climático es experimentado vivencialmente pueden configurar un concepto de global diferente al que nos presenta la ciencia como paradigma epistemológico. Ello significa, al contrario de lo que Santo Tomás postulaba, reivindicar un conocimiento otro de la realidad,

un conocimiento espiritual (entendiendo por espiritual lo que da vida), un conocimiento de la realidad sin pretensiones universalistas, volviendo nuestros pasos sobre el conocimiento a partir de la parte superior del alma, como proponía San Agustín, y transitando de un entendimiento fundamentado en la razón científica a uno inspirado por la sabiduría (Sab 1,7). Por tanto, existe un entendimiento no solo por la razón, sino un conocimiento espiritual, como dice San Agustín, un conocimiento de lo vivido.

Esta forma de percibir, explicar, interpretar, entender y comprender la realidad funciona como un método «abductivo» (Bellaubí, 2022) y supone reexaminar el concepto de contingencia como aquello que es, pero puede ser de otra manera. Es decir, el «acto de ser» (*esse*) es múltiple, porque la esencia no radica en la cosa, sino «en la relación con» esa cosa como algo vivido.⁶ Esto significa preguntarse qué hace que las cosas sean de una manera determinada y no de otra, lo que a su vez permite el discernimiento de nuestras actitudes frente a una realidad que se presenta como múltiple e incierta.

Los globales existen (son) en diferentes maneras y expresiones, porque su esencia no radica en ellos según su conceptualización (abstracción) porque no existe certitud provista por la razón. Los globales ponen de manifiesto que la realidad que existe y que percibimos la realidad de cosas, hechos, conceptos, entes, que podrían existir de otra manera diferente a como existen según nuestra experiencia vivida, lo que significa que múltiples mundos son posibles. Algo que está de acuerdo con el concepto de libertad cristiana (Prada-Rodríguez, 2019). Según Máximo el Confesor, las cosas pueden ser en su esencia, de acorde al propósito para el cual han sido creadas, el *logoi* de los seres, en virtud de su acto de ser (Bradshaw, 2013). El concepto del *logoi* de los seres abre la posibilidad de conocer la naturaleza de una manera completamente diferente, mucho más en consonancia con su verdadero lugar dentro de la Creación. El discernimiento⁷ debe orientarnos a este descubrimiento que solo es posible desde una razón guiada por el Espíritu. La esencia *ousia* no radica en la substancia de las cosas, sino en su revelarse *parousia* (Dussel, 1997, p. 142), y revelarse es interpretar desde la exterioridad del otro (Dussel, 1997, p. 126). Esto permite diferenciar la contingencia, aquello que ignoramos porque no está a simple vista y no ha sido descubierto ni revelado sino en nuestros corazones, de la incertidumbre como probabilidad o certeza dada desde la razón. La significación verdadera de las cosas está en relación con su comprensión con respecto a su *logoi* revelado, algo que actúa como una memoria en las cosas, la memoria de su Creador. P. Florensky dirá que «el Mundo es la obra de arte de su Creador y la obra de arte es la revelación de la semejanza del hombre con Dios» (Florensky, 1996, p. 177).

Este argumento reivindica cómo los globales ponen de manifiesto que su *esse* es múltiple. Por *contingencia* debe entenderse aquello que «puede ser» radicalmente otro, de forma diferente y que otorga libertad al hombre como ser libre, creado a imagen y semejanza de Dios (*imago Dei*): el hombre puede escoger el camino de la semejanza a partir de la imagen de Dios que tiene grabada en el alma, en su memoria cognoscitiva en relación con el *logoi* de las cosas. Por tanto, la realidad no queda determinada en la esencia, sino que las cosas pueden ser en esencia radicalmente otras en función del concepto de realidad creado por el ánima.⁸ La contingencia no es una dicotomía de la esencia entre el ser y no poder ser, sino el ser otramente, de otro modo; y para ello el concepto de esencia no puede ser estático, permanente, sino algo dinámico. La sabiduría como conocimiento radica en saber leer en los eventos de la historia y en saber cuándo hablar y cuándo actuar, esto es, el *kairos*, el tiempo oportuno, los «signos» o «las señales de los tiempos»,

⁴ Santo Tomás, *Suma Teológica* I, cuest. 86, art. 1.

⁵ Por globales entendemos interdependencias globales comunes manifestadas en la escasez de recursos naturales y crisis alimentarias, el incremento de la interconectividad de los mercados, la hipermovilidad e información, el calentamiento global y la creciente demanda energética, y las dinámicas demográficas (incluyendo pandemias como, por ejemplo, la COVID-19 o conflictos armados). Todos estos globales están relacionados y se mencionan en el primer informe Meadows, *Los límites del crecimiento* (1972).

⁶ No se hace referencia aquí al problema del principio de individualización resuelto por Ockam, sino a que la esencia que radica en el ente está en relación con su espacialidad, que es relación sentida y vivida.

⁷ En el sentido ignaciano del término.

⁸ Siguiendo a San Agustín, nos referimos aquí a la diferencia que hace del alma entre razón inferior que tiene como objetivo la ciencia y la razón superior que tiene como objetivo la sabiduría (entenderíamos aquí mente en el sentido de *nous*).

descubriendo el significado de una cosa según el diseño, la voluntad, y la intención de Dios en la creación, porque «todo lo que Dios ha hecho es bueno» (Ecl 39, 16-35).

3. SURGIMIENTO

Como consecuencia de lo dicho, se desprende que la esencia no «está» en las cosas mismas. Su sustancia, no proviene de ellas, sino que radica en el surgir de la cosa, su surgir en la realidad, el hacerse presente espacialmente, en su revelarse. El *esse*, el acto de la esencia,⁹ se relaciona con el acto de surgir en la realidad. Las cosas surgen en un espacio donde se actualizan, esto es, la persona.¹⁰ De esta forma, sujeto-objeto forman parte de la misma realidad. P. Florensky ciertamente indica que necesitamos de lo otro para llegar a ser, sin objeto el sujeto decae y sin sujeto el objeto se pierde (López-Sáez, 2008). Lo que confiere la esencia a las cosas, su ser de un modo particular, que puede ser «llenado de significado» y comprendido vivencialmente por los sentimientos, es su surgir «de suyo» en el acto humano, un acto que es encarnado, vivificado, personificado en el ser humano, el personar que nos confiere una identidad universal pero particular a nuestra propia comprensión de las cosas (González, 2020).¹¹ Como dice A. González, «es en la persona que nos da identidad, en la carne del cuerpo, que se dan los actos, el surgir de las cosas. La persona no es otra cosa que el personar de los actos en la carne» (González, 2021, p. 24). Así, «el ojo es la carne del acto de ver, en el que se aprehende la cosa de forma real» (Prada-Rodríguez, 2019, p. 76). El ser humano no es una cosa que piensa, tal como lo propone el cartesianismo, sino que es el lugar donde se encarnan los actos (Prada-Rodríguez, 2019) y donde se nos revela la cosa que surge.

Para A. González (2022), el surgir de las cosas son los actos. «Los actos tienen constitutivamente una dimensión afectiva, una dimensión volitiva y una dimensión intelectual. Se trata de dimensiones constitutivamente congéneres, que caracterizan a todo acto. Y a la unidad de estas tres dimensiones la podemos denominar *ánima*. El término *espíritu* puede utilizarse para referirse al surgir mismo de todo acto» (González, 2022). Los actos nos remiten a vivencias a partir de los sentimientos de forma que el surgir es revelación que nos interpela espiritualmente. Efectivamente el acto de «dar a luz» es afectivamente dolor, pero el surgir de la vida es amor. Los actos son afectivos, intelectivos y volitivos y refieren al espacio de percepción, pero su surgir es interpretado espiritualmente. El sentimiento del sentir da sentido a la cosa que me interpela desde la exterioridad y adquiere significado.¹² Si no fuera de este modo, el mundo, la realidad a la que damos sentido, carecería de todo sentido (espiritual)¹³ y el hombre sería un sin-sentido, o bien estaríamos muertos, porque es en la persona donde se encarnan los actos. Por tanto, se puede distinguir un espacio de percepción que constituye la cosa misma, un espacio

⁹ Nos referimos a la existencia como acto de la esencia en sentido tomista. El acto de surgir en la realidad implica que una cosa existe, o es, de acuerdo con su esencia.

¹⁰ Pensemos en una montaña que es aprendida por nuestros sentidos en tanto que espacio que surge en la persona. La montaña es espacialmente conceptualizada como tal, pero lo que hace que una montaña sea lo que es y no otra cosa es nuestra interpretación con base a cómo esta montaña nos interpela. Así, la montaña puede significar para nosotros una zona de recreación o un monumento nacional. El ser de la montaña se aproxima a su esencia verdadera en tanto y cuanto nos interpela y es interpretada «desde el sentir» de acuerdo con su *logoi*. La esencia de la cosa es su surgir, pero no con relación a ella misma, sino con relación a su *logoi* (memoria) o propósito según el diseño divino de Dios (por ejemplo, la piedra de una montaña que explotada en una cantera llega a ser una piedra tallada de una catedral).

¹¹ Las cosas no son construcciones de la inteligencia a partir de las percepciones de nuestros sentidos, sino que los sentidos son parte de la «inteligencia sintiente» que aprehende la cosa en sí, «de suyo», en el acto de sensación (González, 2020).

¹² Para Dussell (1997, p. 130), «la naturaleza, el ente natural, es una cosa-sentido en potencia, o mejor y más exactamente: una cosa natural con sentido» (diferenciándola de la cosa cultural o artefacto que es propiamente la cosa-sentido).

¹³ Para McIntosh (2016), lo espiritual es aquello que da vida.

concebido donde la cosa es actualizada (ánima) y un espacio de interpretación comprensión, donde la cosa adquiere un significado en la persona. De ese modo, hay un transitar del espacio aprehendido al espacio vivido en la persona en una producción continua de espacio (Lefebvre, 1991).

El surgir de la naturaleza es el surgir mismo del espacio donde todo lo demás surge, y la carne donde las cosas se actualizan y donde las cosas son vividas. El surgir de la naturaleza es nuestro propio surgir, el hombre es el surgir de la naturaleza en ella misma en un lugar geosférico como espacio vivido. Pero ¿qué es la naturaleza? Vernadsky (1998) dividió la Tierra en envoltorios, o geosferas, identificando la geosfera superior con la biosfera, llamada «naturaleza» por Humboldt, o «Gaia» por Lovelock. Por geosfera entendemos el conjunto de los ciclos biogeoquímicos y procesos geodinámicos resultantes de la interacción de agua, suelo y aire (Williams y Ferrigno, 2012). Como espacio vivido, la geosfera sostiene nuestra cosmovisión Technopoly según valores utilitarios, por medio de los georecursos como el agua, el suelo, los minerales. Pero, además, la geosfera actúa como sostén de actividades humanas según los diferentes usos del suelo y sumidero de desechos. La globalización convierte bienes relacionales en georecursos comunes, desplazando la geopolítica del estado-nación, a una gobernanza corporativa de mercados financieros e intercambios virtuales a escala global. Pero el surgir de la geosfera en su diversidad de montañas, ríos, mares, formaciones rocosas y minerales, procesos geomorfológicos, etc. «en» los ojos del hombre le otorga un valor intrínseco, que constituyen alteridades radicales que se revelan y actualizan en la persona.¹⁴

La aprehensión de la naturaleza y su comprensión como espacio vivido implica interpretar la geosfera como agente, como sugiere B. Latour (2019). Una alteridad radical que surge y se revela a través de sus diversas formas y que sostiene la vida en un sentido biológico (a través del ciclo de carbono, nitrógeno...), pero también social (en cuanto a los georecursos que proporciona a los seres humanos) y cultural (mediante relaciones de vida entre hombre y mujeres que a través de su trabajo en comunidad se relacionan con la geosfera para recibir sus dones). Nuestra relación con la naturaleza altera los procesos biogeoquímicos e impacta en los procesos geodinámicos que afectan la vulnerabilidad de las actividades humanas. El modo en que nos relacionamos con la naturaleza está profundamente interconectado con el modo en que nos relacionamos con las personas. Podemos decir que la relación del hombre con el otro (hombre) está mediada por el producto de la relación del hombre con la naturaleza, una relación económica a través del trabajo poético-productivo (Dussell, 1997). Así, la geosfera es la base de nuestro desarrollo biológico, «somos átomos prestados de las rocas» (Tucker 2004), y social, ya que sostiene comunidades de vida, pero también nos aboca a una dimensión espiritual como parte de un cosmos trascendente, la totalidad de las cosas reales, conocidas o no por el hombre (Dussell, 1977). Dimensiones todas ellas que determinan nuestra identidad cultural (Álvarez, 2019) con base en nuestra relación con la geosfera.

4. GEOINGENIERÍA, DARK GREEN RELIGION Y ECOFASCISMO

Según H. Lefebvre en *La producción del espacio* (1991), los humanos no solo producen relaciones sociales y valores de uso, sino que al hacerlo también producen espacio vivido. La producción del espacio es dialéctica entre un espacio percibido (fenomenología del espacio), la representación del espacio percibido (epistemología del espacio) y el «espacio de representación» o «espacio vivido». «Se puede decir que cada cuerpo vivo es espacio y tiene su espacio: se produce a sí mismo en el espacio

¹⁴ El surgir de las cosas en un espacio es un espacio de aprehensión físico que es interpretado. O, en otras palabras, lo que surge son espacios de aprehensión que son interpretados, ya que las cosas son espacio.

y también produce ese espacio. Las relaciones sociales, que son abstracciones concretas, no tienen existencia real salvo en y a través del espacio. Su base es espacial» (Fuchs, 2019, p. 135). Así, si «para K. Marx el fetichismo de la mercancía refiere a la relación social definida entre los hombres mismos se presenta como una relación entre cosas, algo que también es extensible a la relación entre el hombre y la naturaleza¹⁵, H. Lefebvre se interesa en una crítica de la dimensión espacial del fetichismo. El espacio abstracto oculta lo que contiene con la ayuda de imágenes de fantasía, símbolos que parecen surgir de algo más» (Fuchs, 2019, p. 135). La relación del hombre con la naturaleza no solo se da en un espacio aprehendido y material, sino que producen espacio vivido como resultado de una transición entre ambos mediante un espacio concebido de representación. El espacio conceptual transfigura valores, formas de interpretar la realidad en artefactos tecnocráticos con los que el ser humano se relaciona con la geosfera. La producción de espacio resulta del dialogo entre espacio aprehendido, concebido y vivido.

La dimensión espacial del fetichismo a la que se refiere H. Lefebvre está en el centro de la geoingeniería como un espacio de interpretación aséptico, que vacía de significado, de sentido, el espacio vivido que solo puede ser vivido desde el consumismo y que conlleva la pérdida de identidad. La geoingeniería vacía de contenido el espacio vivido y lo llena de datos con información, un dataísmo (Ballesteros, 2018). Como dice T. Eliot (1958), en su poema *Choruses from the Rock*: «¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en conocimiento? ¿Dónde está el conocimiento que hemos perdido en la información?».

La interpretación de esta realidad aprehendida que nos proporciona Technopoly en la relación entre el hombre con la geosfera mediante artefactos tecnocráticos según el paradigma de la geoingeniería¹⁶ vacían de contenido el espacio vivido porque están basados en valores utilitaristas, que desposeen de sentido al espacio geosférico, más allá de su propio consumo (la geosfera vale lo que el hombre quiera que valga). Efectivamente, como dice Northcott, (2015, p. 36), «la matematización del espacio produce la falacia de la concreción de estar fuera de lugar, en la que la posición abstracta de un ser o cosa en el espacio –su “sitio”– es privilegiado sobre su ubicación concreta o encarnada en un lugar particular y, por lo tanto, sobre sus relaciones con otros seres o cosas en ese lugar», lo cual conlleva la pérdida de la identidad cultural, el sentido de comunidad en respecto a un lugar geosférico en cuanto los valores intrínsecos de la geosfera no son tomados en cuenta. «La creciente alienación espiritual de los humanos está relacionada con la pérdida de relaciones directas y encarnadas con el lugar ecológico» (Northcott, 2015, p. 44). La geoingeniería considera la geosfera como un espacio vacío. Sin embargo, los seres humanos están fenoménicamente ligados a un lugar (Seamon y Sowers, 2008).

Si la geoingeniería se sostiene en valores utilitarios que instigan la destrucción la geosfera que sustenta el progreso y desarrollo de Technopoly¹⁷, se deduce que es necesario salvaguardar como un bien supremo aquello que nos garantiza nuestro desarrollo consumista, por lo que la geosfera deviene algo sagrado *per se*, que hay que preservar. Así de forma paradójica, la alienación consumista fetichiza y cosifica la geosfera sacralizándola. La geoingeniería, que vacía de contenido y de sentido a la geosfera le otorga una nueva interpretación sagrada, con lo que se convierte en una *Dark Green Religion* (Taylor, 2009). La geosfera se vive como misteriosa, incontrolable, insondable, todopoderosa; un misterio que se expresa por medio de desastres naturales y cambio climático resultado de su ira provocada por la acción

profanadora del hombre, por su avaricia. El modelo de la geoingeniería tiene por fin calmar al Dios Naturaleza, la Madre Tierra, Gaia. De este modo la geoingeniería acentúa el dualismo entre el hombre y la naturaleza, entre lo profano y lo sagrado, entre la cultura y la naturaleza. De la misma manera, *Deep Ecology* y geoingeniería se presentan como aliadas. La geoingeniería representa un espacio concebido que amalgama en la racionalidad cientifista de valores utilitarios, una Madre Tierra que nos proporciona los georecursos para la superveniencia de nuestro modelo desarrollista y extractivista, que hay que cuidar y proteger para evitar su ira.

La geoingeniería como espacio concebido se presenta como la única forma posible de entender la realidad en la relación entre el hombre y la naturaleza, un paradigma de conocimiento y de gobernanza que se presenta como totalitario a partir de artefactos tecnocráticos operados bajo modelos democráticos, científicos y económicos, como decía M. Bookchin (1987) una forma de ecofascismo como ideología. «Lo que hace que *Deep Ecology* sea especialmente siniestra es que hoy en día ya estamos viviendo en un período de desindividuación masiva, no porque la ecología profunda o el taoísmo estén incursionando seriamente en nuestra propia ecología cultural, sino porque los medios de comunicación, la mercancía, la cultura y una sociedad de mercado nos están reconectando en un todo cada vez más despersonalizado cuya esencia es la pasividad y una vulnerabilidad crónica a la manipulación económica y política» (Bookchin, 1987).

Sin embargo, el problema de fondo no radica en el espacio de representación de la geoingeniería sino en el propio espacio de aprehensión. En Technopoly y, «según la metafísica de la subjetividad, las cosas son la realidad que está afuera de la mente. El sujeto encarcelado en el cuerpo adquiere información acerca del mundo por medio de los sentidos, que son considerados, desde esta perspectiva, como instrumentos. Así, la mente recibe del mundo información sensorial desordenada, por lo cual tiene que constituir subjetivamente la unidad de la cosa percibida, a partir de cualidades tales como el peso, la cantidad, la ubicación, el color, entre otras. Pero, a diferencia de la metafísica de la subjetividad, la praxeología, que hunde sus raíces en la noología de X. Zubiri, no considera que la mente humana esté en un cuerpo, sin acceso directo a la realidad» (Prada-Rodríguez, 2019, p. 74). De este modo, Technopoly niega el surgir de la geosfera que se actualiza en la persona. La geosfera es percibida pero no puede ser vivida. Negar el surgir es negar el valor intrínseco de la geosfera y, por tanto, el valor identidad en relación con un lugar, que resulta del valor intrínseco del propio surgir y del valor utilitario que le es otorgado por el hombre.

El cambio climático constituye la manifestación aberrante de un Antropoceno donde Technopoly se erige como un modelo de desarrollo injusto y alienante. La masiva extracción de combustibles fósiles que sirven para alimentar el consumo opulento de unos pocos, la extracción de minerales con técnicas de minería que arañan la faz de la geosfera, violan y saquean sus entrañas, la castración del suelo volviéndolo estéril con sustancias tóxicas, y su uso indiscriminado como simple recurso de goce y disfrute, no tienen límites. En la geoingeniería, la soberanía encomendada por medio del contrato social al estado-nación ha sido usurpada por el neoliberalismo de las grandes corporaciones en un mundo global. El mercado se ha controvertido una falacia rompiendo el equilibrio demanda-oferta, y el cientificismo y una forma de «partidocracia» representativa son sus aliados, tres falsas verdades que se erigen como causantes de una pobreza material, ídolos de culto, una idolatría que nos sume en la pobreza espiritual. Según Northcott (2013), la globalización ha aniquilado el sentido de política como un nomos vinculado a un espacio soberano y con ello ha desatado las guerras ecológicas. La geosfera se ha convertido en un recurso global expuesto a la tragedia de los comunes. La conversión ecológica implica geoespacializar la política, pero cómo entendemos la política determina cómo devolvemos el significado al espacio que aprehendemos y

¹⁵ El fetichismo de la mercancía hace difícil imaginar alternativas a capitalismo. El proyecto de K. Marx era el «desenmascaramiento de las cosas para revelar las relaciones (sociales)» (Lefebvre, 1991, p. 81).

¹⁶ El ejemplo más claro de artefactos tecnocráticos que presenta la geoingeniería es la eliminación de dióxido de carbono usando una combinación de métodos biológicos y mecánicos. Otro ejemplo sería la creación de mercados en el comercio de emisiones de carbono.

¹⁷ www.geoengineeringmonitor.org

del que derivan nuestras vivencias, algo que a su vez depende de los sentimientos inspirados por los valores en el surgir de la geosfera y que definen nuestra identidad.

5. NOOSFERA Y PNEUMATOSFERA, LA EXTENSIÓN DEL CUERPO MÍSTICO DE CRISTO

Lo hasta aquí dicho nos lleva a la reflexión acerca de cómo podemos construir una alternativa a la cosmovisión de Technopoly, que lleva asociada la miseria y la injusticia. El problema se ubica en el transitar de lo aprehendido a lo vivido en el espacio concebido, de representación, que supone la geoingeniería. Para ello, es necesario reinterpretar la relación del ser humano con la geosfera, el surgir de la geosfera como espacio aprehendido a un espacio vivido. Es necesario reinterpretar la relación del ser humano con la geosfera, el surgir de la geosfera como espacio aprehendido a un espacio vivido desde un punto de vista geoético, es decir, aquellos valores que fundamentan nuestra relación con la geosfera (Peppoloni y Di Capua, 2021). El surgir de la geosfera indica que posee un valor intrínseco, «de suyo», en referencia a su *logoi*¹⁸, que es necesario recuperar frente a los valores utilitaristas que sostienen la geoingeniería. El concepto de geoingeniería como espacio concebido es un paradigma, un modelo que explica y entiende la relación del hombre con la geosfera a partir de valores utilitaristas que se transmiten mediante identidades y se transforman en ideologías. La geoingeniería transfigura valores utilitaristas en artefactos tecnocráticos que influyen, pero que no determinan, la intencionalidad del hombre en su relación con la naturaleza (Prada-Rodríguez, 2016). La geosfera como alteridad radical que surge puede dar lugar a múltiples espacios contingentes vividos.¹⁹

Se trata de discernir cómo podemos transitar hacia una conversión ecológica (LS), de una relación entre el hombre y la geosfera dominada por una geoingeniería de artefactos tecnocráticos sustentada por valores utilitaristas hacia una transformación de valores que permitan vivencias de la realidad totalmente otras. Se trata de encontrar espacios concebidos interpretativos que determinan mi comprensión como espacio vivido que nos conduzcan hacia una verdadera liberación, a una justicia espacial, no mediante el conocimiento de lo verdadero por la razón, o lo bueno por la moral, sino a través de la contemplación de la belleza, algo que solo es posible porque estamos encarnados en la realidad, en la geosfera, en la Creación. En este transitar que es conversión, proponemos el concepto de noosfera como espacio interpretativo diferente a la de la geoingeniería, un espacio que considera el surgir de la geosfera y, por tanto, un valor «de suyo», unos valores intrínsecos de la geosfera que, junto con los valores utilitaristas, superando una dicotomía utilitario-intrínseco, sugiere valores de identidad cultural (Álvarez, 2011). Estos valores de identidad cultural otorgan significado a un lugar geosférico como espacios vividos que unen al hombre con la geosfera en tres dimensiones: material, social y espiritual. Así, si bien no podemos cambiar el espacio aprehendido, sí podemos transformar el modo en que transitamos del espacio aprehendido al vivido, es decir, cómo interpretamos lo aprendido para «convertir» nuestro espacio vivido en uno nuevo, totalmente otro. El concepto de noosfera se presenta como un modelo icónico de la realidad (Bellaubí, 2022), un concepto fenomenológico hermenéutico (Ricoeur, 1981 en Tan, 2009), que nos ayuda a interpretar el surgir de la geosfera como algo vivido en nuestra carne, como nuestro propio surgir.

El concepto de noosfera se presenta siguiendo el arco hermenéutico de P. Ricoeur (1981, en Tan

2009) en cómo el ser humano elabora una explicación de la realidad a partir de su aprehensión por los sentidos para entenderla, y cómo es interpretada, transformándola en mundo con sentido de manera que es finalmente asumida e interiorizada por el hombre, comprendida dando sentido al mundo, es decir, vivida. La geosfera no es solo una cosa aprendida en nuestra carne, sino que es aquella realidad con sentido constitutivo para el hombre, y, por tanto, que es explicada, interpretada y entendida, pero sobre todo vivida, es decir, comprendida. El surgir de la geosfera no solo produce un espacio de aprehensión físico material, sino que el surgir de la geosfera en relación con el ser humano produce un espacio que es vivido, un espacio relacional vivencial que integra el valor intrínseco de la geosfera y el valor utilitario del ser humano en valores de identidad cultural en un espacio conceptual.

El concepto de noosfera, como un concepto hermenéutico fenomenológico, permite la interpretación de la relación entre el hombre y la geosfera en base a valores de identidad, entendidos en su aspecto esencialista o de *sobornost*²⁰ (la comunión a través de una actitud común hacia tal o cual valor espiritual), en este caso el surgir de la geosfera, su encarnarse, en la persona (Bellaubí, 2022). La noosfera permite vislumbrar en base a una dimensión material, social y espiritual, que configura el espacio percibido, concebido y vivido respectivamente, los valores que dan sentido a la vida, valores fundamentados en el sentir de los sentimientos, lo amado o lo sufrido, y que determinan el espacio vivido no en base a su instrumentalización-cosificación de la geosfera como objeto de consumo, o su subjetivación con relación a un valor intrínseco, sino según su finalidad última en la jerarquía de la Creación, su *logoi* según su «relación con».

El concepto de noosfera fue desarrollado de forma paralela por V.I. Verdnasky y P. Teilhard de Chardin a mediados del siglo xx y, aunque ambos mantuvieron contacto, el concepto adquirió sentidos diferentes para cada uno de ellos. Para Verdnasky, la evolución de la conciencia humana era capaz de transformar los ciclos biogeoquímicos y alterar los procesos geodinámicos en lo que calificó como la energía de la cultura humana. Para Teilhard de Chardin, influido por el vitalismo de H. Bergson, esta evolución de la mente humana tenía un carácter marcadamente escatológico. Sin embargo, Verdnasky fue claramente influido por el concepto de *sobornost*, elaborado por los filósofos eslavófilos de finales del siglo xix (Bishop, 2007). Este punto permite aproximar las ideas de Verdnasky y Teilhard de Chardin, destacando la noosfera como un concepto coevolutivo²¹ (Moiseev *et al.* 1983) que permite la interpretación de la relación entre el hombre y la geosfera, tomando en cuenta valores de identidad y de pertenencia a un lugar geosférico, valores que sostienen los artefactos tecnocráticos en dicha relación. Considerando el aspecto coevolutivo de la noosfera, los sistemas socioecológicos sobre los que se fundamenta la geoingeniería, caracterizados como sistemas complejos adaptativos y autopoieticos (Maturana, 1984), funcionan más bien como estructuras disipativas (Prigogine, 1996) y por tanto como sistemas contingentes (Luhmann 1995). De este modo el concepto de noosfera puede interpretar la relación entre el hombre y la geosfera como una interacción de sistemas biogeotecnológicos culturales.

La noosfera se postula, no como una alternativa, sino de forma completamente otra a la geoingeniería, como un concepto hermenéutico fenomenológico que interpreta la relación entre el hombre y la geosfera en base a una comprensión axiológica-sentimental de la realidad, el surgir de la naturaleza interpretado desde el sentimiento del amor y del sufrimiento²² que configura un espacio vivido. El surgir mismo de la geosfera es un acto de belleza, comprendido como un acto de amor,

¹⁸ Según Máximo el Confesor, las cosas pueden ser en su esencia, de acorde al propósito para el cual han sido creadas, el *logoi* de los seres, en virtud de su acto de ser (Bradshaw, 2013).

¹⁹ Los artefactos tecnocráticos no son actantes, como sugiere Latour, sino cosas, alteridades radicales, que se actualizan y ante las que la persona debe responder guiada por esquemas intencionales que radican en la memoria de espacios vividos (Prada-Rodríguez, 2016).

²⁰ www.thesobornost.org/about/

²¹ El concepto de coevolución aplicado también a sistemas socioculturales lo desarrolló R. B. Norgaard (2002) y lo emplea para definir el desarrollo paralelo e interactivo de la sociedad y la naturaleza.

²² Esta visión del sentido del sufrimiento y de la vida como cumplimiento y no como éxito implica el reconocimiento de la dimensión espiritual como clave del ser humano: sufrir significa crecer y madurar (Ballesteros, 2018).

pero también de sufrimiento, un surgir que es espíritu encarnado en el alma (ánima) y el cuerpo del hombre, la persona. Lo espiritual es el surgir de la naturaleza como acto encarnado en nosotros mismos, ciertamente lo que da vida. El amor se convierte en la fuerza geosférica mayor, el poder del sufrimiento es el amor (Is 49-55), que puede transformarlo y renovarlo todo (Bellaubí, 2022). Nuestra vivencia de la realidad, del mundo, de la geosfera, nuestra relación con ella, no se fundamenta solamente en una explicación por la razón de lo que es verdadero, o por una praxis moral de lo que es bueno, ya sea de tipo teleológico (el cuidado de la naturaleza), o deontológico (principio de responsabilidad), sino por la contemplación de la Belleza divina de la geofanía, es decir ver las cosas tal y como Dios las ve según su designo en la Creación. Sin embargo, la contemplación o *Theoria physike* entendida como la encarnación de la geosfera en el hombre no es suficiente en nuestro encuentro con la alteridad (Levinas, 1997; Dussel, 1996), y se requiere de la encarnación divina en lo otro mismo creado por Dios y la participación del hombre en ella, es decir, ver el semblante de Dios en el rostro de lo otro (Florensky 1996), algo que solo es posible porque somos parte de la creación (Gn 2,7) creados a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26).²³ El hombre necesita de lo otro para llegar a ser, porque como dice P. Florensky, el hombre vive en una indigencia ontológica. Para Dios, el sujeto y el mundo se vinculan en apertura mutua, y a su vez la creación llama al ser humano a colaborar con ella (López-Sáez, 2008).

Sobre la base de la noosfera de Verdnasky, su contemporáneo Florensky,²⁴ matemático y teólogo ruso, desarrolló el concepto de pneumatofera para significar la transfiguración de la energía de la cultura humana en culto, de modo que desde la teología es posible cuestionar el pensamiento racionalista y neopositivista que sostiene el paradigma de conocimiento de la geoingeniería. «Florenskij da un paso más allá: el objetivo de la actividad humana no es solo convertir la materia en cultura, sino, propiamente, elevarla al nivel del espíritu, espiritualizarla» (López-Sáez, 2008, p. 453) a partir de la encarnación de Dios en la geosfera y del evento de la encarnación de Cristo en la Cruz, lo que a su vez que posibilita nuestra encarnación en la geosfera como Iglesia.

El concepto de pneumatofera nos permite comprender nuestra relación con la geosfera, no solo desde el surgir de la geosfera en nosotros, es decir su encarnación en nosotros, sino desde nuestra encarnación en la geosfera, restaurando así nuestra relación con la geosfera a partir del encuentro con el prójimo. Es en el otro donde existe el encuentro constitutivo con la geosfera, en el otro la geosfera se hace presente porque Cristo nos hace partícipes de su encarnación en ella, al mismo tiempo que es en el en el rostro del otro donde descubrimos el semblante de Dios, Cristo encarnado, porque somos creados a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26). En términos de teología política, la geosfera es interpretada como espacio de encarnación de Dios en la creación y de encarnación de Cristo en la crucifixión (Bellaubí, 2022), espacio del que participamos como parte que somos de la creación. La geosfera revela, reconcilia y redime, configurando no solo un espacio de poder sino el poder del espacio que alberga las memorias y esperanzas de comunidades de vida unidas a un lugar geosférico, manifestadas en paisajes y geoformas trabajadas por el hombre, dando un significado de pertenencia y de identidad cultural que recuperan la dignidad de la persona como *imago Dei* en su encuentro con la alteridad radical y trascendente al contemplar la belleza de la Creación en el prójimo.

El surgir de la creación en el personar del hombre, lo que le confiere su dignidad humana, se manifiesta radicalmente en su plenitud en el Cristo encarnado, donde la cosa que surge y su acto se identifican. Pero no solo eso, sino que la naturaleza divina de Jesucristo se encarna en un mundo material, en la geosfera misma que Dios ha creado. La Encarnación supone, por tanto, la presencia

constitutiva de Dios en el mundo físico (Jn 1,1-8) a través de Jesucristo. En la humanidad de Cristo está la gran reconciliación con el humus de la geosfera (Colell, 2015), la capacidad de Dios para superar la alteridad entre Creador y criatura (Fl 2, 8), Dios se encarna en el hombre Jesús de Nazaret, el Verbo hecho carne (Jn 1, 14). Dios se encarna de su propia creación geosférica y, por ello el hombre participa de esta encarnación (Bellaubí, 2022).

La relación del hombre con la geosfera, interpretada según el concepto de noosfera, integra sus diferentes dimensiones –material, social y espiritual de espacio vivido–, para ser comprendido según la pneumatofera. La dimensión de espacio social de la noosfera que está sustentada en la pertenencia a un lugar geosférico lleno de contenido y significado, un lugar que alberga la memoria de la relación de los antepasados manifestada a través de paisajes como el rostro de la geosfera, una imagen icónica que deviene un espacio espiritual que refleja como un espejo a su dimensión más profunda revelando lo creado por Dios, la geofanía, que es a su vez espacio de encarnación física, material, de su Palabra. El cuerpo del Logos divino en el árbol de la Cruz es sostenido por la geosfera entera, que es a su vez participada enteramente de la encarnación en cuanto que el Hijo de Dios está hecho de materia geosférica, el espacio material, el Verbo hecho carne (Jn 1,14). La geosfera es sustento literal de la Cruz como expresión radical de la encarnación, restaurando lo divino y lo humano, la naturaleza y la cultura por medio de la Eucaristía que deviene un acto político (Cavanaugh, 2016) al desafiar la idolatría del cientificismo, la democracia neoliberal y los mercados financieros en los que se fundamenta Technopoly. En la eucaristía, el fruto de la tierra que resulta del trabajo del hombre en comunión es consagrado a Dios en acto ofrecimiento-recuerdo de gratitud por la Creación. La Eucaristía une cielo y tierra, la geosfera, ahora geofanía, y la comunidad Iglesia encarnada en ella culminan su unión en la tierra, como símbolo que representa la Extensión del Cuerpo Místico de Cristo, el nuevo pacto del hombre con Dios. Pero la eucaristía adquiere toda su plenitud a la luz del misterio pascual por el que Cristo ancestro ecológico y testigo de la creación es también salvador absoluto. Solo siendo en Cristo podemos recibir plenamente su acción salvífica en su intercesión, porque «la redención tomará la forma de restaurar la unidad a través de la participación en el Cuerpo de Cristo» (Cavanaugh 1999, p. 184), de forma que la Extensión del Cuerpo Místico de Cristo se convierte en lugar escatológico de salvación.

5.1. La geosfera como geofanía

La geoingeniería, como paradigma que sustenta artefactos tecnocráticos articulados alrededor de conocimiento científico, concibe una representación del espacio, una imagen de la realidad que anula el espacio vivido y su significado más allá de los valores utilitarios de la geosfera. La geoingeniería niega el surgir de la geosfera, su encarnarse en la persona, y su valor intrínseco. En contraposición, para la noosfera el espacio de interpretación conceptual construye una imagen icónica de la realidad (Bellaubí, 2021) que alberga un antes, aprehendido, y un después, vivido. Siguiendo la teoría iconoclasta de Florensky (1996), el icono se presenta a la vez como rostro y semblante, espejo y ventana. Efectivamente, a través del icono de la geoingeniería que se sustenta en valores utilitarios en relación entre el hombre y la geosfera, percibimos el rostro de la geosfera como un mero recurso. Sin embargo, es posible que este icono refleje como un espejo en su interior el semblante del amor de Dios en la Creación, una manifestación del Dios creador, de la kénosis de la Creación, una creación *ex nihilo* y continua en una relación de sinergia con el hombre según el designio de Dios, una geofanía que emerge, se abre al exterior como una ventana a la superficie con belleza absoluta, mostrando su valor intrínseco según su finalidad divina que proclama la Gloria de Dios (Sal 19,1). La geosfera surge como acto de belleza, y se constituye en espacio de amor. La dimensión material de la noosfera, los ciclos bioquímicos que generan la vida, permite reconocer la geosfera como geofanía. La imagen icónica de

²³ Para una argumentación en detalle, véase Bellaubí «Espacios de resistencia y activismo espiritual. La geoética como una ética de la geosfera», Revista Horizó. Barcelona, ISCREB, 2022.

²⁴ V.I. Vernadsky y P. Florensky intercambiaron correspondencia a largo de los años (Naldoniová, 2020).

la realidad se muestra como un espacio conceptual, que como una ventana se abre, interpreta y revela la realidad aprehendida, las montañas, ríos, mares a semejanza de lo que están llamados a ser según sus valores intrínsecos que reflejan la imagen de Dios como en un espejo (Sherrard, 2013, pp. 365-378).

5.2. El ciclo de pertenencia

La geoingeniería como paradigma de una ideología ecofascista exalta y sacraliza el aspecto *tremendum et fascinorum* de la geosfera, una *dark green religion* que proclama un «falso» valor intrínseco, y que la deprime de todo misterio, ya que intenta desvelar y entender sus mecanismos, y no vivirla en su plenitud como la presencia de la trascendencia en la inmanencia (Martín Velasco, 1978). El hombre se dirige a la geosfera con temor y respeto para no despertar su «cólera climática». Sin embargo, estamos religados a la geosfera en cuanto nos otorga nuestro sentido de identidad cultural, no como descendencia sino como pertenencia a un lugar geosférico: nuestro lugar en el mundo (Bellaubí, 2022). Participamos de la geosfera en sentido esencialista (McIntosh, 2008). La geosfera sustenta la comunidades de vida porque la esencia del hombre es su comunión con la geosfera.²⁵ La geosfera alberga los recuerdos de nuestros ancestros, a través de su trabajo en comunidad modificando los ciclos biogeoquímicos que alteran procesos dinámicos, como una resonancia mórfica (Sheldrake, 2012). Pero el lugar geosférico, sus geoformas y paisajes son el eco de nuestro pasar, como historia geológica que guarda el significado de una experiencia vivida. El paisaje es expresión de la relación entre el hombre y la geosfera.²⁶

Cristo es el ancestro ecológico (Nyamiti, 1984), dador de vida, y por quien todo viene y vuelve al Padre a través del mundo (Jn 16, 27) dando así el sentido último a la Creación. De este modo, en la Iglesia se da el surgir de la geosfera, el Cuerpo de Cristo. Cristo sacraliza la Creación y todo lo que hay en ella (Ngwena, 2020), y su Espíritu constituye la memoria que impregna toda la Creación, el pléroma del Espíritu por el que vivimos, nos movemos, y somos (Hch 17, 28), el *logoi* de las cosas por las que el ánimo puede aprehender el surgir de las cosas tal y como ellas son (Bradshaw, 2013, pp. 9-22), como acto de belleza, de acuerdo con el designo de Dios. Por ello, «los esfuerzos para lograr ambiciosas agendas globales de conservación y restauración no tendrán éxito sin un reconocimiento, adopción y restauración más explícitos de estas profundas conexiones culturales y sociales con la biodiversidad que pretenden sostener» (Ellis *et al*, 2021). El recuerdo de los ancestros en su relación con la geosfera es un símbolo de sabiduría que interpreta lo aprendido y vivido en un espacio lleno de significado, en la jerarquía de las cosas de todo lo creado según Dioniso el Aeropagita (Perl, 2013), de manera que la geosfera es un lugar de veneración. Lo revelado se relaciona con lo vivido en la interpretación de la memoria, en el *logoi* de la naturaleza, es decir en nosotros mismos, en nuestro interior a través del recuerdo de nuestros antepasados.^{27 28}

Este pléroma ilumina y guía a las comunidades en Cristo, la Iglesia como la reconstrucción de comunidades de vida en un lugar geosférico. Estas comunidades deben entenderse en el sentido

²⁵ Véanse las ideas de intrahistoria e intratiempo de M. de Unamuno y A. Machado en «Espacios de resistencia y activismo espiritual. La geoética como una ética de la Geosfera», Revista *Horitzó*, Barcelona, ISCREB, 2022.

²⁶ «Man's Role in Changing the Face of the Earth», William L. Thomas, Jr. ed. University of Chicago Press, 1956.

²⁷ Dios habita en la memoria del hombre. De este modo, para San Agustín, la verdad no es algo que poseemos sino la luz que brilla en nuestra mente y que aprendemos vagamente, revelada y recibida como gracia. El alma desea a Dios, un deseo que se eleva por encima de las cosas creadas y avanza hacia el alma. En la memoria reconoce a Dios, no como a alguien que se puede encontrar, sino como alguien que se revela a sí mismo en el alma (Louth, 2007).

²⁸ Nos estamos refiriendo aquí en términos teológicos a la Comunión de los Santos.

no solo físico ocupando un espacio, sino creando espacio vivido que se produce socialmente, al igual que un cuerpo (1Co 12, 12-27) en el que lo que le pasa a un miembro le sucede a otro miembro. «La Iglesia primitiva habla de Iglesias católicas en plural e identifica toda la Iglesia con la iglesia local. Pero cada Eucaristía celebrada en la comunidad real hace presente no una parte de Cristo sino todo Cristo, y la unidad escatológica de todos en Cristo» (Cavanaugh, 1999, p. 193). Esta unidad escatológica es esperanza, la esperanza de la venida de Cristo en gloria –Parusia–²⁹ (Moltmann, 2006) que hace todas las cosas nuevas (Ap 21, 5) en la historia, una escatología que es mesiánica (Moltmann, 2006): el venir haciéndose del Reinado de Dios en la tierra en el pan eucarístico nuestro de cada día (Mt 6, 9-13). La esperanza en el futuro está ligada al presente a través de la esperanza que surge en Jesús, pero la esperanza viene de la resistencia, y uno no puede resistir al menos que haya esperanza (Cone, 1997). D Sölle (2001) quería que las Iglesias cristianas se convirtieran en comunidades de resistencia, una resistencia espiritual que dice «No» a aquellos elementos que degradan a los seres humanos, niegan la justicia y usan el poder de manera explotadora (Hawkins, 2005). Resistir a la injusticia, una injusticia espacial que despoja al ser humano de su dignidad arrancándolo de la geosfera, por medio de la oración, una oración que es rebelión (Sölle, 2001). «Para S. Bulgakov la respuesta a la resolución del pecado ecológico del capitalismo moderno no es, el derrocamiento violento del orden existente, sino el combate espiritual contra el lujo hedónico y el exceso que representan el triunfo de la sensualidad sobre el espíritu, de las riquezas sobre Dios, ya sea en el alma individual o en el conjunto de la sociedad» (Northcott, 2013, p. 155).

5.3. Una Iglesia encarnada

La geoingeniería vacía de contenido a la geosfera, que es percibida como un mero espacio de aprehensión, pero este espacio material rebosa de significado como hemos visto, este espacio es en sí mismo un surgir continuo, una creación continua que se revela en ella misma como creación creadora, en una comunidad de vida que nos reconcilia con el otro y la geosfera misma, y como veremos una encarnación continua de la Iglesia en la geofanía que nos redime del sufrimiento del pecado ecológico por el amor de la gracia en una resurrección continua.

La geosfera es un surgir continuo de ella misma través de nuestra carne, pero además Dios se encarna no solo en un lugar geosférico sino de la geosfera que el mismo ha creado³⁰, de la materia geosférica creada por El y la geosfera se hace carne en Cristo. De este modo la geosfera es parte de la encarnación divina, una encarnación continua en lo creado por el Creador, una encarnación de la que el hombre participa al ser creado por Dios de la materia geosférica de la que él se encarna (Gn 2,7). Así pues, participamos de la encarnación divina de la Creación en un lugar geosférico por medio de la carne humana creada de aquello mismo de lo que Dios se encarna, la geosfera³¹ surge en el hombre. Pero el hombre en tanto que

²⁹ Como bien cuestionó Moltmann, «[no es] 'el Último Día' lo que trae la parusia de Cristo, sino la parusia de Cristo la que trae 'el Último Día'» en Stephen Chan. «*Hermeneutics of Hope: A Dialogical Study of Paul Ricoeur and Jürgen Moltmann*» (2007).

³⁰ «Y el Logos se hizo carne» (Jn 1:14), carne (sarx) puede tomarse para significar no solo la carne del cuerpo humano; se puede tomar para significar toda la materia, toda la naturaleza física. Toda materia, toda naturaleza física, es el Cuerpo de Cristo (Sherrard, 2013).

³¹ «El Verbo verdadero y subsistente ha sido engendrado de la substancia misma de Dios Padre; existe desde antes de la eternidad unido a aquel que le ha engendrado, él está en él. En estos últimos tiempos, se encarnó, es decir, se unió a un cuerpo que poseía un alma racional: por tanto, se puede decir que nació de una mujer según la carne». *Tomus ad Flavianum*, vol 77.

imago Dei (Gn 1,27) imita a Cristo y anhela encarnarse en la geosfera. En otras palabras, sin encarnación de Cristo en la geosfera, no sería posible la redención.

Si habíamos dicho que el surgir de la naturaleza encarnada en el hombre, es nuestro propio surgir, ya que somos parte constitutiva de la naturaleza, y por tanto el hombre es a la vez el surgir de la naturaleza en ella misma, el hombre se constituye en una prolongación de la naturaleza a través de la que esta se mira a ella misma. Pero es la encarnación de Cristo en la geosfera y de la geosfera que ha creado, lo que posibilita el surgir de la geosfera en el hombre y nuestra encarnación en ella. Porque somos Creación y Dios se encarna en y de la Creación que ha creado, es que el hombre puede participar de la encarnación divina de la Creación y que el Cuerpo de Cristo, la Iglesia, se encarna en un lugar geosférico. Si no participáramos de la encarnación de Cristo en la geosfera, solo seríamos capaces de contemplar la geofanía como parte constitutiva que somos de la geosfera. En la participación de la encarnación divina por imitación de Cristo alcanzamos nuestra esencia, la unión con la geofanía se hace posible. De este modo el hombre se convierte en sacerdote de la Creación, «Priest of Creation» (Zizoulas, 2013), para alabanza de la gloria de Dios, porque el hombre esta sacramentalmente unido a la creación. La Creación no venera al Creador directamente y por sí misma: «Es a través de mí que la Luna adora a Dios» (St. Leontes of Cyprus). El hombre es la voz de la Creación. El cristianismo antiguo enseñó que nuestra relación con la geosfera es más que su cuidado en usufructo, cada uno de nosotros somos los sacerdotes de la Creación y nuestra vocación es participar en la santificación de la Tierra a través de nuestra vida sacramental diaria, una exhortación a la Creación, para que alabe a Jehová (Salmo 148).

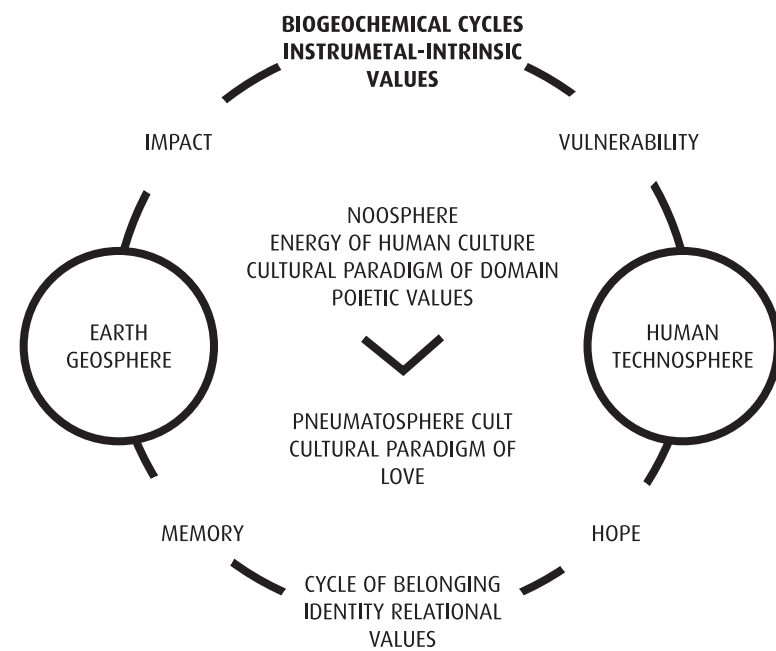
Es en la Eucaristía como anámesis y anáfora donde la comunidad de cristianos, la Iglesia, se encarna en el lugar geosférico que surge en ella redescubriendo en el carácter divino de todas las cosas creadas que sostienen la vida humana, el regalo de la gracia en la transubstanciación del pan y el vino como cuerpo y sangre de Cristo (Bellaubí, 2022). Si la Cruz es la manifestación plena de la encarnación de Cristo en la geosfera, es la Eucaristía donde se manifiesta de forma plena que la Iglesia se encarna en la geosfera, porque es en la Eucaristía donde las comunidades de vida participan del Cuerpo de Cristo, la Iglesia, porque «la Eucaristía hace a la Iglesia» (H de Lubach, en Cavanaugh, 1999, 214), uniendo los cuerpos en el Cuerpo de Cristo. De este modo la Iglesia como Cuerpo de Cristo se constituye en comunidades de vida encarnadas un lugar geosférico que surge en ellas mismas y, todo se convierte en uno (Jn 17,21), impregnados por el pléroma del Espíritu que permea toda la Creación. En la Eucaristía, comiendo el pan y el vino como producto de la geosfera transformado por el trabajo del hombre, nos reconciliamos con la Creación. Como dice W. Cavanaugh (2016), «comiendo el Cuerpo de Cristo, somos asimilados al Cuerpo de Cristo, consumidos por lo que consumimos»;³² la Iglesia se encarna en la geosfera porque al consumir la carne de Cristo devenimos su cuerpo encarnado en la geosfera que surge en nosotros. La Eucaristía se convierte en el acto radical del surgir de la geosfera como obra de Dios en el hombre, y la encarnación del hombre en la geosfera, la encarnación de «la Iglesia es el mundo, reconciliado» (Lubach en Cavanaugh, 2014, p. 393). De ahí que la importancia de la eucaristía deba situarse en el Misterio Pascual, solo siendo en Cristo podemos ser redimidos en su resurrección.

³² «Por tanto, aceptamos con fe certísima estas cosas como son el cuerpo y la sangre de Cristo. En figura de pan se te da el cuerpo y en figura de vino, la sangre, a fin de que, por esta comunión del cuerpo y de la sangre de Cristo te hagas una sola cosa con él. De esta manera, pues, somos hechos cristóforos (portadores de Cristo) porque su cuerpo y su sangre se esparcen por nuestros miembros. Así, de acuerdo con la expresión de san Pedro, nos hacemos partícipes de la naturaleza divina». Catequesis San Cirilo de Jerusalén Ciudad Nueva Madrid, 2006.

Como afirma Juan Pablo II, «la Eucaristía siempre es celebrada en el altar del mundo, uniendo cielo y tierra, abrazando e impregnado toda la Creación» (Cavanaugh, 2014, p. 400). La Iglesia no es un simple enraizamiento en la geosfera sino una verdadera participación en la encarnación de Cristo en la geosfera, y por la que Iglesia misma se encarna en la geosfera deviniendo la Extensión del Cuerpo Místico de Cristo³³ (Bellaubí, 2022). La Iglesia se encarna en la geosfera a través de la participación de la encarnación divina de Cristo en la geosfera, por medio de la Eucaristía, por la que formamos parte del Cuerpo Místico de Cristo. En la Eucaristía devenimos Cuerpo de Cristo que devine a la vez comida geosférica para los pobres y el pobre (Cavanaugh, 2016). Es por la Eucaristía que la Iglesia, la comunidad, la asamblea, como Cuerpo Místico de Cristo, se encarna en la geosfera, como Iglesia Viva, en donde surge la geosfera. En la Eucaristía recobramos el sentido de lugar. De este modo, el lugar geosférico recobra su significado pleno, surge en su plenitud como la tierra, aquello que reafirma lo que somos en nuestra identidad en nuestra participación con todas las cosas. La tierra como Extensión del Cuerpo Místico de Cristo, como Iglesia encarnada significa la restauración del pacto entre Dios y los hombres, restableciendo, la unión entre la Creación revelada y los hombres. «La Iglesia es el lugar donde se da testimonio y se toma en serio que Dios ha reconciliado el mundo consigo mismo en Jesucristo» (Bonhoeffer, 2000, p. 53). Las Iglesias encarnadas en un lugar geosférico son espacios de resistencia espiritual como sugiere Sölle, porque, como dice el Padre Anthony El Lazarus, «cuando uno encuentra en el lugar que Dios quiere para él, el poder viene de nuestro interior».³⁴ La contemplación de la geofanía revelada y la reconciliación de la comunión de comunidades con la geosfera no es suficiente para redimir la relación entre el hombre y la geosfera si no es por la encarnación de la Iglesia en la geosfera a través de la Eucaristía, lo que da lugar en la tierra al nuevo pacto que restituye y hace vigente el Reinado de Dios. Es en el Sermón de la Montaña en boca del propio Jesús que oímos la oración-invocación-afirmación en el Padrenuestro (Mt 6, 9-13) del Reinado de Dios en la tierra que ya es realidad en el pan y el vino de la Eucaristía.

³³ Jesús no solo se encarna en un lugar geosférico, sino que Cristo participa de la geosfera como hombre hecho de materia y ser divino. Escribe S. Atanasio: «El Verbo de Dios se hizo hombre para que nosotros llegáramos a ser Dios; se hizo visible; se hizo visible corporalmente para que nosotros tuviéramos una idea del Padre invisible, y soportó la violencia de los hombres para que nosotros heredáramos la incorruptibilidad» (*De Incarnatione* 54, p. 3). En este sentido podemos hablar kénosis de la encarnación, (Juan Pablo II Audiencia General, 17 feb 1988), por la encarnación Dios se entrega voluntariamente al hombre, como hombre (Jn 1,14), se hace hombre, mediante su Hijo (Fi 2,5-8): el Hijo del Hombre (Mc 10, 45). En esta kénosis, que llega a su máxima expresión en la Cruz (Bellaubí, 2022), Dios se pone literalmente en las manos del hombre, hacerse hombre significa adoptar su profundo sentido material, para que el en Árbol de la Cruz (en contraposición al Árbol de la Vida que simboliza el pecado ecológico) a forma de ofrecimiento el Hombre pueda sufrir/vivir el desgarramiento interno, salir de sí para darse completamente al Padre en la vulnerabilidad de amar (Edwards 2013), y que le lleva a pedir perdón en nuestro nombre. Jesús no solo intercede por nosotros, como elemento de gracia, he aquí la palabras de Jesús «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34) ya que por sí solo el hombre no adquiere el perdón, sino de una redención porque por la encarnación Cristo participa de nosotros y nosotros de Él (Jn 14, 20). Del mismo modo, podemos argumentar que la Iglesia es comunidad que participa de la encarnación (extensión de su cuerpo místico como *corpus verum*) porque Cristo se encarnó en la Creación y nosotros somos parte de la creación, pero sin la Eucaristía no formaría parte del Cuerpo de Cristo, la Iglesia no estaría plenamente encarnada en la geosfera. Dios en la Cruz como «confirmación» de la encarnación, reconcilia al hombre con el mundo para que «todo sea uno» (Jn 17, 21).

³⁴ «The Last Anchorite featuring Fr. Lazarus St. Anthony». www.vimeo.com/9794946



Una representación de la noosfera y la pneumatosfera

6. LA GEOÉTICA COMO TEOLOGÍA GEOPOLÍTICA

Como señala J.M. Mata-Perelló (2012), la geología es considerada actualmente como uno de los factores más influyentes en el desarrollo humano capaz de determinar la evolución de la sociedad. Ya en 1998 la UNESCO se refería en el boletín *Geología para el Desarrollo Sostenible* al nacimiento de las geociencias sociales como un hito ineludible en el desarrollo humano. Un año antes un grupo de geocientíficos afirmaba: «La geosfera es el componente más importante de nuestro entorno natural, determinando en gran medida el aspecto material, social, intelectual e incluso social de nuestras vidas. El hombre ha estado ligado a ella a lo largo de su evolución» (Archer *et al.*, 1997, p. 2). La creciente importancia de las geociencias o ciencias de la Tierra en su interacción con la sociedad despierta un creciente interés por sus implicaciones éticas (Stewart y Gill, 2017). De este modo, la geoética aparece como disciplina emergente en el ámbito de las geociencias sociales. «La geoética consiste en la investigación y la reflexión sobre los valores que sustentan los comportamientos y prácticas apropiados, dondequiera que las actividades humanas interactúen con el sistema tierra. La geoética es considerada un punto de intersección entre las geociencias, la sociología, la filosofía y la economía» (Peppoloni y Di Capua, 2021, p.19).

Según Peppoloni y Di Capua (2021, p. 15), «la visión antropocéntrica sitúa al ser humano en el centro de la realidad, como creador y agente de su experiencia sensible y racional, comprometido a garantizar su propia supervivencia y bienestar material y espiritual. Esta visión históricamente asignó a los humanos una posición central y dominante en la naturaleza, llegando en un extremo punto de vista para considerar el valor de este último sólo en relación con su utilidad para el ser humano especie. En geoética no se niega la visión antropocéntrica sobre la experiencia humana, pero se la hace responsable. Al mismo tiempo, la geoética reconoce el valor de la visión biocéntrica, ya que es capaz de captar el valor de la vida misma, que se considera fundamental para reconocer el valor de la naturaleza

en nosotros los humanos. De ello se deduce que el respeto por la naturaleza implica inevitablemente el respeto por nosotros mismos. La geoética adopta el concepto clave de la visión ecocéntrica, basada en la capacidad de captar el significado del todo y del vínculo entre las partes. Por lo tanto, la geoética capta el significado profundo de lo antropocéntrico, biocéntrico y posiciones ecocéntricas y las sintetiza en una visión que puede definirse como humanismo ecológico».

El humanismo ecológico «subraya la imbricación entre el ser humano y la naturaleza. No parte, por decirlo así, de la naturaleza para llegar al hombre, ni del ser humano para llegar a la naturaleza, sino de su interacción» (Corominas, 2017). El término *humanismo ecológico* hace referencia a un humanismo descentrado «que fomenta el sentido de estar muy dentro de la naturaleza y construir una forma de simbiosis con ella» (Riechmann *et al.*, 2019, p. 11). Del mismo modo, el ecologismo personalista reconoce la dignidad de la persona humana, ve al hombre dentro de la naturaleza de la que depende para su desarrollo, pero no reduce al hombre a un elemento más del ecosistema (Ballesteros, 1995). El ecologismo personalista concede una especial importancia a los derechos de los más desfavorecidos y de las generaciones futuras y considera el consumismo como la más importante causa de destrucción social, al tiempo que esquilma los recursos naturales: no puede haber justicia ambiental sin justicia social; la prioridad es la persona. Por su parte, la ecología humana radical propuesta por McIntosh (2012) da un paso más y explora lo que puede significar ser completamente humano integrando nuestra percepción de la geosfera, como la exterioridad física, con el espíritu, como su interioridad metafísica, de manera muy próxima al quehacer de la larga tradición ecológica ortodoxa que resalta el carácter místico y sacramental de la relación del hombre con la Creación.

La ecología integral que emerge de la enseñanza de la carta encíclica *Laudato Si'* (Francisco, 2015) condensa estos elementos de forma magistral. Se necesita concebir una ecología holística que, mediante la unificación de los saberes, permita la unificación de la humanidad hacia un fin común. Es pertinente comprender que el problema ecológico tiene raíces en problemas sociales, políticos y económicos, de manera que si estos problemas-origen son solucionados, será posible solucionar el problema ambiental (LS 139). De este modo, en su Encíclica el Papa Francisco subraya la importancia de relación del hombre con la tierra, junto con su relación con Dios y el prójimo (LS 66), algo que nos demanda una verdadera conversión ecológica. Es en la concepción de la persona creada a imagen y semejanza de Dios donde radica «la inmensa dignidad de cada persona humana, que no es solamente algo, sino alguien, que es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas» (LS 62) y con la Creación, que la ecología integral presenta su gran diferencia con la ecoteología de Teilhard de Chardin (1959), Moltmann (1985), Boof (1996), o la ecosofía de Pannikar (1999). En lugar de buscar respuestas en la evolución progresiva hacia la plenitud cosmológica de la Creación (cosmocentrismo), la ecología integral tiene los pies en la geosfera.

A partir del concepto expuesto de tierra podemos hacer una lectura en clave de teología «geopolítica» de la geoética. La geoética fundamentada en el concepto de noosfera y pneumatosfera puede considerarse una forma de teología política, según J. Taubes, que «no identificaba la teología con la política para legitimar la soberanía de ciertas formas de política, según C. Schmitt (1985), más bien permite que teología y política diverjan. Partiendo de esta divergencia, J. Taubes argumenta que la teología promueve acciones que son en sí mismas políticas porque critican el poder» (Stimilli, 2022) como actos de resistencia. Del mismo modo, la geoética promueve acciones que son en sí mismas teológicamente políticas porque se resisten desde un activismo espiritual (McIntosh, 2016) a aceptar el discurso ecológico de las alianzas entre el estado-nación y las grandes corporaciones desde el paradigma de la geoingeniería, y ofrece, desde el concepto de noosfera y pneumatosfera, una comprensión de la tierra como Extensión del Cuerpo Místico de Cristo que es completamente otra al Imperio de Technopoly. La geoética es teología política, porque la tierra simboliza el nuevo pacto

entre Dios y el Hombre. La comprensión de la relación entre el ser humano y la geosfera, que da lugar a la tierra como pacto puede considerarse la gobernanza del sistema terrestre (Rindzevičiūtė, 2018) o geogobernanza³⁵, bajo la interpretación del concepto de noosfera hecha por el matemático ruso N. Moiseev (1989). Pero ello requiere que los lugares sean gobernados de manera que reconozcan que la moralidad y la política tienen un significado espacial (Northcott, 2013, p. 169), geosférico. El concepto de noosfera nos lleva a interpretar la relación del hombre con la geosfera a partir del surgir de esta en el hombre y por tanto a partir de la relación con otros hombres, tal y como nos muestran los dilemas geoéticos³⁶ (Bellaubí 2021, p. 2022). La pneumatofera comprende las comunidades de vida encarnadas en la geofanía, como la Extensión del Cuerpo Místico de Cristo, como producción de espacios geosféricos heterotópicos (Foucault 1967) que restauran la relación del Hombre con Dios en la Creación divina realizada en el prójimo como *imago Dei*, participando por imitación de una estructura trinitaria de gobernabilidad.³⁷ Estas comunidades, iglesias locales, hay que entenderlas no en un sentido literal sino como la producción de espacios sociales que confrontan y disputan Technopoly. La tierra como espacio vivido recuperando sentido de pertenencia (McIntosh, 2016) de comunidad en unión con la geosfera, constituye un acto justicia espacial (Soja, 2010), que reconoce al hombre encarnado en la geosfera, permitiendo la recuperación de la identidad-dignidad de lo que somos a través de la memoria y en la esperanza. No se trata solamente de preservar las condiciones de vida sobre el planeta, sino que estas sean justas en el amor, un amor que está por encima de la justicia y una justicia que renuncia al poder.

La tierra como símbolo de la Iglesia encarnada en la geosfera, Extensión del Cuerpo Místico de Cristo, es lugar de revelación, reconciliación y redención entre el Hombre y Dios se constituye como espacio de justicia espacial, considerando elementos de distribución, reconocimiento, representación y capacidades (Kortetmäki, 2017). La justicia espacial no solo se refiere a la distribución en términos de acceso y disponibilidad a los bienes de la geosfera por medio de artefactos tecnocráticos, sino también a las relaciones de dominio con las que el hombre se impone sobre la naturaleza a través del prójimo y al rechazo a reconocer que hombre y geosfera forman unidad sacramental que es la base de su valor relacional en términos de identidad cultural y de dignidad de la persona humana, aquello que el hombre está llamado a ser según el designo de Dios, desarrollar su capacidad cocreadora como *imago Dei*. La justicia ecológica es tanto social como ambiental y se basa en el principio de que todo está interrelacionado y la acción ética en la esfera ambiental es fundamental para la equidad a nivel social» (Servicios Sociales Jesuitas, 2018, p. 6). Pero la justicia no es solo un concepto temporal e histórico, sino que debe englobar una dimensión espacial; las injusticias suceden en espacios geográficos y son, a la vez, el resultado de desigualdades espaciales (Soja, 2010). La justicia espacial es un concepto al mismo

tiempo geoético y geopolítico, en el sentido de geogobernanza.³⁸ Poder y espacio definen espacios de poder y constituyen dimensiones políticas que determinan la geogobernanza de los georecursos por medio de artefactos tecnocráticos (As-Saber y Härtel, 2023). Al mismo tiempo, Platón y Aristóteles no consideraron nunca la política como algo separado, independiente de la ética. El hombre es ciudadano y en el seno de la polis es donde se desarrolla como hombre y, por tanto, donde se moraliza (Navarro Cordón y Calvo Martínez, 1981). Toda polis tiene un *ethos*. En consecuencia, «la política entendida como quehacer de la polis, como desarrollo de un conjunto de tácticas y estrategias, es el ámbito en el cual el *ethos* se realiza como ética. Por eso, para los griegos, era un sin sentido la existencia de la política sin la ética, porque toda política, debe ser una ética en su desarrollo» (Serrano, 2020). Así, podemos preguntarnos: ¿cuál es la política de la geoética?

Según Weber (1919), la política significaría el ejercicio de fuerza soberana para administrar el poder o influir en la división del poder, ya sea entre estados o entre grupos de personas que abarca el estado. Schmitt vio la necesidad de recuperar el poder soberano en un territorio bajo la forma institucionalizada de un contrato social según el modelo de estado-nación del Antiguo Testamento, una comunidad espiritual ocupando un territorio geográfico determinado, como el *katechon* capaz de afrontar las crisis de la Europa del siglo XIX y XX (Northcott, 2013, p. 227), y desbancar a Technopoly en un planeta globalizado y sin fronteras. «El propósito del gobierno es permitir que los individuos maximicen sus intereses persiguiendo sus intereses. En esta narrativa seminal del capitalismo liberal, los individuos logran prosperar solo cuando son libres de maximizar sus intereses maximizando sus preferencias por los bienes que ellos mismos eligen individualmente» (Northcott, 2013, p. 244). Sin embargo, el uso masivo de combustibles fósiles que provocan el calentamiento global en un mundo globalizado donde las fronteras del estado nación han desaparecido, descuida la realidad según la cual, para convivir en una tierra finita, los ricos y poderosos necesitan refrenar sus intereses por el bien de aquellas otras personas y criaturas con quienes comparten la tierra. Si la guerra fría caracterizó los tiempos de estado-nación, el mundo global se enfrenta la guerra ecológica del calentamiento global. Pero hay otras maneras de entender la política.

Aristóteles (*Política*, 1253a20) entendió la política como la virtud para hacer buenas a las personas con el fin de alcanzar la felicidad (*eudaimonia*). Aristóteles se refiere a un cuerpo político como la relación entre el individuo y la polis, a través del cual el individuo participa de la vida de la polis. La *eudaimonia* implica que la política es espacialidad y adquiere un sentido en cuanto está referenciada a un espacio geosférico con significado. El estado-nación tiene una concepción geopolítica de la realidad como un espacio de poder, mientras que la polis expresa el poder del espacio. Es la polis como comunidad de hombres y mujeres, el lugar geosférico con significado, la que proporciona un estatus al hombre como ciudadano. «El estado moderno es incapaz de inculcar las virtudes en sus ciudadanos, como lo hacían las polis clásicas o los gremios medievales, porque está fundado en una ilusión: que no hay constricciones biosféricas... y el estado no puede pedir sacrificios a sus corporaciones o ciudadanos por estos bienes comunes cuando sea necesario para defender la seguridad del estado» (Northcott, 2013, p. 264). MacIntyre (1981) sugiere que son las comunidades, a pequeña escala similares a las polis, las que en la práctica del perdón y del amor (*caritas*) pueden superar las fallas morales de los estados-nación y las corporaciones-supraestados para abordar las guerras ecológicas (Northcott, 2013, p. 266). Sin embargo, ninguna de estas formas políticas constituye una praxis de la geoética en el restablecimiento de la relación de hombre con la geosfera.

³⁵ La geogobernanza prioriza el conocimiento del espacio físico entendido un espacio de vida, en los procesos de gobernanza (Michelle Masson Vincent, Nathalie Dubus, Daniel Bley, Christine Voiron, Cécile Helle, Jean-Paul Cheylan, PierreDouart, Annick Douguedroit, Jean-Paul Ferrier, Frédérique Jacob, Corinne Lampin, Gilles Maignant y Jean-Yves Piot, «La Géogouvernance: un concept novateur?», *Cybergeo: European Journal of Geography, Aménagement, Urbanisme*, document 587. [Consulta: 13 febrero 2022] En línea: <http://journals.openedition.org/cybergeo/25086>).

³⁶ Los dilemas geoéticos representan conflictos de georecursos según diferentes valores considerando la interacción de dos actores y un observador (Bellaubí, 2022).

³⁷ La naturaleza de la participación en la teología cristiana puede explicarse a través de la distinción de Santo Tomás de Aquino entre la existencia que es *per essentiam* y la existencia que es *per participationem*, 'por esencia' o 'por participación'. Mientras que Dios existe esencialmente en sí mismo, todo lo que no es Dios, desde los ángeles hasta las piedras, existe solo por participación en Dios (Oliver, 2017). Para Florensky, la verdad trinitaria es la contemplación de sí por medio del otro en un tercero. Es, por tanto, el otro lo que nos permite la participación en un tercero imitando la estructura trinitaria. El razonamiento es el siguiente: si somos *imago Dei* y hechos de materia geosférica, si Dios esta encarnado de la geosfera como Creación, y el hombre se encarna en esta por mediación de Cristo, porque Cristo se encarnó de la geosfera, entonces en el otro vemos la geosfera, y nos relacionamos con la geosfera a partir del prójimo.

³⁸ Según C. Schmitt, la geopolítica se ocupa de la relación entre los fenómenos políticos y la geografía. Sprout (1968) creía que cada comunidad política tenía una base geográfica que podría afectar a la mayoría de las transacciones entre naciones (*Geopolitics and Governance: In Search of a Framework*. Asia-Pacific Schools and Institutes of Public Administration and Governance (NAPSIPAG) Conference, Sydney, Australia, 4-5 de diciembre de 2006).

El cristianismo bíblico es una fe que afirma la tierra, el poder del espacio. «Del Señor es la tierra y todo lo que hay en ella, el mundo y cuantos en él habitan» (Salmo 24, 1). Según Wright (1999), las enseñanzas del Antiguo Testamento indican que Dios es el dueño final de la tierra y retiene el derecho de control moral sobre cómo se usa la tierra confiada a los seres humanos. Pero la tierra ha sido profanada (Gn 3), hemos distorsionado y fracturado nuestra relación con la geosfera, que en el Antiguo Testamento estaba regida por principios de economía del uso de la tierra como espacio simbólico, bajo la Ley Mosaica³⁹. El regreso a la tierra que restaura la relación entre Dios y el hombre se realiza en la Nueva Creación instaurada ya por la resurrección de Jesucristo en su Reinado (Col 1, 20) que aparece proféticamente en la palabras: «Mirad, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva. Lo pasado quedará olvidado; nadie volverá a recordarlo» (Is 65,17) y que adquiere proyección escatológica (Ap 21, 1-4). Esta visión mesiánica-escatológica de la política (Northcott, 2013), no solo postula que la víctima que sufre es recibida con conmiseración (Dussel, 1977), y es extensiva a toda la humanidad superando la visión del poder coercitivo del estado-nación y la autarquía de la polis comunitaria separada del mundo, sino que además afirma que aquellos que se han desprendido de la riqueza son liberados (Mt 5, 1-11), y que el opresor es recibido como hijo pródigo (Lc 15, 11-32) considerando al hombre como sacerdote de la creación (Zizoulas, 2021), intermediario entre Dios y la Creación a través del prójimo, siendo en Cristo. La solidaridad cristiana (Gal 6, 2) no solo es conmiseración y frugalidad como negación de la codicia (Mi 7, 5-6; Is 13, 6; Am 8, 3; St 4, 13-5, 6), sino intercesión en el perdón (Lc 10, 25-37; Fil 17-19), verdadera *caritas* en el rechazo al dominio sobre lo otro. Es decir, la restauración de la relación entre el Creación y Dios es posible en tanto que la relación entre el hombre y la geosfera adquiere un valor sacramental y el hombre en la liturgia eucarística recuerda y ofrece la creación a Dios como acto de gratitud de la gratuidad. Esto significa que en el prójimo encontramos la geosfera encarnada y que la intercesión entre la Creación y Dios se realiza a través del prójimo. La geosfera como parte de la Creación es, por tanto, posibilidad en ella misma de la restauración de la relación entre Dios y el hombre como una comunidad fundamentada en el trabajo en comunión con la geosfera. La Creación nos lleva a Dios en la medida en que somos sacerdotes de la Creación, intercediendo por la Creación por medio del perdón del prójimo, porque nos relacionamos con la geosfera a partir del prójimo, como encarnación encarnada en la geosfera. Esta intercesión es la renuncia del hombre al poder sobre el prójimo, y por tanto sobre la geosfera, que otro hombre no es capaz de realizar. Esta concepción de solidaridad está íntimamente ligada a la justicia espacial en tanto que busca la liberación del sufrimiento del hombre, consecuencia de la opresión causada por otro hombre en el trabajo y el lenguaje que los relaciona por medio de los artefactos tecnocráticos que transforman los frutos de la geosfera en bienes para el uso humano (Tischner, 2005). Bajo una cosmovisión cristiana, la geoética está profundamente vinculada a la ética de la solidaridad al corregir el valor que sustenta los artefactos tecnocráticos (Is 2, 4) con los que el hombre se relaciona con la geosfera. Considerar el valor sacramental entre el hombre y la geosfera significa restringir el poder y restablecer relaciones fundamentadas en el amor en el trabajo y el lenguaje como medios que articulan la relación entre los hombres en su relación con la geosfera corrigiendo el uso y fin de los artefactos tecnocráticos.

Para Taubes (1993), «el mesianismo es una forma de vida capaz de hacer frente a la situación crítica en la que nos encontramos. La experiencia de la vida mesiánica implica que los humanos se sientan conectados con su actividad, no por las obras realizadas de acuerdo con la ley, sino por la fe» (Stimilli, 2022, 1), una fe que nos da esperanza contra toda esperanza (Rm 4, 18)

³⁹ La Ley Mosaica se fundamenta en: 1) el acceso y uso compartido de la tierra; 2) un trabajo productivo responsable de la tierra considerando su capacidad de carga y condiciones laborales; 3) el crecimiento económico en bienes materiales y provisiones se valida y se somete a cuidadoso control y crítica («No codiciarás»), la tierra no es una mercancía comercial; 4) el uso y distribución equitativa de los productos de la actividad económica de la tierra (Wright, 1999).

para no resistir al mal es decir, para resistir en la fe (St 5, 7-12), una fe que se expresa en las obras, en el amor (St 2, 17-18) como activismo espiritual (McIntosh, 2016), pero que es sobre todo un amor que no repudia al opresor sino que lo «ama» (Rm 13, 9). De este modo, el mesianismo está destinado a crear espacios de resistencia «en» esperanza, una esperanza que es Parusía, y en la que el retraso de la Parusía es la Parusía misma,⁴⁰ donde cada instante está cargado de memoria y esperanza y frente a la noción mítica de progreso aparece la del tiempo mesiánico en un topos (Galindo Hervás, 2012). Para San Agustín, el retraso de la Parusía y la resistencia al Imperio Romano significaban el tiempo de la Iglesia, la Ciudad de Dios. La Ciudad de Dios encarnada en la geosfera se opone al Imperio Technopoly, porque «el *imperator* no es el *nomos*, sino el clavado por el *nomos* en la cruz» (Taubes, 1993, p. 28), y la distinción entre ellas no es temporal o espacial sino *caritas* (Northcott, 2013). Esta Nueva Creación (Is 65, 17-25) comprende la tierra como un símbolo, la Extensión del Cuerpo Místico de Cristo que representa el espacio vivido como punto de encuentro escatológico, de justicia espacial en la relación restaurada entre Dios, el Hombre y la Creación. San Pablo afirma que es a través del Hijo del Hombre en la Cruz que «todas las cosas» en la Creación han sido reconciliadas con Dios (Col 1, 20). La resurrección no es solo la reivindicación de todo el orden de la creación. Es también la primicia de una Nueva Creación (Wright, 1999).

Una geoética según la tradición cristiana significa que la tierra es el pacto que restaura la relación entre Dios y el Hombre, reconociendo la geosfera, reconstruyendo comunidades en comunión con ella y resistiendo en esperanza, un nuevo pacto que restablece nuestra relación con la Creación (Is 49, 8-26). La tierra, ahora Extensión del Cuerpo Místico de Cristo, no solo renueva el pacto del Antiguo Testamento (Hch 3, 25) como un pacto universal que supera toda distinción entre gentiles y judíos, sino que se convierte en un lugar escatológico de encuentro que en el presente anticipa el futuro en su vínculo con el pasado, allí donde la Creación se une con Dios en un acto de justicia espacial entendido como un acto de amor radical y absoluto en la encarnación en y de la geosfera del Hijo de Dios hecho hombre, el Hijo del Hombre (Jn 13, 31-32). Según San Agustín, «el amor, por encima de la justicia, es la suprema virtud espiritual y política del cristiano frente a la tradición clásica» (Northcott, 2016, p. 274), y la doctrina de la Encarnación y la restauración de la imagen divina en Cristo, están en el centro de la ecología humana» (Northcott, 2013, p. 298). Es por este acto de amor infinito de la encarnación divina en la geosfera, la kénosis de la encarnación, que la geosfera deviene un espacio de vida y revelación, donde Cristo «toma cuerpo», donde Dios se hace hombre en la carne de la Creación, para que el hombre pueda ser Dios (véase la nota 27), y es por la Eucaristía que la Iglesia se encarna en un lugar geosférico y deviene Extensión del Cuerpo Místico de Cristo (Bellaubí, 2022).

Según Northcott (2013), en *The Political Theology of Paul* (1993) Taubes interpreta el mesianismo de San Pablo al reconocer que el «Cristo Mesiánico no es la continuación de la historia. Cristo es el fin de la historia, no el renacimiento de la teocracia. En la Carta a los Romanos, San Pablo se refiere a la destrucción del Imperio Romano, la ley del estado es reemplazada por una nueva ley, la ley revolucionaria del amor, una exaltación del amor como principio mesiánico revolucionario que es tanto el sentido como el fin de la historia» (Northcott, 2013, p. 285). De este modo se plantea un nuevo orden mundial universal, que se antepone en conflicto con la pretensión global del Imperio de Technopoly, un orden que se materializa en el nuevo pacto en la tierra, frente a la geosfera como georecurso global común, la Extensión Mística del Cuerpo de Cristo. La tierra, como espacio vivido de identidad-

⁴⁰ «San Agustín fue acomodando la escatología cristiana al retraso de la parusía y a la permanencia de la época actual, que redefinió como el tiempo de la Iglesia. Por tanto, para Agustín, el reinado milenarista de los santos anunciado en el Apocalipsis de Juan no se refiere a la futura venida del Reino de los Cielos; en cambio, se refiere a la coexistencia del imperio terrenal, y especialmente de Roma, y la Iglesia Católica o 'Ciudad de Dios' durante mil años, desde el tiempo de Cristo hasta la segunda venida.» (Northcott, 2013, p. 272)

dignidad, es la comunión espiritual, social y material del hombre con la geosfera, la Iglesia encarnada en la geofanía, dando sentido a todo por el pléroma del Espíritu que lo inunda todo, glorificando la Creación misma donde todo adquiere su sentido final que nos es revelado. Esta relación del hombre con la geosfera, que sustenta comunidades de vida, es amor vivo, un amor de justicia, que se contrapone al sufrimiento de la injusticia espacial: el amor se convierte en la mayor fuerza geosférica capaz de transformar espacios, desde la forma en que son percibidos, conceptualizados y vividos como símbolos que unen y no separan (Bellaubí, 2022). El amor es un acto político-simbólico, porque «el amor es el último acto revolucionario, porque el amor es la admisión de mis necesidades» (Taubes, 1993, 56) en la revelación de lo otro por medio de su encarnación.

La política como mesianismo comprende la tierra como un pacto entre hombre y Dios, un espacio geosférico, geofánico, vivido en el que se encarna la Iglesia. De esta forma, la Extensión Mística del Cuerpo de Cristo da sentido a la realidad del hombre restaurando la unión entre Dios, el Hombre y la Creación, de manera que todo es uno (Jn 17, 21-23), la finalidad última de todas las cosas, la unión con Dios, la venida de Cristo en Gloria (Mc 13, 26), pero una venida que es viniendo que se está realizando en la tierra misma en una creación se va haciendo a lo largo de la historia y por tanto una encarnación continua en la Creación a la cual el Jesucristo histórico da su sentido pleno (Bellaubí 2022).⁴¹ En la Iglesia y en el mundo, se da una presencia anticipada y dinámica del Reino de Dios, que refiere en todo momento a la condición resucitada y señorial de Cristo (LG 3; GS 39,3), una redención continua. «La Iglesia constituye en la tierra el germen y el comienzo del Reino de Cristo y de Dios, y junto con anhelar su consumación, y esperar y desear ardientemente unirse con su Rey en la gloria, tiene la misión de anunciarlo e instaurarlo en toda la humanidad» (Zolezzi, 204, p. 447). Para Edwards (2006), el acto salvífico del Reino afecta a toda la Creación, la redención no exclusiva al hombre, sino que se extiende a la geosfera «porque también la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Porque sabemos que toda la creación gime y está con dolores de parto hasta ahora» (Rm 8, 21-22).

González (2009) señala como el Reino de Dios es un Reinado sobre un pueblo, un pueblo universal, porque la existencia de un pueblo es condición indesignable para la existencia del Reinado de Dios: «Los primeros cristianos, precisamente por ser cristianos, es decir, mesiánicos, se consideraban situados bajo la soberanía del Mesías. Y esta soberanía la ejercía el Mesías en nombre de Dios Padre. De este modo, el Reinado de Dios tenía una dimensión visible sobre la historia. Allí donde Dios, por medio del Mesías, ejerce su soberanía, surge un pueblo distinto, contrapuesto a los demás pueblos de la tierra» (González, 2009, p. 17). «Desde el punto de vista de Pablo, la culminación escatológica de nuestra historia tendrá lugar en el momento en que la soberanía del Mesías haya anulado a toda otra soberanía. Entonces el Mesías entregará el reinado al Padre, y Dios lo será todo en todos (1Co 15, 20-28)» (González, 2009, p. 16). Por ello podemos identificar la Parusía con el cumplimiento mesiánico de Cristo y el Reinado de Dios sobre su pueblo mesiánico, pueblo libremente situado bajo la soberanía del Mesías, se constituye en el verdadero signo de los tiempos. Si el Reinado es sobre un pueblo, la Iglesia encarnada en un lugar geosférico que es vivido por las comunidades como espacios de resistencia que proporcionan identidad y que son espacios de justicia espacial, confiere al Reino de Dios la condición de Reinado, ya que el Reinado es algo vivo, que sucede en un espacio geosférico. Pero dado que la Iglesia está encarnada en un lugar geosférico, este Reinado de Dios sobre su pueblo y en un lugar se identifica con la Extensión Mística del Cuerpo de Cristo, la Iglesia como comunidad mesiánica universal encarnada en la geofanía a partir de iglesias locales en un lugar geosférico.

⁴¹ En este sentido, podríamos decir como el obispo anglicano Frederick Temple: «Dios no hizo las cosas, sino que hizo que ellas se hicieran a sí mismas» (Casadesús, 2012).

La Extensión Mística del Cuerpo de Cristo como concepto político teológico es el fundamento de una geogobernabilidad que reclama una justicia renovada, una justicia espacial que solo posible con una teología geopolítica que obliga a una praxis geoética. Para hacer presente el Reinado de Dios en la tierra como pacto se necesita de un hombre nuevo, que da testimonio de su conversión a través de su activismo espiritual, una antropofanía que es cristofanía, un nuevo *ethos* que es sacerdote de la Creación (Zizoulas, 2013) para ensalzar la Gloria de Dios, un hombre transformado por valores noosféricos (Khairullina, 2019; Sikorskaya, 2016), frente al hombre cibernético de Technopoly, que viven la Iglesia encarnada en la geofanía, en virtud de un pacto de carácter universal, ya no de estado-nación como en el antiguo Israel. La Extensión Mística del Cuerpo de Cristo establece un nuevo pacto restaurando el pacto del Antiguo Testamento quebrantado por el pecado ecológico que es superado por la Cruz y se hace efectivo a través del Reinado de Dios como Iglesia encarnada. El nuevo pacto difiere del pacto del Antiguo Testamento, un pacto hecho realidad en la tierra, prometido y fundamentado en la ley mosaica (Wright, 1999) un pacto de un pueblo elegido, de una nación-estado según la unidad «soberana» entre lo teológico y lo político propuesta por Schmitt (1985), identificando la teología con la política para legitimar ciertas formas de política. El nuevo pacto del Nuevo Testamento hace presente la Gloria de Dios, su Reinado Universal en la tierra en el sentido de que «la verdadera alternativa de Dios a toda forma de opresión no ha sido la elaboración de modelos celestiales, sino la realización de una soberanía radicalmente distinta a toda otra soberanía sobre la tierra, incluyendo las soberanías de los estados presuntamente democráticos» (González, 2009, p. 35).

Desde la geoética como teología geopolítica podemos establecer una analogía entre el cambio climático y el diluvio, como acontecimientos que muestran la respuesta de Dios a la destrucción-renovación de la geosfera. Un nuevo mundo comenzó con la familia de Noah (Gn 8 15-17), prototipo del nuevo hombre que acepta que el futuro de la geosfera está en las manos de Dios y no en las del hombre cibernético. La conversión puede darse a través de la geoética no como una ética de virtudes (teleológica) o de deberes y principios (deontológica) sino como una ética esencialista que reclama la identidad, la dignidad de la persona humana en las tres dimensiones noosféricas. Y lo hace a través de activismo espiritual, un activismo que es espiritual porque supone una conversión de valores noosféricos y una espiritualidad que es praxis porque es resistencia política (Bellaubí, 2022), una resistencia que renuncia al poder (Ellul, 1980) por el amor, y que es esperanza en el Reinado de Dios. Las palabras de Isaías: «Él juzgará entre las naciones y reprenderá a muchos pueblos. Convertirán sus espadas en rejas de arado y sus lanzas en hoces; no alzarán espada nación contra nación ni se adiestrarán más para la guerra» (Is 2,4), confirman que el Reinado es un claro rechazo a la fuerza que ha corrompido la geosfera, un retorno a la justicia divina entendida como vuelta a la tierra.

El activismo espiritual se despliega a través de «un largo camino a través de las instituciones»⁴² creando espacios geosféricos mesiánicos de resistencia en esperanza de justicia espacial, generando espacios de encuentro con significado, de sentido de pertenencia, y que constatan ya el Reinado de Dios en la tierra. No se trataría tanto de vivir en comunidades separadas del mundo, sino de vivir el sentimiento de comunidad espacialmente en relación a la geosfera, sintiendo la pertenencia a la geosfera, como verdaderas Iglesias locales vivas, creando espacios materiales, sociales y espirituales de

⁴² En su libro de 1972, *Counterrevolution and Revolt*, Marcuse escribió: «Para extender la base del movimiento estudiantil, Rudi Dutschke ha propuesto la estrategia de la larga marcha a través de las instituciones: trabajar contra las instituciones establecidas mientras se trabaja dentro de ellas, pero no simplemente por “aburrido desde adentro”, más bien “haciendo el trabajo”, aprendiendo (cómo programar y leer computadoras, cómo enseñar en todos los niveles de educación, cómo usar los medios masivos, cómo organizar la producción, cómo reconocer y evitar la obsolescencia programada, cómo diseñar, etcétera), y al mismo tiempo preservar la propia conciencia en el trabajo con otros».

resistencia, que son mesiánicos en el sentido escatológico, es decir que constituyen el Reinado de Dios en la tierra, una escatología que es Parusía, advenimiento de lo nuevo Así como «Génesis 1-11 muestra a la humanidad en la tierra de Dios, pero viviendo en un estado de alienación con ella y anhelando la restauración y la eliminación de la maldición de la tierra (Wright 1996, p. 83)», Technopoly y su geoingeniería han escindido nuestra unión con la geosfera. El pacto inicial con Abraham del Antiguo Testamento se ha convertido en algo universal en el Nuevo Testamento. El Reinado de Dios actualiza la respuesta del cristianismo al pecado ecológico. El Reinado de Dios actualiza la respuesta del cristianismo al pecado ecológico. «Desde la conciencia de la crisis ecológica actual, el Papa Francisco subraya «las tres relaciones fundamentales» que quedan rotas por el pecado: «la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra (LS 66)» (García de Andoin, 2020, p. 63). «La categoría del Reino ayudó a diferenciar las utopías humanistas respecto de la acción escatológica de Dios en la historia» y «nos ayudó a comprender la revelación de Dios, no como una doctrina, sino como acontecimiento histórico, como dinamismo salvífico» (García de Andoin, 2020, p. 58) y constituye un elemento relevante para «fundar el compromiso por la sostenibilidad y la justicia ecológica» (García de Andoin, 2020, p. 57). La Encíclica LS cierra con mención clara y contundente al Reinado de Dios. «Los pobres y la tierra están clamando [...] que venga tu Reino de justicia, de paz, de amor y de hermosura» (LS 246) que evoca una justicia espacial en relación del hombre y la geosfera

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

La noosfera como concepto fenomenológico hermenéutico funciona como una imagen icónica de la realidad, que permite una representación simbólica vivida de un espacio percibido-concebido, a través de la idea de tierra. La noosfera proporciona una interpretación alternativa de la realidad de la que ofrece la geoingeniería como paradigma de conocimiento en el que se apoya Technopoly que permite la compresión coevolutiva en el sentido biológico, social y espiritual de las relaciones entre los seres humanos y la geosfera, el surgir de la geosfera en el hombre, la tierra.

La pneumatosfera devuelve el significado de lugar geosférico en respecto a una comunidad unida por el trabajo, la Iglesia, en su relación con la geosfera como geofanía. La participación de la Iglesia de la encarnación divina en un lugar geosférico entendiendo la tierra como Extensión del Cuerpo Místico de Cristo, restaurando la división entre naturaleza y cultura al considerar el fenómeno religioso desde una perspectiva ético-política que confronta Technopoly e instaura un pacto que restaura la relación entre el Dios, Hombre y Creación, y religa hombre y geosfera en un espacio en donde el reinado de Dios se hace visible.

La noosfera y pneumatosfera son conceptos que nos permite transitar del Reino del Carbón al Reinado de Dios mediante la conversión en un hombre nuevo por medio de un activismo espiritual que es praxis geoética a la luz de la teología geopolítica mesiánica creando espacios geosféricos de resistencia en esperanza, espacios de justicia espacial, ejercicio del Reinado de Dios en la tierra misma. El Reinado de Dios es la realización del Misterio, pero no lo acaba, no lo agota, sino que es fuente permanente de renovación.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, P. (ed.), «Healing a Broken World», *Promotio Iustitiae*, 106, 2019.
- ARENDT, H., *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- ARISTÓTELES, Política <http://www.dominiopublico.es/libros/Aristoteles/Arist%C3%B3teles%20-%20Pol%C3%ADtica.pdf>. [Consulta: 02 febrero 2022]
- AS-SABER, S.; HÄRTEL, C. «Cocktail Geopolitics and the Changing Nature of Governance», *International Journal of Public Administration*, 46:5, pp. 373-388, 2023.
- BALLESTEROS, J., *Ecologismo personalista*, Madrid: Tecnos, 1995.
- BELLAUBI F, BUSTAMANTE R. TOWARDS A NEW PARADIGM IN WATER MANAGEMENT: COCHABAMBA'S WATER AGENDA FROM AN ETHICAL APPROACH. *GEOSCIENCES*. 2018; 8(5):177. [HTTPS://DOI.ORG/10.3390/GEOSCIENCES8050177](https://doi.org/10.3390/GEOSCIENCES8050177)
- BELLAUBÍ, F., «Espacios de resistencia y activismo espiritual. La geoética como una ética de la geosfera» *Horitzó. Revista de Ciències de la Religió*, 1(3), pp. 6-20, 2022.
- BONHOEFFER, D., *Ética*, Madrid: Trotta, 2000.
- BOOKCHIN, M., «Social Ecology versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement». *Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project*, n.º 4-5, 1987.
- BRADSHAW, D., «The Logoi of Beings in Greek Patristic Thought » en CHRYSSAVGIS, J. y FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press, 2013, p 9-22
- BISCHOF, M., «Vernadsky's Noosphere and Slavophile Sobornost», en BELOUSSOV, L. V. et al. (ed.), *Biophotonics and Coherent Systems in Biology*, Nueva York: Springer, 2007, pp. 279-297.
- CARVER, T., «Ideology: The Career of a Concept» en BALL, J, et al. (ed.), *Ideals and ideologies. Tenth edition*, Nueva York, Routledge, 2017, pp. 4-12.
- CARRERA, J., *Vivir con menos para vivir mejor. Superar la ideología del crecimiento ilimitado*. Cuadernos Cristianismo y Justicia, n.º 214, 2019.
- CASADESÚS, R. «Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino. Dos conceptos fundamentales para entender la creación continua», *Lletres de Filosofia i Humanitats*, 4 (2012), pp. 51-72.
- CAVANAUGH, W., «The Eucharist as Politics», *Les Grandes Conférences de Fourvière* <https://cavanaughfourviere.wordpress.com/2016/12/14/les-grandes-conferences-de-fourviere-the-eucharist-as-politics-video/>, 2016. [Consulta: 11 noviembre 2021].
- «The Church in the Streets: Eucharist and Politics», *Modern Theology*, 30(2) (2014), pp. 384-402.
- «The City: Beyond Secular Parodies», en MILBANK, J. et al. (ed.) *Radical Orthodoxy. A new theology*. Londres: Routledge, 1999, pp. 182-200.

CHRYSSAVGIS, J.; FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press, 2013.

COHEN-SHACHAM, E., et al. «Core principles for successfully implementing and upscaling Nature-based Solutions». *Environ. Sci. Policy*, 98, 2019, pp. 20-29.

CONE, C., *Black Theology and Black Power*, Nueva York: Orbis Books, 1997.

-- «Whose Earth Is It Anyway?», en HESSEL, D. y RASMUSSEN, L. (ed.), *Earth Habitat: Eco-injustice and the Church Response*, Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2001.

COROMINAS, J. «Por un humanismo ecológico», en VIGIL, J.M. y CASALDÁLIGA, P., *Agenda Latinoamericana Mundial*, 2017, pp. 116-127

CORTÁZAR, J., *Rayuela*, Londres: Pantheon Books, 1963.

DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América, 1996.

DUTSCHKE, R., *It Is Not Easy to Walk Upright*, Nueva York: Telos Press, 1982, pp. 171-177.

EDWARDS, D., «Every Sparrow that Falls to the Ground: The Cost of Evolution and the Christ-Event», *Ecotheology*, 11.1, 2006, pp. 103-123.

-- «The Attractor and the Energy of Love Trinity in Evolutionary and Ecological Context», *The Ecumenical Review*, *World Council of Churches*, 65,1, 2013.

ELIOT, T., *The complete poems and plays, 1909-1950*, New York: Harcourt, Brace and World, Inc. 195, 96.

ELLIS et al., «People have shaped most of terrestrial nature for at least 12,000 years» *Proc. Natl. Acad. Sci.*, n.º 118, 2021.

ELLUL, J., *The ethics of non power*. Nueva York: Routledge, 1980. En línea: <https://doi.org/10.4324/9780429051692>. [Consulta: 17 enero 2020].

FLORENSKY, P., *Iconostasis*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1996.

FREIRE, P., *Pedagogy of the oppressed*, Londres: The Continuum International Publishing Group, 1970.

FOUCAULT, M., «Des espace autres», *Architecture/Mouvement/Continuité*, n.º 5 (1984). En línea: <https://foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heterotopia.en/>, pp. 46-49. [Consulta: 21 octubre 2020].

Fuchs, C. «Henri Lefebvre's Theory of the Production of Space and the Critical Theory of Communication». *Communication Theory*, n.º 29, pp. 129-150, 2019.

DONCEL, M. G., «The kenosis of the creator and of the created co-creator», *Zygon*, n.º 39, pp. 791-800, 2004.

GALINDO HERVÁS, Alfonso, «Secularización y mesianismo: El pensamiento político de Jacob Taubes». *Dianoia* n.º 57 (68), pp. 81-111, 2012.

GONZÁLEZ, A. «Identidad y alteridad», en GARCÍA MAESTRO, J.P. (ed.), *Trinidad, tolerancia e inclusión*, n.º 282, pp. 105-138, 2020.

-- «Oikos Kai Physis: Hacia un nuevo paradigma ecológico», *Perifèria. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, n.º 8, pp. 17-32, 2021.

-- «Actos espirituales», *Perifèria. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, n.º 9, pp. 82-91, 2022.

-- «La enfermedad del mundo». En línea: <https://blog.surgimiento.org/2020/04/la-enfermedad-del-mundo.html>. [Consulta: 20 enero 2022].

-- «El Emperador y el Mesías: Sobre el destino constantiniano de la cristología». *Seminario Evangélico Unido de Teología*, pp. 11-40, 2009.

-- «Reinado de Dios y signos de los tiempos». *Seminario Evangélico Unido de Teología*, pp. 23-34, 2005.

GUDYNAS, E.; ACOSTA, A., La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, n.º 16 (53), pp. 71-83, 2011. En línea: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220007> [Consulta: 12 febrero 2021].

HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos, 1984.

Khairullina ER, Makhotkina LYu, Svetlakov AP, Emelina ED, Vyatkina IV, Lipatova IA, Pavlushin AA, Sorokoumova EA (2019) Noosphere Concept Implementation in Methodology of Modern Ecologically Oriented Higher Education: Theoretical Aspect. *Ekoloji* 28(107): 713-720.

KOOIMAN, J.; BAVINCK, M.; CHUENPAGDEE, R.; MAHON, R.; PULLIN, R. «Interactive governance and governability: An introduction». *J. Transdiscipl. Environ. Stud.* n.º 7, pp. 1-11, 2008.

KORTETMÄKI, T., *Justice in and to Nature: An Application of the Broad Framework of Environmental and Ecological Justice*. Tesis doctoral. Jyväskylä: The Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Jyväskylä, 2017.

LATOCHE, S.; HARPAGÈS, D., *La Hora del Decrecimiento*, Barcelona: Octaedro, 2011.

LATOUR, B., *Dónde aterrizar*, Madrid: Taurus, 2019.

LEFEBVRE, H., *The production of space*, Hoboken: Blackwell, 1991.

LOUTH, A., «Los orígenes la tradición mística cristiana». Oxford: Oxford University Press, 2007.

LUHMANN, N., *Social systems*, Stanford: Stanford University Press, 1995.

MACHADO, A., *Campos de Castilla*, Madrid: Letras Hispánicas, 1912.

MATA-PERELLÓ, J.M., et al., «Social geology: a new perspective on geology». *Dyna*, n.º 79, pp. 158-166, 2012.

MATURANA, H.; VARELA, F. *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1984.

MÁXIMO DE CRISÓPOLIS (Máximo el Confesor), *Tratados espirituales*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1997.

MEADOWS, D.H., et al., *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. Londres: Univers, 1972.

- McINTOSH, A., CARMICHAEL M., *Spiritual Activism: Leadership as service*, Cambridge: Green Books, 2016.
- McINTOSH, A., *Soil and Soul*, Londres: Aurum Press, 2001.
- «The Challenge of Radical Human Ecology to the Academy», en WILLIAMS, L., ROBERTS, R., (ed.) *Radical Human Ecology Intercultural and Indigenous Approaches*, Londres: Routledge, pp. 31-55, 2012.
- *Some contributions of liberation theology to community empowerment in Scottish Land Reform 1991-2003*. PhD Thesis. Ulster: University of Ulster, 2008.
- *Riders on the Storm. The climate crisis and the survival of being*. Edimburgo: Birlinn, 2020.
- McINTYRE, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Londres: Duckworth, 1981.
- McLEAN, P.D. *The triune brain in evolution: Role in paleocerebral functions*. Nueva York: Springer Science & Business Media, 1990.
- Moiseev, N.N., Aleksandrov, V.V., Krapivin, V.F., Lotov, A.V., Svirezhev, Y.M., & Tarko, A.M. (1983). *Global Models, The Biospheric Approach (Theory of the Noosphere)*. IIASA Collaborative Paper. IIASA, Laxenburg, Austria: CP-83-033
- MOLTMANN, J., *Teología de la Esperanza*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, Nueva York: Harper and Row, 1985.
- NALDONIOVÁ L. «Philosophical and scientific interaction between Vladimir Vernadsky and Pavel Florensky». *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, vol. 36 (4), pp. 645-656, 2020. En línea: <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.404>
- NAVARRO CORDÓN J.M.; CALVO MARTÍNEZ, J.M., *Historia de la Filosofía*. Madrid: Anaya, 1981.
- NORGAARD, R. «Una sociología del medio ambiente coevolucionista», en REDCLIFT, M. y WOODGATE, G. (ed.), *Sociología del medio ambiente. Una perspectiva internacional*, Madrid: McGraw Hill, p. 171, 2002.
- NORTHCOTT, M., *A Political Theology of Climate Change*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2013.
- *Place, Ecology and the Sacred: The Moral Geography of Sustainable Communities*. Nueva York: Bloomsbury Academic, 2016.
- NYAMITI, C., *Christ as Our Ancestor: Christology from an African Perspective Gweru, Zimbabwe Mambo Press, 1984*.
- NGWENA, P., «African eco-theology: land, ecology, and indigenous wisdom in the works of samson gitau, kanya kaoma and jesse mugambi» Master of Theology. University of South Africa, 2020.
- PANNIKAR, R., *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid: Trotta, 1999.
- PAPA FRANCISCO, *Laudato Si': Sobre el cuidado de la Casa Común. Carta Encíclica*, Ciudad del Vaticano, 2015.
- PEPPLONI, S.; CAPUA, G. DI, «Geoethics as global ethics to face grand challenges for humanity», en CAPUA, G. DI et al. (ed), *Geoethics: Status and Future Perspectives*, p. 508, 2018.
- «Current Definition and Vision of Geoethics», en M. BOHLE y E. MARONE (eds), *Geo-societal Narratives ≤ Contextualising geosciences*. Londres: Palgrave Macmillan, Cham, pp. 17-28, 2021.
- PERL, E. D., «Hierarchy and Love in St. Dionysius the Areopagite», en J. CHRYSYSSAVGIS y B. FOLTZ eds., *Toward an Ecology of Transfiguration*. Nueva York: Fordham University Press, pp. 23-33, 2013.
- POSTMAN, N., *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, Nueva York: Vintage Books, 1993.
- PRIGOGINE, I., *The end of certainty*, Londres: The Free Press, 1996.
- RICOEUR, P., «Le symbole donne à penser», *Esprit*, n.º 27, 1959.
- RIECHMANN, J.; GONZÁLEZ FAUS, J.I.; MAGALLÓN, C., *¡Despertemos! Propuestas para un humanismo descentrado*. Cuadernos Cristianisme i Justícia, 209, pp. 5-29, 2019.
- RIECHMANN, J. *Materiales para la asignatura Filosofía política contemporánea en el Grado en Filosofía, Política y Economía, (curso 2019-2020) En línea: <http://tratarde.org/docencia-en-la-uam/> [Consulta: 15 marzo 2022]*.
- RINDZEVIČIŪTĒ, E. (2020). SOVIET POLICY SCIENCES AND EARTH SYSTEM GOVERNMENTALITY. *Modern Intellectual History*, 17(1), 179-208.
- SACKS, J., *The Great Partnership: Science, religion, and the search for meaning*. Nueva York, NY: Schocken Books. 2011.
- SCHMITT, C., *Political Theology*, Cambridge, MA: MIT Press, 1985.
- SEAMON, D., SOWERS, J., «Place and Placelessness, Edward Relph», en R. HUBBARD, KITCHEN, & G. Vallentine, (eds.) *Key Texts in Human Geography*, Londres: Sage, pp. 43-51, 2008.
- SERRANO CALDERA, A. «Ética y Política», *Polis*, n.º 10, 2005. [Publicado el 11 noviembre 2012, consulta: 10 diciembre 2021] En línea: URL: <http://journals.openedition.org/polis/7541>.
- SERVICIOS SOCIALES JESUITAS, «Ecological justice Expanding the Conversation». En línea: <https://jss.org.au/ecologicaljusticeexpandingtheconversation> [Consulta: 7 noviembre 2018].
- S HELDRAKE , R., *The Science Delusion: Feeling the Spirit of Enquiry*, Reino Unido: Coronet, 2012.
- SHERRARD, P. «Human Image, World Image: The Renewal of Sacred Cosmology», en J. CHRYSYSSAVGIS y B. FOLTZ (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press, pp. 210-225, 2013.
- SIKORSKAYA, G.P.; AKIMOVA, O.B.; DOROZHNIKIN, E.M.; YAKHNEEVA, I.V., «Noospheric Pedagogy: The Expansion of the Humanitarian Space of Vocational and Pedagogical Education», *International Journal of Environmental & Science Education*, n.º 11, pp. 6963-6975, 2016.
- SÖLLE, D., *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- SOJA, E. W., *Seeking spatial justice*, Minnesota: University of Minnesota Press, 2010.

STEWART, S.; GILL, J.C., «Social geology, integrating sustainability concepts into Earth sciences», *Proc. Geol. Assoc.*, vol. 128 (2), 2017.

STIMILLI, E., *Jacob Taubes: Sovereignty and Messianic Time*. Londres: Bloomsbury Press, 2022. En línea: <https://politicaltheology.com/jacob-taubes/> [Consulta: 14 abril 2022]

TAUBES, J. *The Political Theology of Paul*, California: Stanford University Press, 2004.

TAN, H.; WILSON, A.; OLVER, I., «Ricoeur's Theory of Interpretation: An Instrument for Data Interpretation in Hermeneutic Phenomenology», *International Journal of Qualitative Methods*, n.º 8, pp. 1-15, 2009.

TAYLOR, B., *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, California: University of California Press, 2009.

TEILHARD DE CHARDIN, P., *The phenomenon of man*, Londres: Collins, 1959.

TISCHNER, J., *The Ethics of Solidarity*. Traducción de Dobrosław Kot de *Etyka solidarności*, Cracovia, 2005.

-- «Liberation Theology and the Ethics of Solidarity». Ponencia preparada para el coloquio organizado por el Centro de Estudios para el Desarrollo y la Integración de América Latina, 1989.

UNAMUNO, M. DE, *En torno al casticismo*, Madrid: Espasa Calpe, 2014.

VERNADSKY, V.I., *Scientific Thought As a Planetary Phenomenon*, Moscú: Vernadsky Ecological Institute, 1938.

-- «The Transition from the Biosphere to the Noosphere. Excerpts from Scientific Thought as a Planetary Phenomenon», *21st Century Science & Technology*, n.º 25, pp. 1-2, 1938.

YANITSKY, O.N., «The ecological wars: The notion, concept and dynamics», *Advances in Social Sciences Research Journal*, vol. 7, n.º 6, pp. 477-488, 2020.

WEBER, M., *La política como vocación*, 1919. En línea: <https://copmadrid.es/webcopm/recursos/pol1.pdf>. [Consulta: 3 marzo 2022].

WILLIAMS, R.S.; FERRIGNO, J.G., «State of the Earth's cryosphere at the beginning of the 21st century: glaciers, global snow cover, floating ice, and permafrost and periglacial environments», *U.S. Geological Survey Professional Paper*, 1386-A, 2012.

WILLIAMS, L., ROBERTS, R., (ed.) *Radical Human Ecology Intercultural and Indigenous Approaches*, Londres: Routledge, 2012.

WYNDHAM, F. S., «The Sphere of the Mind: Reviving the Noosphere Concept for Ecological», en *Anthropology Journal of Ecological Anthropology*, n.º 4, 2000.

ZIZIOULAS, J. «Proprietors or Priests of Creation?», en CHRYSSAVGIS, J. y FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press, 2013, pp. 164-174.

ZOLEZZI, T., «Reino e Iglesia en la enseñanza del Concilio Vaticano II» *Teología y Vida*, Vol. XL, pp. 438-462, 2004.

LA PANDÈMIA COM A METÀFORA DEL MAL MORAL: ALGUNS EXEMPLES LITERARIS/PANDEMIC AS A METAPHOR OF MORAL ILLNESS

Montserrat Camps Gaset
mccamps@ub.edu
Universitat de Barcelona

RESUM: Les epidèmies posen l'accent en la societat més que en l'individu, i plantegen la pregunta sobre nosaltres i els altres. El món ha viscut epidèmies des dels inicis de la humanitat, i la literatura se n'ha fet ressò, però en moltes ocasions s'han posat en relleu les malalties morals de l'individu i la comunitat com l'autèntica pandèmia que cal evitar. Des dels metges catalans del segle xiv que exhortaven a la cura dels mals morals fins a les obres del segle xx que relaten epidèmies fictícies, la literatura ha constatat que el mal moral és l'autèntica pandèmia. Al segle xx, dos autors, Albert Camus i Karel Čapek, van escriure obres contra el totalitarisme i la guerra com a malalties de la societat, i al segle xxi, la conseqüència de la pandèmia de la COVID-19 és una desorientació col·lectiva que comporta l'enfortiment de les lacres socials, de la desigualtat i de la guerra.

PARAULES CLAU: Pandèmia, guerra, Camus, Čapek, mal moral

ABSTRACT: Epidemics affect society rather than the individual, and raise the question of us and others. The world has experienced epidemics since the dawn of humanity and this has been reflected in literature, but on many occasions the moral disease of the individual and the community has been highlighted as the real pandemic to be avoided. From the Catalan doctors of the 14th and 15th century who exhorted the cure of moral ills to 20th century works recounting fictitious epidemics, literature has noted that moral evil is the real pandemic, with no cure. In the 20th century, among other authors, Albert Camus and Karel Čapek, wrote against totalitarianism and war as diseases of society, and in the 21st century, the consequence of the Covid-19 pandemic is collective disorientation that develops into inequality and war.

KEYWORDS: Pandemic, war, Camus, Čapek, moral illness

Des que el 2020, d'una manera inesperada (per a la gent del carrer, almenys), es va abatre sobre la població europea un virus desconegut que obligà a paraitzar la vida pública i l'activitat privada, han proliferat les explicacions, les reflexions, les metàfores i les publicacions erudites o espontànies sobre el que havia passat. Hi havia, en general, un to de sorpresa i d'incredulitat, com si la situació fos completament nova. És cert que de seguida, a diaris i xarxes, i també en publicacions especialitzades, arribà l'elenc de les pestes, pandèmies i plagues variades que havien assolat la humanitat des dels seus inicis, però la percepció de la novetat de la situació no minvà gaire i, amb la manca de memòria col·lectiva que plana arreu, hom arribà a considerar que la situació present era la pitjor possible.

Tanmateix, aquestes reaccions de sorpresa que es podien percebre en les converses i a les xarxes socials reproduïen uns mecanismes que també són tan vells com el món. Les grans epidèmies sempre han estat pandèmies, perquè sempre han afectat tot el món conegut. És ara que, com que tot el planeta està interconnectat, ho hem fet explícit, i ara han fet aflorar les mateixes preguntes de fa quatre mil anys: per què (quina n'és la causa)?, per culpa de qui (qui n'és l'element detonant)?, amb quina finalitat?, com es pot sobreviure?

Des de l'antiguitat, les respostes han estat molt similars. Hom hi ha buscat una causa natural o sobrenatural, un culpable (detonant) humà o animal, un disseny diví o humà, una solució màgica o científica. No pensem pas que el sobrenatural i la màgia pertanyin a èpoques passades i que les respostes actuals siguin naturals i científiques. Les mateixes respostes, amb poquíssimes variants, es repeteixen des de fa segles. La ira dels déus, que era la causa més antiga, provocada per la negligència, l'error o la culpa humanes, des del poema *d'Atra-Hasis* i la *Iliada*, deixà lloc a causes aparentment més racionals com la conjunció dels astres i els seus efectes sobre la Terra, però en l'aparició de la COVID-19, els vells déus pagans, o el Déu cristià medieval, o els astres foren substituïts a les xarxes socials per la creença en una força còsmica, el planeta, la Natura en majúscula, que es defensava de les agressions humanes, que responia amb la ira del virus als pecats contra el clima. Poden canviar les divinitats, el raonament no canvia. L'ésser humà es reconeix culpable d'una agressió a forces que estan per damunt d'ell, i aquestes forces –divines o còsmiques– es vengen, castiguen i anihilen.

D'aquesta manera, apareix el boc emissor, o sigui, el vector de transmissió, en termes científics, que cal aïllar i eliminar de la societat per apaivagar la ira dels déus o per alliberar-se de la malaltia. En totes les pandèmies, hom busca no solament l'origen del mal, sinó l'agent de contagi, potser animal, però sobretot humà. Un cop identificada la causa, que ara és un virus i abans, entre els antics, podia ser el pecat o l'error comès (fins i tot involuntàriament) per algú, toca buscar com es propaga el mal, que s'acaba identificant amb un grup concret: els jueus, els immigrants, els negres, els forasters, els marginats, els pecadors. En qualsevol època, el boc emissor vesteix la roba del diferent, de l'altre, del qui causa recel. En l'epidèmia causada pel SARS-CoV-2, els xinesos van fer aquest paper, tant els laboratoris on presumptament es manipulava el virus (que s'identificà a Wuhan al desembre de 2019, però que per aquest fet donà lloc a tot tipus de teories conspiradores sobre l'origen), com els grups d'immigrants presents en bona part de ciutats d'Europa i dels Estats Units.¹ La recerca d'un boc emissor comporta la

destrucció de la relació social, per por del contagi i també per separació, per segregació, entre un «nosaltres», positiu i correcte, i un «ells», negatiu i culpable.

A això s'hi afegeix que l'individu o el grup social que actua com a vector de la malaltia no és solament culpable de transmetre-la (si adoptem el llenguatge comú), sinó que és d'alguna manera culpable d'haver-la adquirida. Des de la primera epidèmia, la causa esdevé culpa moral. Les divinitats castiguen la societat per la transgressió d'un individu: és el cas de la *Iliada*, d'Homer, i també de l'Èdip Rei, de Sòfocles, on l'individu és castigat pel seu mal comportament moral i, de retruc, esdevé el vector de transmissió a la resta de la societat, aparentment innocent. Igual com podem trobar un munt d'exemples en l'antiguitat d'aquest càstig col·lectiu, alguns fins i tot força curiosos, en l'època actual podem trobar també exemples importants de la relació entre culpa moral individual i malaltia. L'episodi més evident dels darrers trenta anys al món occidental ha estat la sida. Sense ser pròpiament una epidèmia comparable a la pesta bubònica, al còlera o a la covid, ha tingut un tractament molt semblant al dels leprosos medievals. Al principi quasi desconeguda, aviat esdevingué, en la mentalitat popular, patrimoni d'uns col·lectius (els homosexuals i els drogoaddictes) que ja eren de difícil acceptació a la societat, i se'ls atribuï així una raó suplementària per estigmatitzar-los. Va costar molt d'acceptar que el contagi es pogués produir també entre persones heterosexuales i que el contacte amb sang infectada no havia de ser per força prova d'una conducta determinada, considerada reprovable per l'opinió comuna. A la por de la malaltia, comprensible per raons biològiques i per la falta inicial de medicaments, s'hi afegí de seguida l'estigma moral i, per tant, la divisió entre «ells» i «nosaltres». El malalt de sida no ho era només perquè se n'hagués contagiats, ho era perquè s'havia guanyat la malaltia amb el seu (mal)viure.² El virus biològic duia unida una epidèmia molt més perillosa, la de la marginació de persones que tenien un comportament determinat. Per molt explicades i raonades que fossin les causes científiques, la malaltia es considerà un càstig per una conducta tinguda per immoral, i sovint, de manera implícita, un càstig merescut. De seguida la literatura se'n va fer ressò: a Catalunya, l'obra de Robert Saladrigas, *La mar no està mai sola*, enfoca la mirada sobre la vida i la creació literària a partir de l'experiència d'hospital d'un malalt de sida, heterosexual, amb consciència de culpa per haver decidit viure lliurement.³ Als Estats Units, l'obra que causà impacte fou la de Tony Kushner, *Angels in America*, representada per primer cop el 1991 i subtitulada *A gay fantasia on national themes*, on apareix ja la clau comunitària del conflicte.⁴ En un sentit semblant de qüestionament de les llibertats socials, apareix l'obra castellana *Malditos*, de Luis Antonio de Villena.⁵ Llibertat (contra l'ortodòxia social), transgressió individual i càstig, tot això amanit d'una atmosfera de mil·lenarisme. La sorpresa col·lectiva davant de la sida fou enorme, perquè ningú no esperava una malaltia desconeguda i amenaçadora en un moment en què semblava que la ciència ho podia superar tot. Fins que, al cap de poc, s'acabà convertint en una malaltia crònica que, tot i despertar recel, ja no concentrava la por universal al desconegut i sobretot al mal.

Per tant, les preguntes a l'entorn de la pandèmia acaben sempre tenint un sentit moral, que a partir de l'individu passen a preguntar pel comportament social. No es tracta només de saber què haig de fer jo davant de la malaltia, pregunta plantejada sovint i amb respostes variades al llarg del temps, sinó què hem de fer nosaltres, on ens situem nosaltres, i sobretot: qui som nosaltres, enfront dels altres. La pandèmia situa el plural en primer pla, a diferència

¹ Un article demolidor sobre el racisme originat pel virus és el de MALLAPRAGADA, Madhavi, «Asian American as racial contagion», *Cultural Studies*, 35 (2021) 279-290. És interessant veure que a la Xina es produí l'efecte contrari, amb l'acusació contra els nord-americans: Zou, Sheng, «Mistranslation as disinformation: Covid-19, global imaginaries, and self serving cosmopolitanism», *Cultural Studies*, n. 35 (2021) pp. 523-533.

² Un judici moral semblant afecta els malalts d'hepatitis C, tot i que amb molta menys alarma social.

³ Robert SALADRIGAS, *La mar no està mai sola*, Barcelona: Columna-Proa, 1996.

⁴ La traducció catalana és de Betty ALSINA, *Àngels a Amèrica*, Barcelona: Llibres de l'Índex, 1997.

⁵ Luis Antonio DE VILLENA, *Malditos*, Barcelona: Ediciones B, 2013.

de la malaltia, que és, en primer lloc, individual. Susan Sontag, en un llibre ja clàssic de 1978,⁶ analitza la relació del jo amb la malaltia, sobretot a partir del càncer (que durant una època fou anomenat «el mal lleig», per tant, el que s'havia d'evitar fins i tot de dir pel nom, tot i que majoritàriament no és contagiós) i de la tuberculosi, aquesta sí, contagiosa. Tanmateix, aquest jo és individual i efectivament la dimensió social té importància, però en relació amb l'individu, per segregat-lo i per fer-li prendre consciència d'una diferència a partir del jo.⁷ La pandèmia, en canvi, planteja la pregunta del nosaltres: La causa o la culpa poden ser col·lectives? Els individus responen per quelcom que no els és directament imputable individualment? La col·lectivitat està subjecta al contagi a través d'altres col·lectivitats, no d'un individu concret? La supervivència va lligada a la col·lectivitat o és un fenomen individual? I, per damunt de tot, qui som nosaltres? Els sans? Els malalts? Els qui encomanen o els qui es defensen? Les fronteres de la pregunta sobre nosaltres, com a col·lectiu, són ferotgement sacsejades per la pandèmia i aviat inclouen un sentit moral polaritzat: el «nosaltres» correspon als de comportament recte i els «altres» són els malalts, en cos i ànima fins i tot. Aquesta fou la recepció de la sida a la societat. La pregunta per les malalties de contagi i remei desconeguts comporta aparellada una pregunta per l'alteritat i per la identitat, i deriven cap a un sentit moral. Quina és l'autèntica culpa?

La malaltia esdevé, de sobte, expressió de les pors de tota la societat, fins al punt que es produeix un altre salt i l'actitud mateixa de la societat esdevé pandèmia. L'acció d'un virus concret canvia la manera d'actuar de la comunitat, n'exposa les xacres i els defectes i provoca una reacció determinada en la comunitat que no és neutra ni banal. Aquesta exposició de les entranyes de la societat acaba sent vista com una plaga, la pandèmia s'identifica amb la societat mateixa, el virus biològic acaba sent un mal moral. Si l'epidèmia significa sempre una sacsejada col·lectiva en un moment històric, una ruptura de la rutina quotidiana, al mateix temps també provoca l'aparició d'actituds i de comportaments que es desvien d'aquesta rutina i que emergeixen com les pústules o els símptomes externs del virus. És cert que aquestes actituds poden ser alhora positives i negatives, poden treure el millor d'una societat i al mateix temps allò que és pitjor, però hom pot arribar a pensar que preval allò que és pitjor. L'estigmatització d'uns grups determinats, causada per la malaltia però també per una tradició de culpabilització, esdevé en si mateixa una xacra social contagiosa i de difícil curació. Als Estats Units han sortit unes quantes publicacions sobre la consideració del racisme com a plaga.⁸ Es podrien estendre perfectament a la societat europea, tot i que potser a Amèrica la situació s'evidencia amb escenes més cruentes. El que allà és fòbia contra la població negra, a Europa és fòbia contra els immigrants. En tots dos casos es manifesta la por envers els altres, diferents, i l'actitud indigna del nosaltres. En lloc de considerar els virus i les amenaces biològiques com una pandèmia, literats i periodistes han situat el focus d'atenció sobre l'actitud de la societat en qualsevol circumstància, no només en relació amb les malalties. La circumstància de la covid ha permès de fer una analogia que posa en evidència les xacres socials, i l'epidèmia s'ha convertit en metàfora de la societat malalta.

Així, des de fa segles, la literatura ha reflectit un tipus d'epidèmia que no se cenyeix a les malalties víriques, sinó que inclou el comportament humà individual i social. Precisament perquè

es tracta de literatura, no es limita a ser un informe d'hospital o una notícia mèdica als mitjans de comunicació. El relat de fets més o menys històrics (perquè totes les epidèmies han tingut la seva versió literària més real o més imaginada), els transforma en una imatge mental, en un horitzó en què l'ésser humà troba la seva referència, en definitiva, els «mitifica». L'epidèmia no és el relat de l'epidèmia. La ciència i la medicina poden descriure símptomes, virus i vectors de contagi, però no fan literatura. La literatura també pot descriure aquests símptomes, però, a més, els dota de sentit, els converteix en un referent mental en què l'individu i la societat es retroben per preguntar-se pel sentit de l'existència (o per enfrontar-se a la manca de sentit, a l'absurd).

Per això, en moltes ocasions, el discurs sobre la salut física va acompanyat d'una reflexió o exhortació sobre la salut moral, i no simplement per una visió més o menys global de l'individu o una necessitat d'estar en gràcia de Déu, en context cristià, per raó de la imprevisibilitat de la malaltia, sinó perquè s'entén que la xacra moral constitueix, per si mateixa, una malaltia tan o més perillosa i contagiosa que la malaltia vírica. D'aquesta manera, el metge lleidatà Jaume d'Agramont (mort el 1348, de probable origen occità, professor de la Universitat de Lleida) capaç de fer un excel·lent tractat en català sobre els remeis contra la pesta negra que assolava Europa, i sobre les menges i medicines adients (un dels primers tractats teòrics i pràctics de l'època), el Regiment de preservació de pestilència, no s'està de referir llargament, al final de l'obra, els mals de la pesta moral.

Per què aquell qui aurà enteniment clar e subtil, tot ço que dit avem de pestilència naturalment entesa porà clarament e verdadera aplicar a la pestilència moral. E que / açò age veritat, declar-ho e per manera d'exemple en la sua diff inició. [...] Dich, donques, que, moralment parlan de pestilència, la sua diffi inició és aytal: Pestilència és mudament contra natura de coratge e de pensament en les gents per lo qual venen enemitzats e rancors, guerres e robaments, destruccions de lochs e morts en alcunes determenades regions oltra còrs acostumat en aquelles.

Després continua explicant aquesta definició i exhortant a aplicar els remeis contra la pestilència natural a aquesta pestilència moral. És cert que es fa difícil de saber com les prescripcions dietètiques poden incidir sobre la destrucció i l'enemistat, però queda clar que per al metge lleidatà, era molt més terrible la situació social i l'afany de guerra i rancor que no pas el mal de la pesta negra.

Dich primerament que, moralment parlan, «pestilència és mudament contra natura de coratge e de pensament», car axí com la pestilència natural fa mudament contra natura e infecció en la sanch del cor e en la vertut del cor, axí la pestilència moral semblantment fa mudament contra natura en lo coratge e en lo pensament de les gents.[...]

Trobem algun propòsit semblant, encara que menys explícit, en un col·lega seu valencià i jueu, una mica posterior, Lluís d'Alcanyís (ca. 1440-1502), metge de gran prestigi, circumstància que no li estalvià de ser cremat a la foguera.⁹

⁶ SONTAG, Susan, *Illness as Metaphor*, Nova York: Farrer, Status and Giroux, 1978.

⁷ La millor obra literària que tracta la relació del malalt de tuberculosi amb el jo és sens dubte *Der Zauberberg*, de Thomas MANN ('La muntanya màgica'). Vegeu-ne l'excel·lent article de Marisa SIGUAN, «Literatura, enfermedad y tiempo secuestrado» a *Scriptures de pandèmia*, Publicacions Universitat de Barcelona, 2021.

⁸ Cf. CALVENTE, Lisa B. Y., «Racism is a public health crisis! Black Power in the Covid-19 pandemic», *Cultural Studies*, 35 (2021) 266-278.

⁹ Lluís d'Alcanyís, fill de Xàtiva, era d'una família de jueus conversos i devia estudiar a la Universitat de Lleida, a Montpeller o potser a Itàlia. Obtingué gran prestigi com a metge a València, cosa que no li impedí ser víctima, amb la seva segona dona Elionor, de la persecució inquisitorial. El 1505 foren tots dos condemnats a morir a la foguera, ella el 1505 i ell, després d'un any a la presó, fou cremat el 1506. Va escriure en català per arribar a tota la població i no solament als col·legues metges. Entre les seves obres es troben també uns poemes en honor de la Mare de Déu, que no li impediren tanmateix la condemna com a jueu.

Venint als accidents de la ànima, examinant quina força tenen en la conservació de la sanitat, tots los doctors ho testifiquen e la experiència ho ensenya, car la ira, amor, goig, lo cors escalfen; temor, tristor, angústia, lo refreden.[...]

[...] la principal part de la preservació de la peste se assegura, car lo que us fa segurs ab la divinal bondat és la disposició del cors, la qual se aconsegueix ab la observança de les coses passades. Però natura humana, pronta a fallir e no disposta a negun bon orde de vida, podent errar en tal forma de viure, he volgut ajustar algunes medecines...

El tractat continua amb la prescripció de remeis per equilibrar el mal viure, en un sistema de compensació cos-ment molt modern. La naturalesa humana no està gaire disposada a seguir les prescripcions que la durien a l'equilibri.

El mal que corromp la societat, doncs, rau en la societat i s'hi identifica. No són només els agents externs els que el causen, sinó que l'actitud mateixa de la societat és el detonant d'un mal més destructiu. Per això bona part de la literatura occidental s'entreté no solament a descriure les malalties i epidèmies, sinó sobretot la reacció contra aquestes, i evidencia així que la plaga veritable és la condició humana, de remei difícil o impossible, i no la circumstància biològica, a la qual es pot buscar una medicina més o menys encertada.

Sobretot en l'època moderna, la literatura de ficció ha abordat aquest mal moral com a plaga des de molts angles i aquí només en podríem donar una visió superficial. Al costat dels autors que descriuen situacions reals d'epidèmia, si bé convertides sempre en ocasions de reflexió sobre la condició humana (Heine, Chateaubriand, Manzoni), hi ha autors que han creat directament situacions de ficció o distopies: és el cas, poc conegut a casa nostra, de Galàtia Kazantzaki (Galàtia Alexiu), amb l'àrosti politia ('La ciutat malalta'), o el més conegut de José Saramago, amb l'Ensaio sobre a cegueira ('Assaig sobre la ceguesa') i el celebèrrim Albert Camus, amb La peste ('La pesta'), que no descriu una situació històrica, sinó que s'emmiralla en els seus predecessors literaris per reflectir la societat algeriana en un moment políticament molt complicat. N'hi ha molts d'altres, perquè l'accent ha passat de la descripció de la malaltia i el terror i perplexitat que causa fins a la presa de consciència d'una malaltia social més greu, que constitueix la identitat mateixa de la societat. La diferència entre el nosaltres i els altres, entre malalts i sans, de què parlàvem al principi, i la identificació dels agents i dels vectors de les malalties es difuminen i es fan imprecises, perquè la malaltia esdevé un símptoma d'una altra plaga, és capaç de desencadenar unes reaccions individuals i sobretot socials que evidencien una comunitat moralment malalta i, per tant, una situació molt més complexa, on no hi ha cap «nosaltres» que pugui quedar realment al marge del contagi o de la culpa.¹⁰

En aquest sentit, i davant la impossibilitat d'analitzar tots els textos moderns que incideixen sobre aquest mal moral, voldríem citar dues obres del segle xx significatives. D'una banda, Albert Camus, a més d'escriure la coneguda novel·la La peste, escriví, el 1948, una obra de teatre titulada État de siège ('Estat de setge'), ambientada a l'Estat espanyol. El govern polític de la ciutat (Cadis) és usurpat per un misteriós personatge que s'identifica com la Pesta, acompanyat de la funcionària (Secretària) que s'ocupa de ratllar (eliminar) els ciutadans d'una llista. És la implantació de la dictadura, de la manca de llibertat i del control de la població; la pesta (que primer ha aparegut només com a malaltia) com a metàfora de la dictadura. Hi ha qui considera l'obra una al·legoria del franquisme, qui la situa (arbitràriament, entenem) en el

context de les Corts de Cadis i la fallida democràcia espanyola del segle XIX i qui ho llegeix com una al·legoria de qualsevol dictadura, un al·legat contra tots els totalitarismes, lectura molt més adient al nostre entendre.

La Pesta: [...] us porto el silenci, l'ordre i la justícia absoluta. No us demano que em regrecieu, el que faig per vosaltres és ben natural. Però exigeixo la vostra col·laboració activa. El meu ministeri acaba de començar.¹¹

Un estat nou on la burocràcia impedeix el govern efectiu, on tot ha estat substituït per la maquinària de l'estat:

Nada [un embriac bohemí convertit aparentment en funcionari del sistema]: Es tracta de fer que ningú no entengui ningú, malgrat parlem la mateixa llengua. I et puc ben dir que ens atansem a l'instant perfecte en què tothom parlarà sense trobar ressò, i on els dos llenguatges que es confronten en aquesta ciutat es destruiran l'un a l'altre amb tal obstinació que serà forçós que tot s'encamini cap a l'últim assoliment, que és el silenci i la mort.

Però hi ha una manera de vèncer aquesta epidèmia i és la manca de por, perquè la por és l'engranatge que mou el poder.

La Secretària: Hi ha un defecte [a la màquina], amic meu. Des que tinc memòria, n'hi ha hagut prou que un home se sobreposi a la por i es rebel·li perquè la màquina comenci a grinyolar. No dic pas que s'aturi, no arriba a tant. Però sí, grinyola, i de vegades fins i tot s'espantia de debò.

El protagonista, Diego, acaba venent la por, però no aconsegueix convèncer els seus conciutadans perquè es revoltin. La Pesta-governant aconsegueix confondre opressors i oprimits i fer jugar al seu favor el sentiment d'odi.

La Pesta: [...] L'ideal és obtenir una majoria d'esclaus amb l'ajuda d'una minoria de morts ben triats. Avui dia la tècnica és a punt. Per això, després d'haver matat o envilit la quantitat d'hommes que calia, fem agenollar pobles sencers. Cap bellesa, cap grandesa no se'ns resistirà. Triomfarem per sobre de tot.

I el protagonista, que es veu tocat també en la vida privada i en la relació amorosa amb la seva promesa, Victòria, perquè l'amor també ha estat prohibit,¹² acaba morint. Només queda la constatació de la podridura i la mort en una ciutat que necessita l'aire del mar per purificar-se.

Si aquesta obra de Camus se situa just després de la Segona Guerra Mundial, hi ha l'obra d'un txec, Karel Čapek, que fou escrita just abans, el 1937, i traduïda a l'anglès com The White Plague ('La pesta blanca'), que incideix en la ceguesa de la societat i sobretot dels governants davant la xacra de la guerra, l'autèntica epidèmia. Amb el recurs d'una malaltia semblant a la lepra, però incurable (i, per tant, amb el rerefons de l'estigmatització ancestral dels leprosos), l'autor presenta el terror d'una societat que es troba immersa en la guerra, però on un investigador (de nom Galen, el model de metge grec per excel·lència) en troba una cura definitiva, que assaja

¹⁰ Una obra molt interessant sobre els efectes de la pesta en la societat i com desencadena situacions extremes d'inso-lidaritat i alienament, vista des del prisma de l'absurd i per tant terriblement incisiva, és *Jeux de massacre*, d'Eugène IONESCO, poc coneguda a casa nostra.

¹¹ Si no s'indica el contrari, totes les traduccions són de l'autora de l'article.

¹² L'amor com a antídoto contra les dictadures i el totalitarisme, la llibertat individual i la relació humana amorosa com a revolta, és el que emprèn el protagonista d'una altra gran obra contra els totalitarismes, *1984*, de George ORWELL, escrita el mateix any que *État de Siège*.

amb èxit sobre les capes més desfavorides de la societat. El preu que demana per fer arribar la cura als rics és el compromís signat per la pau a tots els països. No cal dir que ningú no ho accepta. Més enllà de l'anècdota de l'argument, es posa en evidència que l'autèntica epidèmia és la guerra i la voluntat de poder.

Periodista: Què us fa pensar que us escoltaran?

Galen: Ho faran. Ho han de fer, o tots seran liquidats per la Plaga Blanca. Digueu-los que tinc el remei, i que no el revelaré fins que em prometin que aturaran les mortaldats. Ningú més no coneix la meua medicina. Pregunteu a qualsevol de per aquí. Digueu als governants del món que es desintegraran vius, com els pacients d'aquesta clínica. Digueu-los el que passarà a tot el món.

Segon periodista: Els deixareu morir de qualsevol manera?

Galen: Els deixareu ser assassinats per mines i gas nerviosos i esperareu que els metges els salvin? Si sabéssiu quant d'esforç costa salvar un sol infant d'una leucèmia... Cada dia lluitem contra malalties cardíaques, cataractes, osteomielitis, càncer... Ara volen que lluitem en una altra guerra! No soc un soldat, soc un metge, que lluita per la vida humana.

La por torna a ser la gran malaltia, la capacitat de domini d'una societat, igual com en Camus l'absència de por era la clau de la llibertat.¹³

Krug: Sí, la Plaga Blanca, i por. Jesús, prou que conec aquesta por. Si es pogués governar la gent mitjançant la por, no caldria la guerra.¹⁴

Perquè en realitat es tracta del domini del món, de l'imperi únic, per a l'autor, el nazisme dels anys trenta, però identificable amb tots els totalitarismes i sobretot amb tots els conflictes bèl·lics. El final és pessimista i desesperant, perquè és la mateixa societat qui mata el científic que té la cura, per desconfiança, abans que aquest el pugui fer arribar als polítics que finalment han accedit a les condicions. La malaltia continuarà, igual com la guerra i la insolidaritat, que són les autèntiques epidèmies que, segons l'autor, ningú no està disposat a guarir. Encara que ja té uns quants anys, l'obra s'ha representat sovint i ha adquirit una malaurada actualitat.

Perquè la constatació última és que hi ha una epidèmia que assola la societat i que no sembla tenir remei, i és la guerra. És curiós que, als inicis de la COVID-19, el vocabulari emprat pels estats occidentals, pels mitjans de comunicació i en general pel poble era sobretot un vocabulari bèl·lic, que ja ha entrat en l'expressió quotidiana: lluitar, combatre, guanyar, vèncer, la batalla contra la malaltia, la victòria, etc. La guerra esdevingué una metàfora de la pandèmia, i fins i tot en alguns mitjans semblava que es comparava la situació del confinament amb la situació de les guerres europees i de la postguerra, quan a la pràctica no hi havia res que permetés comparar-les. Les generacions més joves a Europa, que no han viscut mai una situació difícil, es veien davant un discurs que els remetia a l'experiència bèl·lica dels seus progenitors. Sobretot als Estats Units (però no exclusivament), s'originà un llenguatge metafòric en què les imatges de la guerra reflectien el mal que amenaçava la societat, personificat en un enemic culpable, que en el cas americà s'identificava amb els xinesos, com en èpoques anteriors s'havia identificat (a Europa i arreu) amb els jueus. La solució era per la via de les armes i la lluita,

¹³ El tema de la por com a epidèmia apareix també en una obra pràcticament desconeguda a Occident, *Vardianós ta spórka* ('El guardià dels empestats'), publicada el 1893, d'Alexandros PAPADIAMANDIS: «Suspició, desconfiança i egoisme, que arribaven fins a la inhumanitat, regnaven arreu. Tot això romania al fons, i la por al còlera surava a la superfície. Hom diria que el còlera només era una excusa i que l'explotació de la gent era la veritat. El dimoni de la por havia trobat set dimonis més malvats que ell i s'havia apoderat de l'esperit de la gent».

¹⁴ La traducció és feta a partir de la versió anglesa de l'obra.

potser no reals, però el virus (que revestia una perillosa equivalència amb la Xina) s'havia de vèncer lluitant.¹⁵ La imatge de la guerra fractura la societat, divideix altre cop entre el nosaltres i ells, amb la dificultat d'establir les fronteres (que no són forçosament sans i malalts) i sobretot amb l'acceptació inconscient de l'hostilitat envers l'altre. La metàfora bèl·lica per parlar de la COVID-19 no és adequada, però a poc a poc s'obrí també camí a Europa, encara que potser amb menys virulència, i acabà confonent les generacions que no han viscut mai una guerra, alhora que donava carta de legitimitat al vocabulari bèl·lic. La guerra contra el virus no solament era acceptable, sinó que era recomanable. És cert que el nostre llenguatge quotidià és ple d'expressions tretes del vocabulari bèl·lic, sobretot en el discurs polític, però tot el discurs contra la pandèmia s'articulà com si fos una guerra, fins i tot amb iconografia pertanyent al bàndol aliat de la Segona Guerra Mundial. De ciutadans hem passat a soldats, en què prima l'obediència més que la política compartida, i l'objectiu de la victòria més que la solidaritat.¹⁶ Malauradament, al cap de poc de temps de vèncer –amb baixes– la presumpta guerra de la pandèmia, Europa i el món occidental han assistit a l'eclosió de dues guerres autèntiques molt a prop del seu territori, primer la d'Ucraïna i fa poc l'accentuació del conflicte a la franja de Gaza. Ara la imatge s'ha girat del revés: l'autèntica pandèmia és la guerra, la societat està malalta i no per un virus, sinó per la seva pròpia condició humana, contra la qual sembla que no hi ha vacuna. La por s'ha tornat a instal·lar com a mecanisme de control, fa poc sobre el virus, ara sobre la guerra.¹⁷ L'obra de Čapek, igual com la de Camus, continua molt vigents.

Després d'un cert temps que ha permès prendre distància sobre la pandèmia, les perspectives no són gaire afalagadores. En paraules d'uns intel·lectuals americans, la societat està col·lectivament desorientada.¹⁸ Semblava que es controlava el curs de la història i sobretot de la ciència, i que les grans amenaces només eren paraules. La pandèmia ha posat sobre la taula la urgència del canvi climàtic i també de les situacions de desigualtat, però l'any 2022 ha vist aparèixer més guerres i més properes a Europa i des de fa pocs anys s'observa a tot arreu un creixement preocupant dels partits d'extrema dreta que neguen el canvi climàtic, justifiquen la desigualtat i avalen les guerres. És cert que la pandèmia va fer sorgir reflexions sobre el futur i també moviments de solidaritat, però l'eficàcia és incerta. Com més desigualtat, més risc de desastre. Si no es redueix la desigualtat, la pobresa i l'exclusió de part de la població, el risc augmentarà per a tots els afectats. La COVID-19 no ha estat només la malaltia d'un virus, sinó la conseqüència d'unes situacions preexistents i d'unes polítiques mundials basades en el conflicte i la desigualtat.¹⁹ Hi ha vacunes per als virus, però la solució de la gran pandèmia només pot ser treballar per la pau i la igualtat.

¹⁵ Vegeu també THRONVEIT, Trygve i Boyte, Harry C. «War is a Poor Metaphor for This Pandemic», *Yes! Solutions Journalism*, 24 maig 2020, accés obert.

¹⁶ Són els termes que fa servir Costanza MUSU a *The Conversation*, «War metaphors used for Covid-19 are compelling but also dangerous», 8 abril 2020 <https://theconversation.com/war-metaphors-used-for-covid-19-are-compelling-but-also-dangerous-135406>. Data de consulta: 15 de novembre de 2023.

¹⁷ En ocasió de la guerra d'Ucraïna, un estudiant de vint anys, intel·lectualment molt brillant, em confessava el pànic que sentia envers un atac nuclear, que li causava autèntica angoixa. No és un cas aïllat.

¹⁸ Cf. MEANS, Alexander J; Slater, Graham B., «Collective disorientation in the pandemic conjuncture», *Cultural Studies*, 2021, n. 35, pp. 514-522.

¹⁹ És el que manifesta l'editorial del número 52 de la revista *International Journal of Disaster Risk Reduction*, <https://www.sciencedirect.com/journal/international-journal-of-disaster-risk-reduction/vol/52/suppl/C>. Data de consulta: 15 novembre 2023.

BIBLIOGRAFIA

ALCÁNTARA-AYALA, Irasema; BURTON, Ian; LAVELL, Allan; MANSILLA, Elizabeth; MASKREY, Andrew; OLIVER-SMITH, Anthony; Fernando RAMÍREZ-GÓMEZ, Fernando, «Editorial: Root causes and policy dilemmas of the Covid-19 pandemic global disaster», *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 2021, n. 52. Accés obert.

ALCANYÍS, Lluís, *Regiment preservatiu i curatiu de la pestilència*, 1490, edició crítica de Joan Arrizabalaga. Barcelona: Barcino, 2008.

AGRAMONT, Jacme d', *Regiment de preservació de pestilència*, 1348, edició crítica de Joan Veny, Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1998.

CALVENTE, Lisa B.Y., «Racism is a public health crisis! Black Power in the Covid-19 pandemic», *Cultural Studies*, 2021, n. 35 (2-3), pp. 266-278.

CAMPS GASET, Montserrat (ed.), *Literatura i pandèmia*, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2021.

CAMUS, Albert, *La Peste*, París: Gallimard, 1947.

ČAPEK, Karel, *Bílá Nemoc*, Praga: Fr. Borový, 1937 (trad. anglesa de Peter Majer i Cathy Porter, ČAPEK, Karel, *Four Plays [The White Plague]*, Londres-Nova York : Bloomsbury, 1999).

-- *État de siège, a Théâtre, récits, nouvelles*, La Pléiade, París: Gallimard, 1962.

CHATEAUBRIAND, François-René de, *Mémoires d'outre tombe*, París: Penaud, 1849-1850.

HEINE, Heinrich, *Französische Zustände*, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1833.

IONESCO, Eugène, *Jeux de massacre*, a Eugène Ionesco, *Théâtre complet*, ed. Emmanuel JACQUART, La Pléiade, París: Gallimard 1981 i 1991² (textos inèdits).

KAZANTZAKI, Galatia (amb el pseudònim de Petrulas Psiloriti), *I àrrosti politia*, Alexandria: Neas Zoís, 1914.

KUSHNER, Tony, *Angels in America. A gay fantasia on national themes*, Nova York: Theatre Communications Group, 1992 (trad. catalana de Betty Alsina, *Àngels a Amèrica*, Barcelona: Llibres de l'Índex, 1997).

MALLAPRAGADA, Madhavi, «Asian American as racial contagion», *Cultural Studies*, 2021, n. ° 35, pp. 279-290.

MANZONI, Alessandro, *I promesi sposi*, ed. de Angelo Marchese, Milà: Mondadori, 1985.

--, *Storia della colonna infame*, Milà: Einaudi 1993.

MEANS, Alexander J.; SLATER, Graham B., «Collective disorientation in the pandemic conjuncture», *Cultural Studies*, 2021, n. 35, pp. 514-522.

MUSU, Constanza, «War metaphors used for Covid-19 are compelling but also dangerous», *The Conversation*, 2020. En línia: <https://theconversation.com/war-metaphors-used-for-covid-19-are-compelling-but-also-dangerous-135406>

PAPADIAMANDIS, Aléxandros, *Vardianós sta Spórka ke álla diigímata*, Atenes: Nefeli, 1990.

SALADRIGAS, Robert, *La mar no està mai sola*, Barcelona: Columna/Proa, 1996.

SIGUAN, Marisa, «Literatura, enfermedad y tiempo secuestrado. Thomas Mann y La montaña mágica», a Vilar, L; Siguan, M.; Alsina, C. (ed.), *Esriptures de pandèmia*, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2021.

SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, Sao Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SONTAG, Susan, *Illness as Metaphor*, Nova York: Farrar, Staus and Giroux, 1978 (traduït al català per David Cuscó, *La malaltia com a metàfora*, juntament amb un altre assaig, *La sida i les seves metàfores*, Barcelona: Arcàdia 2023).

THRONTVEIT, Trygve & Boyte, Harry C. «War is a Poor Metaphor for This Pandemic», *Yes! Solutions Journalism*, 24 maig 2020, accés obert.

DE VILLENA, Luis Antonio, *Malditos*, Barcelona: Ediciones B, 2010.

ZOU, Sheng, «Mistranslation as disinformation: Covid-19, global imaginaries, and self-serving cosmopolitanism», *Cultural Studies*, 2021, n. 35, pp. 523-533.

LE MYSTÈRE D'ISRAËL

Patrice Chocholski
directeuricm@icm13.com
Institut Catholique de la Méditerranée

Marie-Laure Durand
directeuricm@icm13.com
Institut Catholique de la Méditerranée

RÉSUMÉ: Cet article explore le concept complexe du "Mystère d'Israël" à travers une analyse approfondie de la relation entre l'Église et le Judaïsme. Les auteurs examinent les implications théologiques et historiques de ce mystère, remettant en question les notions établies et proposant une réorientation théologique qui reconnaît pleinement la place d'Israël dans le plan de Dieu. En mettant l'accent sur la nécessité d'un dialogue authentique et respectueux entre l'Église et le peuple juif, cet article offre des pistes de réflexion stimulantes pour repenser la foi chrétienne dans son ensemble.

MOTS-CLÉS: Mystère d'Israël, Relation Église-Judaïsme, Théologie de la substitution, Dialogue entre Dieu et Israël, Cadre théologique, Incarnation et identité juive de Jésus, Universel et particulier dans la foi chrétienne, Révélation dans l'histoire juive, Coexistence de l'Église et d'Israël dans le plan divin.

Le groupe intitulé « le mystère d'Israël » est composé de chercheurs, théologiens et historiens venant de différents pays. Nos échanges se font par zoom. Afin de vous présenter au mieux l'objet de notre recherche, nous allons faire l'histoire de nos découvertes et de nos impasses. Ce compte-rendu n'engage que ses deux auteurs.

Le point de départ de cette recherche sur le « mystère d'Israël¹ » est une réflexion menée en duo avec Emmanuelle Main, docteure en histoire juive². Dans ce travail, nous étions parties du dernier document en date de la commission pour les relations religieuses avec le judaïsme, publié en 2015, intitulé « Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables ». Ce document est une bonne synthèse de toutes les avancées faites par le magistère de l'Église catholique depuis le paragraphe 4 de *Nostra Aetate*. Pourtant, nous faisons le constat de formules approximatives dans l'emploi du vocabulaire utilisé ainsi que de prismes réducteurs dans l'approche de la question. Loin d'être de simples détails, ces dissonances nous ont semblé être des indices d'erreurs de pensée.

¹ Le terme *Israël* renvoie ici exclusivement au peuple juif.

² La réflexion que nous avons menée a été publiée dans *CDD* n°58, « Le mystère d'Israël ? Pistes de recherches », p.171-213.

1. DONNONS-EN ICI QUELQUES EXEMPLES:

- l'incapacité à donner une place claire au peuple juif dans son rapport à l'Église. Il est alternativement décrit comme frère, frère aîné, frère préféré, père dans la foi.

- la difficulté de faire du peuple juif l'interlocuteur véritable de l'Église et à lui préférer le judaïsme sachant pourtant qu'il n'y a pas de judaïsme sans peuple juif. Cette bizarrerie se retrouve également dans le nom de la commission qui est au Vatican, chargée de ces questions qui s'intitule « Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme », comme s'il s'agissait de cantonner les relations à la seule religion et dans un seul cadre religieux.- la disparition totale de l'anthropologie biblique et de sa distinction fondatrice entre Juifs et non Juifs qui structure pourtant le Premier Testament et les problématiques du Nouveau.

- le fait de concevoir la permanence du peuple d'Israël comme accidentelle.

- le fait d'aborder la place et le rôle du peuple juif avec un prisme utilitaire et de ne les penser qu'en fonction de ce qu'ils peuvent apporter à la compréhension de l'Église.

- Enfin, le constat que, malgré les déplacements significatifs opérés depuis *Nostra Aetate*, la recherche sur la question ne progresse plus, comme si nous avions atteint une sorte de plafond de verre de la recherche.

Tout cela nous semblait relever d'un problème plus structurel. Nous avons alors émis l'hypothèse que c'était le paradigme dans lequel nous pensions la relation au peuple d'Israël qui ne convenait plus. En effet, la relation avec le peuple juif a rapidement été pensée sur fond de théologie de la substitution, théorie selon laquelle l'Église prenait la place du peuple juif dans le dessein de Dieu, Israël étant désormais un peuple maudit, rejeté par Dieu. Pendant de longs siècles, c'est dans ce paradigme que les relations entre l'Église et le peuple juif ont été élaborées.

Tout le travail entrepris par le magistère depuis Vatican II a été de rendre invalide la théologie de la substitution et de nettoyer toute les traces explicites qui pouvaient demeurer au sein de la théologie chrétienne. Notre hypothèse est que cette entreprise a atteint ses limites. Tout se passe comme si nous étions allés jusqu'au bout de ce qu'il était possible d'entreprendre à l'intérieur du paradigme, du cadre dans lequel nous avons pensé la place du peuple juif en théologie.

2. LE RÉFÉRENTIEL QUI A ÉTÉ LE NÔTRE JUSQU'À AUJOURD'HUI

Pour bien repérer les enjeux, il nous faut dire quelques mots sur ce qui a caractérisé le référentiel dans lequel notre rapport à Israël s'est construit. Nous allons tenter ici de le faire en le croisant avec une autre recherche menée par l'ISTR, celle sur le dialogue du salut. Pour le dire de façon synthétique, l'ancien référentiel s'est construit en niant la permanence du dialogue entre Dieu et Israël. La théologie traditionnelle a rapidement positionné l'Église comme seule interlocutrice du dialogue avec Dieu. En prenant la place d'Israël, l'Église s'est comprise de

telle sorte qu'elle seule pouvait légitimement rentrer dans un dialogue avec Dieu, qu'elle seule possédait les clés de sa révélation au monde.

Sur ce dialogue entre Dieu et Israël, la position de l'Église a été double.

D'un côté, elle a reconnu qu'avant Jésus ce dialogue a existé et a porté du fruit. L'Église a hérité de la Bible. Or, ce corpus est le dépositaire de ce qui s'est joué dans le dialogue entre Dieu et ce peuple, dialogue qui se construit dans l'interprétation : dialogue à travers des événements historiques, des révélations directes, des « conversations » entre Dieu et les membres du peuple juif.

D'un autre côté, après Jésus, tout en faisant siennes ces modalités de la relation à Dieu, l'Église a nié la légitimité d'Israël à demeurer un partenaire d'un dialogue avec Dieu. Israël n'ayant pas reconnu Jésus comme son messie, l'Église a décrété que ce dialogue avait cessé pour faire place à un dialogue exclusif de l'Église avec Dieu.

Autour de cette décision non magistérielle mais réelle, plusieurs constats s'imposent :

- L'Église s'est immiscée dans un dialogue qui n'était pas le sien.
- Elle a pris la parole pour Dieu et à sa place. D'une certaine manière, elle s'est mise à dire quel était le dialogue possible de Dieu avec Israël et en fonction de quels critères.
- Elle a disqualifié Israël comme partenaire d'un dialogue qui lui échappait.

3. ISRAËL, COMME INTERLOCUTEUR

Le changement de référentiel sur lequel nous travaillons consiste à redonner une place à ce dialogue entre Dieu et Israël, à relégitimer Israël comme partenaire d'un dialogue avec Dieu, dialogue qui, d'une certaine manière, impacte le dialogue entre l'Église et Dieu. Cela suppose désormais notamment de s'intéresser au peuple juif, à son histoire, à ce qu'il en dit car il n'y a pas de dialogue sans interlocuteur. Relégitimer ce dialogue passe par une reconnaissance d'Israël comme interlocuteur vivant et actuel de ce dialogue avec Dieu. Il s'agit de considérer que le peuple d'Israël est institué par Dieu. Que c'est à l'initiative de Dieu qu'un dialogue s'établit et qu'Israël vit de ce dialogue avec Dieu, au sens où c'est lui qui lui donne son existence, le mystère étant ce que Dieu réalise à travers ce dialogue. Dans cette optique, Israël est signe du salut de Dieu donné au monde.

Repérer les conséquences de cette négation du dialogue entre Dieu et Israël n'est pas une tâche aisée. Il n'est pas simple de se rendre compte des paradigmes dans lesquels on pense, tant ils ont formaté les concepts, les places, les rôles, la mission même des protagonistes. S'en dégager demande un tel recul, une telle réflexivité que cette première étape du travail n'est certainement pas achevée. Elle n'en est peut-être même qu'à ses débuts. Elle consistera encore à repérer les distorsions que nous tenons pour exactes et ainsi à gagner en clarté sur les

conditionnements que nous portons. Mais nous travaillons également à un second chantier qui consiste à repérer les arrêtes d'un nouveau référentiel qui tienne compte du dialogue toujours actuel entre Dieu et le peuple d'Israël.

4. POUR CELA, QUELQUES CONVICTIONS:

1/ Il nous faut designer une nouvelle architecture. Il n'est pas possible de réparer l'ancienne. Redonner sa place à Israël dans une architecture de laquelle il a été enlevé avant même la formulation dogmatique de la foi chrétienne est une opération impossible. Il n'y a plus de place pour Israël dans la cartographie théologique que nous avons élaborée. Tout le système que nous connaissons et avec lequel nous sommes familiers a été pensé en tenant compte de la disparition d'Israël du paysage de la révélation.

L'impact de cette disparition a des conséquences majeures. Ce simple constat nous permet d'affirmer que toute réflexion qui se veut ecclésiocentrique, c'est-à-dire qui prend l'Église comme centre, ne tient pas compte de la vocation propre d'Israël. De même, que toute réflexion qui fait du seul Christ le cœur de la foi chrétienne, sans le relier au Père, à l'Esprit Saint ou à l'histoire qui le précède, est impossible en tenant compte du mystère d'Israël. Car ces deux dérives ne sont possibles qu'à la condition de dénier au peuple juif le statut de partenaire et à ne le considérer que comme une archéologie. C'est donc tout un système de renvoi (du Fils vers le Père, de l'Église pour le Royaume, de la Parole par Israël...) qui est au cœur de la théologie chrétienne et qui s'est retrouvée abîmée par la théologie de la substitution.

2/ Très vite, il nous est apparu que si l'ancien paradigme devait être abandonné, ce n'était pas seulement pour redonner sa place au peuple juif mais pour permettre à la théologie chrétienne de mieux rendre compte des données de la foi chrétienne elle-même. Notre but est de rajouter de la clarté et de la cohérence et non pas de modifier le contenu de la foi. Il s'agit en mettant Israël à la place qui lui revient de mieux recevoir le Christ. Nous ne pensons pas que c'est en niant la singularité d'Israël que nous arriverons à rendre compte de l'universalité du salut qui se joue en Jésus.

3/ Nous l'avons dit, la nouvelle architecture doit rendre toute sa place au peuple d'Israël. Nous pensons que, pour ce faire, il faut sortir de la modalité concurrentielle dans laquelle il nous est si facile de penser les choses, modalité qui pourrait simplement se formuler ainsi : « Si on a raison, les Juifs ont tort ; si on a tort, ils ont raison. » Il s'agit de ne pas opposer Dieu à Dieu. Si Dieu a fait le choix d'Israël, ne pas tenir compte de ce choix équivaut à aller contre la volonté divine. Être contre l'élection d'Israël, c'est être contre Dieu. La nouvelle architecture, le référentiel que nous cherchons à construire devrait permettre de confesser le Christ sans condamner Israël et ainsi, de croire en Jésus le Christ sans pour autant être contre le peuple juif. C'est à cette condition que l'Église pourra sortir de la rivalité envers lui et rentrer dans une collaboration véritable.

Le sujet est complexe car il s'agit d'un véritable déplacement de centre de gravité. Le penser suppose d'arriver à se dégager. Toute la difficulté est dès lors d'arriver à désobéir non pas aux données de la foi chrétienne mais à la distorsion de ces données générée par la théologie

de la substitution et ses conséquences. Si c'est "en espérance" que l'Église est catholique³, alors la catholicité de l'Église sera toujours déficiente sans Israël. La théologie peut-elle être vraiment catholique, sans prendre sérieusement en compte la vocation propre d'Israël?

5. QUELQUES PISTES OU APERÇUS CONCRETS DE NOS QUESTIONNEMENTS

Nous pouvons, pour conclure cette brève présentation, donner un aperçu plus concret des questions rencontrées. Certaines concernent la foi chrétienne comme :

- En quoi peut-on dire que l'incarnation du Verbe de Dieu en Jésus s'est produite parce qu'il était Juif ?

- En quoi confesser que le Dieu de Jésus est le Dieu d'Israël pourrait-il remettre en question l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus ?

- En Christ, est-ce que les Gentils ont part à l'élection d'Israël ? Si c'est le cas, où se joue la discontinuité en Christ confessée par l'Église ?

- A quelles conditions l'abandon de la théologie de la substitution rend possible la création d'un nouveau paradigme qui n'abandonne pas l'essentiel de la foi chrétienne ?

- Comment l'Église peut-elle rendre compte du fait qu'elle se trouve à l'articulation des Juifs et des Gentils, le fait qu'elle a une part juive en elle-même et qu'elle est appelée à cohabiter avec la vocation propre qu'à Israël dans le dessein de Dieu ?

- Enfin, à quels critères juger de la validité des paradigmes à construire ?

6. D'AUTRES QUESTIONS CONCERNENT SPÉCIFIQUEMENT ISRAËL:

Requalifier Israël comme interlocuteur d'un dialogue avec Dieu, c'est comprendre ce qui s'y passe et comment il se vit. Un dialogue ayant toujours lieu dans un contexte et des événements particuliers, nous cherchons à comprendre la place que joue l'histoire dans ce dialogue. Dans la Bible, l'histoire est le lieu de la mise en œuvre de ce dialogue. L'histoire de ce peuple continue-t-elle à être, aujourd'hui encore, un lieu de révélation de Dieu ? Si c'est le cas, quels sont les critères pour se saisir de ce lieu de révélation ? Cela concerne-t-il tout le peuple juif ou seulement une partie ? Le sujet nous pousse à creuser le fait que le dialogue n'est jamais indépendant de données concrètes, d'une inscription dans un contexte, d'une insertion dans des événements qui en font le dialogue qu'il est.

³ Cf. J. M. Aveline, la mission de l'Église et le dialogue interreligieux in *Bonjour Marseille*, Publications Chemins de Dialogue, 2019, p. 207-245.

DIVERGENT STORIES? NARRATING ANCIENT AND CURRENT REACTIONS TO PANDEMICS

Sergi Grau
s.grau@ub.edu
Universitat de Barcelona – Institut Català d'Arqueologia Clàssica

ABSTRACT: Although this recent COVID virus is new, it is well known that this pandemic, in its medical characteristics, in its impact on the population and even in its social and economic repercussions, is nothing new. There is a long tradition of previous pandemics that have affected Western culture and have left literary footprints over the centuries. Pandemics generally share common features: the description of the symptoms, the response of the authorities, even the lockdown of the population, are recurring, and help us to see the current situation with some perspective.

However, despite the similarities in the way illness has been metaphorized over the centuries, the divergences are particularly striking: while in ancient and medieval literary accounts illness is seen, in a metaphorical reading, as a moral, social and natural disorder as a whole, and the reaction of the majority of society is always a moral upheaval that leads to the loss of religious and ethical values, in current accounts, the media narrative emphasises shared feelings, popular gestures, and hopeful mimetism that have occurred all over the world. As a result, our civic values and religious belief systems, far from weakening, have been even strengthened.

In order to clearly delineate an area for analysis, I will mainly focus on the social reactions to the pandemics described by Thucydides (5th century BC) and by Procopius of Caesarea (6th century AD) and contrast them with social reactions during the current pandemic, especially through media narratives such as news reports and political slogans. I will try to establish the devices in constructing of a story about the pandemic in each cultural context, and to illustrate how the ancient metaphors can be used to better understand the collective story of the current pandemic.

KEYWORDS: Literature about pandemics; Thucydides; Procopius of Caesarea; John of Ephesus; construction of a common story; metaphorizing illness

1. NARRATING ANCIENT PLAGUES

Without any doubt, the most vivid description of the effects of an epidemic, which became the model for all subsequent accounts, is the one recounted by Thucydides in the second book of his *History of the Peloponnesian War*. The plague of Athens occurred between 430 and 426 BC, in the middle of the Peloponnesian War, plausibly due to the unsanitary conditions of the city, as a result of the accumulation of people who had taken refuge from the countryside, seeking the protection of the walls. The dead numbered in the thousands, including Pericles himself, who at that time led the city. Without his leadership, and depleted morally and in number of troops by the epidemic, Athens declined until losing the war (Martínez, 2017). The narrative of Thucydides, as it has been often noted, has various reasons that make it particularly estimable. Firstly, the author is a direct witness of the events and even declares that he had himself suffered the epidemic. But above all, in his conception of history as a merely natural process, explicable without the intervention of the gods, he describes the plague and its ravages in human terms, without appealing to divine anger as the cause, as was customary not only in the *Iliad*, but also in Herodotus.

According to Thucydides (II 48, 1), the plague originated in Ethiopia, and its initial symptoms included headaches, conjunctivitis, a rash which covered the body, and fever. The victims then coughed up blood, had pustules and ulcers on the body, suffered from insomnia and extreme thirst, and from extremely painful stomach cramping, followed by vomiting and «ineffectual retching», and they usually died «on the seventh or eighth day to the internal inflammation». If they survive this initial attack of the disease, they died by severe diarrhoea, and many escaped with the loss of the fingers and the toes, some too with that of their eyes; others again were seized with an entire loss of memory (II 49). Fortunately, the infection provided immunity: few caught the disease twice, or, at least, the second attack was never fatal (II 51). The disease has traditionally been considered an outbreak of the bubonic plague, but scholars had advanced many alternative explanations, including typhus, smallpox, measles, and toxic shock syndrome (Papagrigrakis, Yapijakis & Synodinos, 2008). Based upon descriptive similarities, Ebola or a related viral haemorrhagic fever has also been considered (Olson, Hames, Benenson & Genovese, 1996, pp. 155-156), but we must admit that the exact nature of the Athenian plague is very difficult to know.

Thucydides masterfully explores the effects that the plague had on the spirits of the Athenians, presenting the desolation, moral subversion and the absolute loss of horizon that shook the population (II 53):

Men now coolly ventured on what they had formerly done in a corner, and not just as they pleased, seeing the rapid transitions produced by persons in prosperity suddenly dying and those who before had nothing succeeding to their property. So they resolved to spend quickly and enjoy themselves, regarding their lives and riches as alike things of a day. Perseverance in what men called honor was popular with none, it was so uncertain whether they would be spared to attain the object; but it was settled that present enjoyment, and all that contributed to it, was both honorable and useful. Fear of gods or law of man there was none to restrain them. As for the first, they judged it to be just the same whether they worshipped them or not, as they saw all alike perishing; and for the last, no one expected to live to be brought to trial for his offences, but each felt that a far severer sentence had been already passed upon them all and hung ever over their heads, and before this fell it was only reasonable to enjoy life a little. (Trans. Richard Crawley)

One of the most terrible consequences was the upheaval of the customary funerary rites, to extremes that clearly border on impiety, from the perspective of ancient beliefs (II 52, 2-4):

The bodies of dying men lay one upon another, and half-dead creatures reeled about the streets and gathered round all the fountains in their longing for water. The sacred places also in which they had quartered themselves were full of corpses of persons that had died there, just as they were; for as the disaster passed all bounds, men, not knowing what was to become of them, became utterly careless of everything, whether sacred or profane. All the burial rites before in use were entirely upset, and they buried the bodies as best they could. Many from want of the proper appliances, through so many of their friends having died already, had recourse to the most shameless sepultures: sometimes getting the start of those who had raised a pile, they threw their own dead body upon the stranger's pyre and ignited it; sometimes they tossed the corpse which they were carrying on the top of another that was burning, and so went off. (Trans. Richard Crawley)

Even worse, because of the fear of contracting the disease, after having verified that doctors and those who cared for the sick were quickly infected, those who fell ill were condemned to die alone, since no one dared to risk taking care of them (II 51, 5). And, nonetheless, the situation shakes the very foundations of religiosity and belief in the gods (II 47, 4):

Supplications in the temples, divinations, and so forth were found equally futile, till the overwhelming nature of the disaster at last put a stop to them altogether. (Trans. Richard Crawley)

The plague is seen, in a metaphorical reading, as a moral, social and natural disorder as a whole. Later, already in the first century BC, Lucretius took advantage of the crude description by Thucydides to argue in favour of the Epicurean doctrine regarding the rationality of the world, explainable by physical laws, without the need to resort to the gods. In this eloquent way he concludes the entire book with the description of the plague (*De rerum natura* VI, 1272-1286):

All holy temples, too, of deities
Had Death becrammed with the carcasses;
And stood each fane of the Celestial Ones
Laden with stark cadavers everywhere-
Places which warders of the shrines had crowded
With many a guest. For now no longer men
Did mightily esteem the old Divine,
The worship of the gods: the woe at hand
Did over-master. Nor in the city then
Remained those rites of sepulture, with which
That pious folk had evermore been wont
To buried be. For it was wildered all
In wild alarms, and each and every one
With sullen sorrow would bury his own dead,
As present shift allowed. And sudden stress
And poverty to many an awful act
Impelled; and with a monstrous screaming they
Would, on the frames of alien funeral pyres,
Place their own kin, and thrust the torch beneath

Oft brawling with much bloodshed round about
Rather than quit dead bodies loved in life. (Trans. William Ellery Leonard)

Another important plague occurred during the reign of Marcus Aurelius (161-180 AD), known as the Antonine plague, which is described by the famous physician Galen in his treatise *Therapeutikon*, known in Latin as *Methodus Medendi* (*Method of Treatment*). He described the symptoms as fever, diarrhoea, and pharyngitis, followed by a skin eruption, sometimes dry and sometimes pustular, that appeared on the ninth day of the illness, which scholars have generally diagnosed as smallpox, and which caused a great crisis in the Empire (Bruun, 2007). Galen, very attentive to the symptoms of the plague, tells us nothing, however, that could help to know the social reaction to the mass mortality, so it contributes little to what interests us here, which is the account of the moral impact of a pandemic.

In all these cases, we are dealing with the reactions of a majority and officially pagan society. Things change with the so-called plague of Cyprian, where we witness the first testimony of the reactions of a Christian community. From 250 to 262 AD, during the outbreak, it was said that 5000 people died every day in Rome. This time, our source is saint Cyprian of Carthage, who gives the plague its name. In his treatise *On Mortality*, he briefly recounts the symptoms (*De mortalitate* 14), which coincide with a viral disease that causes a haemorrhagic fever, such as Ebola, instead of smallpox, according to a recent study by Kyle Harper (2015). Anyway, Cyprian gives a clear and forceful message of Christian approach: the plague must serve for humanity to realise that this life is a mere transit towards the definitive one, and death should not be mourned but even desired, because it frees us from the hardships of this mortal life and allows us to access the delights of eternal life in heaven (*De mortalitate* 16):

That pestilence and plague which seems horrible and deadly, searches out the righteousness of each one, and examines the minds of the human race, to see whether they who are in health tend the sick; whether relations affectionately love their kindred; whether masters pity their languishing servants; whether physicians do not forsake the beseeching patients; whether the fierce suppress their violence; whether the rapacious can quench the ever insatiable ardour of their raging avarice even by the fear of death; whether the haughty bend their neck; whether the wicked soften their boldness; whether, when their dear ones perish, the rich, even then bestow anything, and give, when they are to die without heirs. Even although this mortality conferred nothing else, it has done this benefit to Christians and to God's servants, that we begin gladly to desire martyrdom as we learn not to fear death. These are trainings for us, not deaths: they give the mind the glory of fortitude; by contempt of death, they prepare for the crown. (Trans. Christian Classics Ethereal Library)

It seems clear that the list of points for examination of conscience that Cyprian proposes in his preaching are exactly those that the faithful had to amend: they tended not the sick, the rapacious quenched not their avarice, nor did the physicians care for their patients... The popular reaction was exactly the opposite — and hence Cyprian's exhortation, of course. Indeed, Cyprian's biographer and deacon Pontius of Carthage describes in detail the general behaviour that prompted the sermon (*Vita Cypriani* 9):

Afterwards there broke out a dreadful plague, and excessive destruction of a hateful disease invaded every house in succession of the trembling populace, carrying off day by day with abrupt attack numberless people, every one from his own house. All were shuddering, fleeing, shunning the contagion, impiously exposing their own friends, as if with the exclusion of the person who was sure to die of the plague, one could exclude death itself also. There lay about the meanwhile, over the whole city, no longer bodies,

but the carcasses of many, and, by the contemplation of a lot which in their turn would be theirs, demanded the pity of the passers-by for themselves. No one regarded anything besides his cruel gains. No one trembled at the remembrance of a similar event. No one did to another what he himself wished to experience. (Trans. Ernest Wallis)

The main lines, then, of the social reaction in Antiquity were almost the same than the behaviour of people in Athens at Thucydides' time: the loss of civic and religious values during pandemic outbreaks.

2. MEDIEVAL LITERARY REACTIONS TO PANDEMIC

However, what is usually considered the first pandemic in history is the so-called Justinian plague, which also originated in Ethiopia, around 541 AD, and spread throughout the Mediterranean basin through trade routes (Little, 2006; Meier, 2016; Harper, 2017). In this case we have four main sources for the account of the pandemic: John of Ephesus, Evagrius Scholasticus, Agathias, and especially Procopius of Caesarea, who, in his work entitled *History of the Wars*, published in 550, gives the most systematic account of the symptoms and — what we are particularly interested in here — the social consequences of the disease. According to Procopius, the disease reached Constantinople, the capital, in the spring of 542 and lasted up to four months, during which time it killed up to 10,000 people every day (II, 23, 1); it then spread throughout the Empire, causing periodic deaths until the eighth century.¹ In this case, the symptoms clearly describe the first documented outbreak of bubonic plague in Europe (II, 22, 15-19).² As in the previous accounts, the result on a social level is very similar — an upheaval of morality, especially in funeral practices and in caring for the sick, because of the fear of contagion (II 23, 3-5; 12):

Now in the beginning each man attended to the burial of the dead of his own house, and these they threw even into the tombs of others, either escaping detection or using violence; but afterwards confusion and disorder everywhere became complete. For slaves remained destitute of masters, and men who in former times were very prosperous were deprived of the service of their domestics who were either sick or dead, and many houses became completely destitute of human inhabitants. For this reason, it came about that some of the notable men of the city because of the universal destitution remained unburied for many days. [...] At that time all the customary rites of burial were overlooked. For the dead were not carried out escorted by a procession in the customary manner, nor were the usual chants sung over them, but it was sufficient if one carried on his shoulders the body of one of the dead to the parts of the city which bordered on the sea and flung him down; and there the corpses would be thrown upon skiffs in a heap, to be conveyed wherever it might chance. (Trans. H. B. Dewing)

¹ Allen (1979, p. 14) cites among others the works of Agapius, Bede, Theophanes, Theophylact, and the *Vita of John the Almsgiver* by Leontius of Neapolis, which record the various outbreaks of the plagues.

² The symptoms are also described by Evagrius IV, 29, and John of Ephesus, *Historia Ecclesiastica*, frgs. 11, E-H. In 2013, researchers confirmed the earlier speculations that the plague of Justinian was due to the same bacterium, *Yersinia pestis*, responsible for the Black Death: see Harbeck et al. (2013) and Wagner et al. (2014).

As in our current pandemic, all the activities ceased (II 23, 18-19). And, likewise, a notable and generalised loss of traditional values and religiosity. In this case, the most eloquent account is that of John of Ephesus (*Historia Ecclesiastica*, frgs. 11, E-G):

It was learned that men became enraged, like dogs, became mad, attacked one another, went into the mountains and committed suicide. [...] Scarcely anyone was found to carry the dead away and throw them out like dogs. It happened that a stretcher being carried by four carriers, they fell and perished. One fell as he spoke, the other ran away; another died while eating; every man lost hope of living, and was afraid to go out, saying: «I shall perish in the middle of the house». When they were obliged to go out, the one who went out, either to accompany or to bury (the dead), wrote a tablet with these words that he hung on his arm: «I am such a one, son of such a one, and of such a neighbourhood; if I die, for God's sake, and to show his mercy and goodness, let them know at my house, and let my people come to bury me». This great city reached exhaustion and was ruined; men feared to go into the streets because of the stink of corpses and of bodies being eaten by the dogs.

Since in this way the riches of many people were left unguarded, gold, silver and other things — the pearls of the world —, gates standing open and treasures abandoned, houses full of all (kinds of) objects and everything one could desire in the world, so if it happened that somebody wished to take and gather something in order to take possession (of it), thinking that he would escape, on the very same day the sentence would come upon him. [...] The entire city then came to a standstill as if it had perished, so that its food supply stopped. There was nobody to stand and do his job, with the result that food vanished from the markets and great tribulation ensued, especially for the people prostrate with exhaustion from illnesses. Only a few were strong (enough) to bring to any bazaar anything worth one obol, but if they wished they took a dinar for it. Thus everything ceased and stopped. (Trans. Roger Pearse)

Fake news was even spread, as is usual in these cases, giving rise to bizarre scenes like this one (John of Ephesus, *Chronicle*, frgs. 11, H):

A rumour from somebody spread among those who had survived, that if they threw pitchers from the windows of their upper storeys on to the streets and they burst below, death would flee from the city. When foolish women, [out of their] minds, succumbed to this folly in one neighbourhood and threw pitchers out, the rumour spread from this quarter to another, and over the whole city, and everybody succumbed to this foolishness, so that for three days people could not show themselves on the streets since those who had escaped death (in the plague) were assiduously (occupied), alone or in groups, in their houses with chasing away death by breaking pitchers. (Trans. Roger Pearse)

In addition, to combat the effects of the pandemic, the government preferred to reduce the salaries of teachers and physicians, in order to increase the budget for public entertainment (Procopius, *Secret History* XXVI), an attitude that shows how society, threatened by constant, arbitrary and silent death preferred above all to escape and to pursue pleasures.

Procopius' account of the effects of the pandemic is clearly inspired by Thucydides, as it could not be otherwise for a writer so influenced by his training in classical authors: for this reason he has been accused by some scholars of being artificial and unrealistic.³ However, it must be said that the symptoms described are quite different, which fits as different diseases attacked Athens and Constantinople, and it

should be noted that any educated writer active in this period would have received identical rhetorical training, so this does not seem in any way to invalidate the description (Cameron, 1985, pp. 168-169; Kaldellis, 2004, pp. 210-213). Another controversial issue is the scope of the death toll that appears in his account, which is recently undergoing a thorough revision. Merle Eisenberg and Lee Mordechai (2019) argue that the mortality of the Justinian plague was far lower than previously believed, and that «it developed into a moralistic parable of the past that threatens destruction in the future [...], a useful conceptual agent to explain the end of the Roman Empire as a premodern parallel to today's climate change» (Eisenberg & Mordechai, 2020, p. 1637).

Be that as it may, it is significant that, regardless of the clear rhetorical component of the sources, all these ancient and medieval social reactions to the various pandemic episodes, display patterns which remain almost identical. On a practical level, the increase in deaths causes neglect of the sick, as well as subversion of traditional funerary customs, in a way that is markedly scandalous; on a spiritual level, traditional piety and religious belief are questioned, mainly because of the failure of prayer to prevent sickness and death. Moreover, thirdly, collective moral values are weakened, leading to practices marked by harsh individualism and by the desire to enjoy the pleasures of life while there is time.

It is a situation that immediately brings to mind the introduction of Boccaccio's *Decameron*, in the context, this time, of the Black Death that ravaged Europe in 1348. No matter how content the tone, it is evident that retiring far from the city (a kind of lockdown) to enjoy life with a group of young lovers is conceived as an escape only tolerable in a moment of relaxation of the prevailing morality. It is declared without a doubt by the Pampinea's speech, in which the surrounding moral dissolution takes on the usual tone of the texts we have analysed so far:

They are of those, as my senses too often have borne witness, who make no distinction between things honourable and their opposites, so they but answer the cravings of appetite, and, alone or in company, do daily and nightly what things soever give promise of most gratification. Nor are these secular persons alone; but such as live recluse in monasteries break their rule, and give themselves up to carnal pleasures, persuading themselves that they are permissible to them, and only forbidden to others, and, thereby thinking to escape, are become unchaste and dissolute. (Trans. James Macmullen Rigg)

As scholars have remarked, the Black Death crisis caused irreversible changes in European society, socially and economically: extreme inflation, impoverishment of rural classes, and a decline in religious belief (Courie, 1972; Nutton, 2008). Boccaccio makes a good synthesis of the resulting moral subversion, in the same introduction to the *Decameron*:

In this extremity of our city's suffering and tribulation the venerable authority of laws, human and divine, was abased and all but totally dissolved, for lack of those who should have administered and enforced them, most of whom, like the rest of the citizens, were either dead or sick, or so hard bested for servants that they were unable to execute any office; whereby every man was free to do what was right in his own eyes. (Trans. James Macmullen Rigg)

As Glending Olson (1986, pp. 164-183) pointed out, there is a link between pleasure and the plague: pleasure is a reaction to death at every doorstep — but the escape even serves a medical purpose as well, because it wards off the bad humours which make one susceptible to the plague. Once again, the main axes of the accounts of the majority social reaction to the plague follow the same

³ See specially Barker (1966, p. 76) and Evans (1996, pp. 160-161).

paradigms: abandonment of minimum moral obligations to the deceased, subversion of traditional values, loss of religious faith, extreme individualism, and every man for himself. It is the motto of a famous late medieval popular song known in multiple versions: «Eat, drink, and be merry, for tomorrow you may die».

3. A STORY FOR THE CURRENT PANDEMIC

It is maybe still too early to define what the story of this current pandemic will be, but, in clear contrast to the ancient and medieval pandemics that we have briefly analysed, it will hardly be possible to speak of a moral upheaval, nor of a loss of religious or civic values. Neither individualism has prevailed, nor have we witnessed a collective despair or an increase in the desire to enjoy the pleasures of life as if there were no tomorrow. At most, we can say that there has been a certain change in funerary customs, but these have been imposed by measures of social isolation, in no way by a process of generalised demoralisation, as we have observed in ancient and medieval pandemics.

If we want to sketch an account of the current pandemic, we must rather summarise it as follows: civic values clearly strengthened; doctors and healthcare workers served to exhaustion in care of the sick; teachers and professors continued online education; various members of the citizenry made masks or brightened life for free during the long lockdowns — like playing guitar or singing to the neighbourhood from a balcony; posters and «Get Well» cards as a «gestures of concern» (Ingraham, 2021); applauses given across the cities to healthcare and other essential workers as they got off work each night; supermarkets and other essential stores served essential workers in preference and sent the goods home free of charge to the elderly or people at high risk; messages of encouragement on sidewalks saying «Stay safe! We got this!», as well as painted stones, teddy bears with messages of support and solidarity; public displays of endurance; governmental calls for resilience; and the so-called «bread-porn», that is «pictures of homemade bread shared on social media platforms, which bears a strange resemblance, both aesthetically and substantively, to sexually explicit imagery» (Mohabeer, 2021). All this fits in what John Nguyet Erni and Ted Striphas (2021, p. 216) label as «the range of possible cultural-semantic responses to COVID», and with the concept of «the representation of shared beliefs»: messages and gestures that attempt to invoke a shared sensibility, to draw «persons together in fellowship and community» (Carey, 2009, p. 15). These are manifestations of the «structures of feeling», a term coined by Raymond Williams (1977, p. 132), chosen to emphasise a distinction from more formal concepts such as «world view» or «ideology». Precisely, according to Williams (1975, p. 47), «felt sense of the quality of life at a particular place and time» is very difficult to reconstruct; our best hope is to find the residue of a structure of feeling left behind in art and other artifacts of cultural production.

In this universe of shared feelings, a genre emerged of motivational advice literature with suggestions on how to optimise the time of isolation at home, «grounded on the assumption that the pause necessitated by coronavirus in the spring of 2020 would surely be brief, singular, and precious» (Adelman, 2021, p. 467). Experts in emotional wellness gave advice for resilience that stood in stark contrast to Ancient and Medieval songs that exhorted to «Eat, drink, and be merry, for tomorrow you may die». Furthermore, in direct contrast with the loss of religious belief that we have clearly seen in Ancient and Medieval sources, some surveys tend to confirm that faith has been strengthened during the current pandemic. I have chosen some surveys from the very peak of the pandemic outbreak:

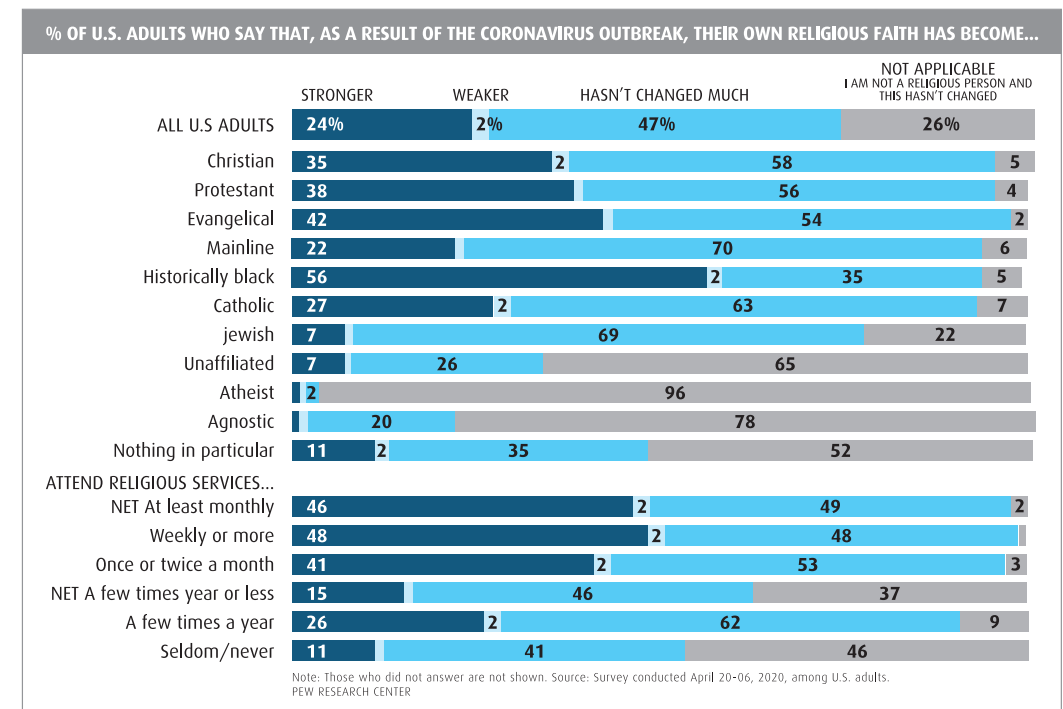


Figure 1: Americans far more likely to say coronavirus crisis has strengthened their faith rather than weakened it

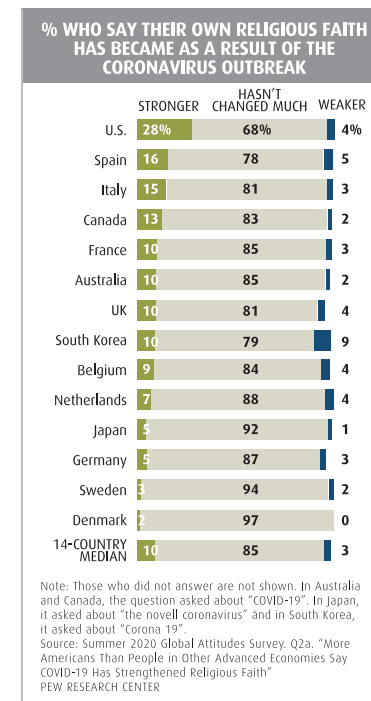


Figure 2: Majority say coronavirus has not changed their religious faith much

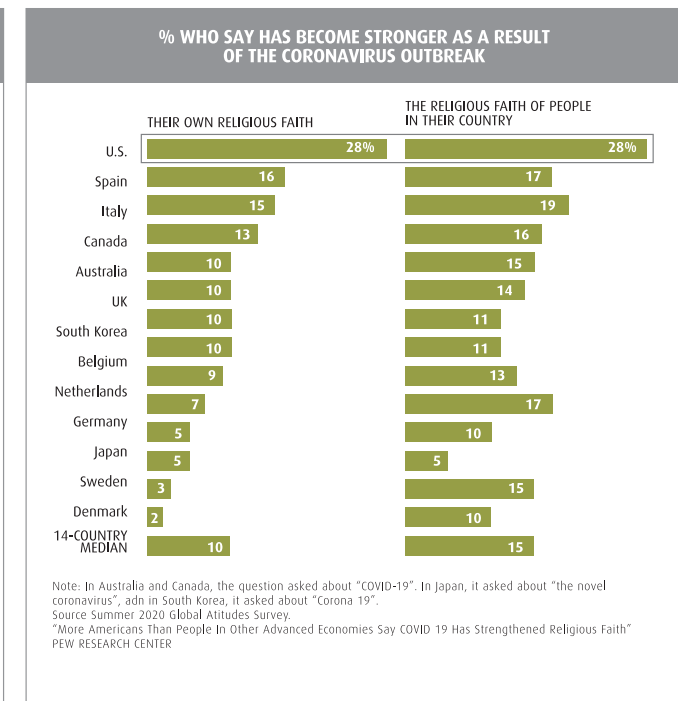


Figure 3: Americans must likely to say pandemic has made their religious faith stronger

And the same is valid for civic and moral values, which have been generally strengthened in this pandemic period, as surveys seem to show. The closest we get to contemporary subversion of customs and norms are the various samples of attacks against lockdowns that have taken place in most countries. However, these manifestations do not admit comparison with the loss of values and the subversion that ancient sources relate: rather, I think that they should be understood as signs of dissatisfaction with the management of the pandemic exercised by the authorities and governments, more or less associated with the social discontent generated by other very diverse circumstances, such as climate change, the Black Lives Matter movement, and the violence in different parts of the world, as have been suggested by various analysts (Smicker, 2021; Bratich, 2021). If there is a novel narrative element in the current pandemic, it is undoubtedly the negationism of various sectors and the refusal to obey the basic sanitary measures, particularly with regard to mask wearing (Bennett, 2021). I believe, however, that these are reactions that have a rather political aspect (especially when it is exercised by leaders, such as Donald Trump or Jair Bolsonaro). It shows, in any case, that social panic in this pandemic has been less than in the previous ones, despite the fact that the increase and arbitrariness of the deaths was not, especially at the beginning, very different. And, nonetheless, we must admit that in Western societies, the majority response to restrictions, for those who have the means, has been acceptance, with trends like plotting «revenge travel» for later in 2021, or smaller, more modest and immediate pleasures, like inflatable pools, Oreos, *365 Days*, and puppies, for instance. No sign then of the moral upheaval nor civic subversion, which we read about in Ancient and Medieval stories.

4. SOME CONCLUDING REMARKS: DIVERGENT STORIES

From these brief notes on the accounts, at different times, of the social repercussions of a pandemic, we can draw many conclusions, but I would like to briefly summarise only some of the most important ones. In first place, we might recognise the capital importance of cultivating a (shared) story when managing individual and collective emotions associated with a pandemic situation. As is the case with all human affairs, reality is perceived less in the events themselves than in the story that gives meaning to those events. In the case of a disease, as Sander L. Gilman (2010, p. 1866) points out, there are «many qualities and emotions to create an illness, not in the sense of inventing it, but in the sense of shaping our experience of it». Of course, in the current pandemic there has been a sense of social disorientation, but «the pandemic arrived at a particular moment in Western societies where the dominant myths, narratives, sensibilities, and affects that bound the neoliberal project together had largely collapsed at the level of popular legitimacy» (Means & Slater, 2021, p. 516). Therefore, the reactions oscillate between a story at the service of neoliberal capitalism, as a referent of a quasi-religious sense, and a break with the traditional parameters of reaction to pandemic situations.

An example of the first type of reaction is from the Republican Governor of Texas, Dan Patrick, who claimed that elderly and high-risk populations in the United States should be happy to suffer infection and death for the sake of the economy and for the sake of the «younger» and «fitter» populations. Patrick suggested that senior citizens and high-risk populations should gladly «take a chance on [their] survival in exchange for keeping the America that America loves for its children and grand-children», since after all «there are more important things than living» (Knodel, 2020; Madani,

2020) It is an exhortation that closely recalls the preaching of Saint Cyprian that we have quoted above, with the difference that here the transcendence is represented by the nation and the economy, the new gods of our era. Resilience is the most used word, and, as Sarah Bracke (2016) pointed out, resilience assures that the demands of capital will be met, no matter what suffering threatens to interfere: resilience leads to endurance of the situation, and an eventual (uncritical) return to the social system preceding the crisis.

The novelty, I think, is the other type of reaction: popular gestures and hopeful mimetism that have occurred all over the world. As a last example, I will present a contrast that is very significant between ancient and current accounts of the reaction to a pandemic situation. In his biography of the famous 2nd century AD guru, Apollonius of Tyana, Philostratus (writing in the 3rd Century AD) relates how Apollonius freed the city of Ephesus from an epidemic (IV, 10):

He therefore called together the Ephesians, and said: «Take courage, for I will today put a stop to the course of the disease». And with these words he led the population entire to the theatre, where the image of the Averting god has been set up. And there he saw an old mendicant artfully blinking his eyes like a blind man, and he carried a wallet and a crust of bread in it; and he was clad in rags and was very squalid of countenance. Apollonius therefore ranged the Ephesians around him and said: «Pick up as many stones as you can and hurl them at this enemy of the gods». Now the Ephesians wondered what he meant and were shocked at the idea of murdering a stranger so manifestly miserable; for he was begging and praying them to take mercy upon him. Nevertheless, Apollonius insisted and egged on the Ephesians to launch themselves on him and not let him to go. And as soon as some of them began to take shots and hit him with their stones, the beggar who had seemed to blink and be blind, gave them all a sudden glance and showed that his eyes were full of fire. The Ephesians recognised that he was a demon, and they stoned him so thoroughly that their stones were heaped into a great cairn around him. (Trans. F. C. Conybeare)

The remedy is very simple and well known in Religious Studies: that of the scapegoat, the *pharmakós* of the ancient Greek tradition, who bears the sins of the community and whose death or exile purifies them of their own evil, in this case a plague. Philostratus' description, however, is particularly interesting: the Ephesians, at first, refuse to stone a poor innocent beggar, but after Apollonius' encouraging speech, someone throws the first stone, and social mimetism supersedes any other scruple. Mimetism, we know, is the dynamism of the masses; but there are positive mimetisms, alongside the negative ones. For instance, in the current pandemic the mimetism has consisted, at the very beginning, of panic buying and stock piling of essential goods, but, in the worst contexts, the mimetism has consisted of applauding the essential workers, sending messages of hope and strengthening the ties of the community, instead of seeking and hurling stones at a scapegoat. Certainly, Trump threw his metaphorical stones at the scapegoat of China, by calling COVID «the China virus». However, Trump lost the election, partly because of pandemic mismanagement, so people seem more to be holding their governments responsible, that is, rejecting the politics of scapegoating. This should be a sign of hope in the midst of the disaster. The quality of our society's response will depend, of course, on the social changes (or not) that come afterwards. For now, it seems that ancient and current accounts of pandemic are divergent stories.

BIBLIOGRAPHY

- Adelman Rebecca A., «Enduring COVID-19, nevertheless», *Cultural Studies*, 35, 2021, pp. 462-474.
- Allen P., «The “Justinianic” Plague», *Byzantion*, 49, 1979, pp. 5-20.
- Barker John W., *Justinian and the Later Roman Empire*, Madison, Milwaukee and London: The University of Wisconsin Press, 1966.
- Bennett Jeffrey A., «Everyday life and the management of risky bodies in the COVID-19 era», *Cultural Studies*, 35, 2021, pp. 347-357.
- Bracke Sarah, «Bouncing back: vulnerability and resistance in times of resilience», in Butler Judith, Gambetti Zeynep, Sabsay Leticia (ed.), *Vulnerability and resistance*, Durham and London: Duke University Press, 2016, pp. 52-75.
- Bratich Jack, «“Give me liberty or give me Covid!”: Antilockdown protests as necropopulist downsurgency», *Cultural Studies*, 35, 2021, pp. 257-265.
- Bruun Christer, «The Antonine Plague and the “Third-Century Crisis”», in Hekster Olivier, de Kleijn Gerda, Sloomies Danielle (ed.), *Crises and the Roman Empire: Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire, Nijmegen, June 20–24, 2006*, Leiden and Boston: Brill, 2007, pp. 201-218.
- Cameron Averil, *Procopius and the Sixth Century*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.
- Carey James W., *Communication as Culture*, London: Routledge, 2009.
- Courie Leonard W., *The Black Death and Peasant’s Revolt*, New York: Wayland Publishers, 1972.
- Erni John Nguyet, Striphas Ted, «Introduction: COVID-19, the multiplier», *Cultural Studies*, 35, 2021, pp. 211-237.
- Evans J. A. S., *The Age of Justinian*, London: Routledge, 1996.
- Gilman Sander L., «Moral panic and pandemics», *Lancet*, 375, 2010, pp. 1866-1867.
- Harbeck M., Seifert L., Hänsch S., Wagner D. M., Birdsell D., Parise K.L., et al., «*Yersinia pestis* DNA from Skeletal Remains from the 6th Century AD Reveals Insights into Justinianic Plague», *PLoS Pathog*, 9 [5], 2013, e1003349.
- Harper Kyle, «Pandemics and Passages to Late Antiquity: Rethinking the Plague of c. 249-70 described by Cyprian», *Journal of Roman Archaeology*, 28, 2015, pp. 223-60.
- *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton: Princeton University Press, 2017
- Ingraham Chris, «New normals, from talk to gesture», *Cultural Studies*, 35, 2021, pp. 336-346.
- Kaldellis Anthony, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Knodel Jamie, «Texas Lt. Gov. Dan Patrick suggests he, other seniors willing to die to get economy going», *NBC News* 2020 [online].
- Little Lester K. (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541–750*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Madani Doha, «Dan Patrick on coronavirus: “more important things than living”», *NBC News* 2020 [online].
- Martínez Javier, «Political consequences of the Plague of Athens», *Graeco-Latina Brunensia*, 22 n. 1, 2017, pp. 135-146.
- Means Alexander J., Slater, Graham B., «Collective disorientation in the pandemic conjuncture», *Cultural Studies*, 35, 2021, pp. 514-522.
- Meier Mischa, «The “Justinianic Plague”: The Economic Consequences of the Pandemic in the Eastern Roman Empire and Its Cultural and Religious Effects», *Early Medieval Europe*, 24, n. 3, 2016, pp. 267-292.
- Merle Eisenberg, Mordechai Lee, «The Justinianic Plague and Global Pandemics: The Making of the Plague Concept», *American Historical Review*, 125, n. 5, 2020, pp. 1632-1667.
- Mohabeer Ravindra N., «COVID bread-porn: social stratification through displays of self-management», *Cultural Studies*, 35, 2021, pp. 403-411.
- Mordechai Lee et al., «The Justinianic Plague: An Inconsequential Pandemic?», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 116, n. 51, 2019, pp. 25546-25554.
- Nutton Vivian (ed.), *Pestilential Complexities: Understanding Medieval Plague*, London: Wellcome Trust Centre for the History of Medicine, 2008.
- Olson Glending, *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1986.
- Olson P. E., Hames C. S., Benenson A. S., Genovese E. N., «The Thucydides syndrome: Ebola déjà vu? (or Ebola reemergent?)», *Emerging Infectious Diseases*, 2 n. 2, 1996, 155-156.
- Papagrigorakis Manolis J., Yapijakis Christos, Synodinos Philippos N., «Typhoid Fever Epidemic in Ancient Athens», in Raoult Didier, Drancourt Michel (ed.), *Paleomicrobiology: Past Human Infections*, Heidelberg: Springer Science & Business Media, 2008, pp. 161-173.
- Smicker Josh, «COVID-19 and “crisis as ordinary”: pathological whiteness, popular pessimism, and pre-apocalyptic cultural studies», *Cultural Studies*, 35, 2021, pp. 291-305.
- Wagner David M. et al., «*Yersinia pestis* and the Plague of Justinian, 541–543 AD: A Genomic Analysis», *The Lancet Infectious Diseases*, 14, n. 4, 2014, pp. 319-326.
- Williams Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Williams Raymond, *The Long Revolution*, Westport: Greenwood, 1975.

EL PROCÉS DE SUBJECTIVITZACIÓ COM A TEORIA DEL RUBATO MUSICAL

Joan Grimalt
jokpl123@gmail.com
Escola Superior de Música de Catalunya

Per a Antoni Bosch-Veciana, amb afecte i agraïment.

RESUM: L'article presenta una teoria del *rubato* musical basada en el grau de subjectivització: com més subjectiu és el punt de vista de la representació musical, més *rubato* sembla apropiat, i viceversa. En set passos cronològics, es fa un repàs al procés de subjectivització creixent que es pot observar en la història de la cultura occidental, tant en la música com en les altres arts i en la filosofia.

PARAULES CLAU: Subjecte modern, *rubato* musical, història de la cultura occidental, Josef Haydn, Franz Schubert, Aleksandr Scriabin.

ABSTRACT: The article presents a theory of musical *rubato* based on the degree of subjectivity: the more subjective the stance of the musical representation, the more *rubato* seems appropriate, and vice versa. In seven chronological steps, the process of growing subjectivation that can be observed in Western culture is examined, in music as well as in other arts and in philosophy.

KEYWORDS: Modern subject, musical *rubato*, history of Western culture, Josef Haydn, Franz Schubert, Alexander Scriabin.

Presentació

Quan es parla de *rubato* (la llibertat amb què un intèrpret altera el pols musical, endarrerint-lo o empenyent-lo segons les seves necessitats expressives), sovint sembla que es tracti d'una qüestió massa personal com per fer-ne teoria. Aquest article presenta una teoria del *rubato* basada en el procés de subjectivització creixent que es pot observar a la cultura occidental, al llarg dels segles, i ho fa per mitjà d'analogies amb les altres arts i amb la filosofia.

Sovint es retreu a la música que és incapaç de representar la realitat. Les arts visuals poden imitar-la icònicament i la narrativa la pot descriure, però la música, no. Ara bé, els compositors, no sé si a consciència o per instint, han tret partit de l'aspecte temporal a l'hora de representar el

món, i particularment l'experiència humana del món. Per això, molt sovint la música fa pensar en un discurs i en un procés, on el que compta és la transformació, el contrast entre el punt de partida i el d'arribada.

Avui, escoltant un parell de les simfonies que Haydn va fer per a Londres, entre 1791 i 1795, pensava en una fórmula dramàtica mínima, un *dramatema*, podríem dir-ne, molt freqüent en els anomenats clàssics vienesos. Especialment als moviments més lírics, primer s'exposa el tema a la corda, i tot seguit a la fusta. Com que la corda representa el col·lectiu, i en canvi la fusta són solistes, aquesta reduplicació retòrica es pot interpretar com un procés del món del comú a l'individual. Dit d'una altra manera, com un procés de subjectivització. També són les fustes les que, típicament, fan comentaris subjectius a manifestacions anteriors de la corda. Per exemple, a l'adagio de la *Simfonia 99* (1793), la flauta respon amb complicitat a un final de frase capritxós, a càrrec de la corda (vegeu l'exemple 1).



Ex. 1. J. Haydn, *Simfonia n. 99/II*: c. 11-14.

D'una manera semblant, referències a marxes i a crides es tornen, al llarg d'un mateix moviment, 'contradanses'; 'minuets' es transformen en 'valsos', i altres referències a l'Antic Règim passen a sonar com a correlats del món contemporani, o del món que els il·lustrats imaginaven com a futur i desitjable.¹ Això, més que un *dramatema*, ja podria ser un arquetip dramàtic, comparable al de la *reparació d'una injustícia al western*, o al *pas de tràgic a triomfant*, en tanta música del segle XIX.²

Recentment, a Grècia, se'ns va oferir com a obertura d'un simposi una *Romance en Fa* M de Sibelius, op. 78 n. 2. Com passa a la *Balada n. 2* de Chopin, la tònica es va alternant amb el III grau, *La* m. I sobretot, s'hi comenta subjectivament un tema pseudo-popular. Aquest tema es presenta a l'inici, i té una regularitat periòdica que fa pensar en un *objet trouvé*, un material predeterminat. Els comentaris són curiosament adversatius, si no disfòrics, i tendeixen cap a *Sol* m.³ El final és reconciliat, com correspon a la música de saló. Sibelius s'hi posa amb humilitat, sense les pretensions estètiques de Chopin o de Liszt, que, ells sí, transcendeixen de llarg el caràcter agradós del gènere.⁴

¹ Per distingir un gènere o un gest musical (un vals) de la seva referència en un context nou (un 'vals'), fem servir les cometes simples.

² He descrit aquest procés de substitució de referències a l'Antic Règim amb referències a la modernitat amb el nom de *Changeover*, per subratllar el caràcter revolucionari d'aquesta substitució recurrent. Vegeu GRIMALT 2022, pp. 161-176 i GRIMALT 2020, pp. 297.

³ La teoria de la significació musical s'ha apropiat de la dicotomia eufòric/disfòric, que procedeix de la psicologia, però desproveïda de la connotació patològica original.

⁴ Adorno el jutja durament, a *Glosse über Sibelius* (1938). Aquesta condemna ha pesat molt sobre la musicologia germànica del segle passat, i encara avui.

Però potser més que aquesta circularitat panxacontenta de *Fa a Fa*, el més rellevant narrativament sigui la manifestació progressiva del *subjecte virtual* que comenta el material popular en to melancòlic, com una cosa del passat, inassolible des de l'ara i aquí. Aquesta manera de juxtaposar material 'predeterminat' i el seu comentari subjectiu és l'emblema de la música del segle XVIII. És el mateix que feien les fustes de l'orquestra de Haydn, però el XIX el converteix en l'arquetip dramàtic favorit. Dic dramàtic i es podria dir retòric; és el mateix, vist des de dues òptiques diferents.

Una altra variant d'aquest arquetip és la que alterna dos *tòpoi* igualment incompatibles: el mateix material 'popular' que presentava Sibelius –com si fos una cançó tradicional, o de comèdia–, i el virtuosisme (*estil brillant*, en deien ells). Ho explica Jim Samson (1992, p. 16) respecte, precisament, de la *Balada n. 2* de Chopin.

Un repte interessant seria fer un pas enrere per pensar la subjectivització com un procés diacrònic, emblemàtic de la cultura occidental, i repassar-ne les etapes, tant en música com en les altres arts i en el pensament. La idea no és establir equivalències, sinó senzillament analogies, per veure si hi ha coincidències i diferències interessants. Com que només conec la història de la literatura, de la filosofia, i de les arts plàstiques d'una manera superficial, he demanat ajuda a amics que han contribuït generosament a millorar el meu text: moltes gràcies a Ignasi Boada, Antoni Bosch-Veciana, Xavier Escibano, i Raül Garrigasait.

1. Nivell zero: objectivitat

Es podria pensar en un nivell zero de subjectivitat? O és utòpic, des de la modernitat, imaginar el subjecte absent? En literatura, hi ha el model de l'èpica d'Homer. Formalment és refistolada, però del punt de vista de la representació, s'hi descriuen les coses tal com són.⁵

El corresponent visual d'una objectivitat, imaginada o real, podria semblar la fotografia, però de fet les càmeres van inevitablement unides a la mirada subjectiva del fotògraf modern. La pintura té una tradició simbòlica molt forta, des de l'Edat de pedra, però l'artesà anònim premodern, que fa els capitells de Sant Cugat o les melodies gregorianes, potser sigui el que s'acosta més a un art sense autor-subjecte.

Musicalment, una altra correspondència amb aquest nivell zero seria la música funcional. Fer ballar algú, especialment, sembla el més pròxim a una música objectiva, o música-objecte.

Filosòficament, potser un bon correlat d'aquesta voluntat *objectiva* siguin els esforços d'Aristòtil (segle IV aC) per descriure el món tal com és, tant si és l'economia i la política com les plantes i els minerals, la llengua o les arts. Tot i així, cal reconèixer que la dicotomia objecte/subjecte és molt més tardana. Per a Aristòtil, forma i matèria van unides, i nosaltres podem percebre aquestes formes si observem atentament la realitat, i si ens remuntem dels casos concrets a un cas general. En l'ordre del coneixement, doncs, les *idees* de Plató, o les *formes intel·ligibles* d'Aristòtil, són posteriors a la mirada, perquè «no hi ha res en l'intel·lecte que no s'hagi donat en els sentits»; però en l'ordre del ser, les idees són abans que les coneguem.

⁵ A *Mimesis* (1946), Erich Auerbach distingeix entre els dos modes de representació d'Homer i de la Bíblia, tan diferents, i com tots dos han marcat la manera de representar el món a Occident.

2. NIVELL U: REPRESENTACIÓ

Si parlem d'acompanyar la paraula lírica o dramàtica, tot i mantenir-nos en l'esfera funcional, la cosa es complica, perquè el subjecte pot entrelluir a través dels versos. Però es podria pensar en un primer nivell de representació premoderna, on el subjecte no juga cap paper. Per exemple, quan es representa una dansa, amb els grups de compassos regulars, en una suite instrumental del segle XVII. Aquí ja no hi balla ningú, però tampoc no hi ha cap interferència subjectiva. Semblantment, a l'òpera barroca, fins a mitjan segle XVIII, es representen les «passions» humanes –que semblen una cosa tan subjectiva, avui–, però objectivament, sistemàticament, com seguint un patró: ària *di vendetta*, ària patètica, escena de cementiri (*Ombra*), duet amorós, marxa triomfal. Els patrons de cada subgènere de l'òpera tràgica, o de l'òpera *seria*, són relativament fixos, i es troben descrits als manuals de composició del s. XVIII.⁶ Mentre l'Antic Règim manté les aparences d'un món en forma de piràmide que havia de durar per sempre, el subjecte modern no hi interfereix.

Narrativament, potser l'obra de Gustave Flaubert (1821-1880) sigui un correlat adequat a aquesta representació conscient, per la seva voluntat de no interferir personalment. Flaubert, a la recerca d'un «estil impersonal», es veia a si mateix com Déu i la creació del món: omnipresent, però invisible.

Visualment, l'art francès neoclàssic, entre els segles XVIII i XIX, podria correspondre a aquest primer nivell de representació. Malgrat la consciència d'estar representant alguna cosa, per tant d'una mediació entre l'objecte i la seva percepció, el quadre o l'escultura neoclàssics són bàsicament lliures de la mirada de qui mira. D'altra banda, tota la producció d'un Jacques-Louis David, Dominique Ingres, etcètera, està del tot lligada al patrocinador premodern, com si la Revolució de 1789 no hagués tingut lloc.

En filosofia, aquest neguit d'objectivitat concorda amb l'empirisme, que vol deixar de banda idees preconcebudes, i sobretot amb la tradició metafísica grega, que prioritza l'experiència immediata dels sentits. L'empirisme filosòfic és el de Francis Bacon, Thomas Hobbes i David Hume, a les illes britàniques dels segles XVII-XVIII. Tot i així, tant l'objectivitat com la subjectivitat són, per a un autor com Hume, abstraccions metafísiques que no ajuden gens a percebre la realitat tal com la copsem empíricament.

3. EL SUBJECTE PRESENT

Al seu *Discurs* de 1637, René Descartes afirma la presència del subjecte en la famosa frase «*je pense, donc je suis*», que se sol citar en llatí «*cogito, ergo sum*», i que es podria parafrasejar «si penso, llavors soc». La connexió entre els dos verbs no seria causal, sinó purament intuïtiva. L'accent, més que en els dos verbs, potser es troba en el pronom personal de primera persona, implícit, en algunes versions explícit: com l'índex d'una consciència moderna, subjectiva, que ja no deixarà la cultura occidental, fins avui.

El famós «Las meninas» de Velázquez d'uns anys més tard (1656) també sembla anticipar la mirada del jo burgès, enmig d'estructures socials neofeudals. El pintor es representa a si

⁶ Sobre referències tòpiques a l'òpera seria, vegeu *Mapping Musical Signification* 2020, cap. 8.2.

mateix, mirant i pintant. Ens mira a nosaltres, però sobretot mira la parella reial, que es troben fora d'escena, al nostre lloc, i presents només com a reflex esblaimat, al fons del quadre. Tot i aquesta presència enigmàtica, el pintor depèn totalment de Felip IV i el seu sistema. En aquest món, Velázquez es considera un artesà, més que un artista en el sentit actual.

Saber això convida a la precaució per no interpretar en clau moderna aquest joc de miralls. En altres paraules, per no assimilar-lo amb l'atreuiment de Goya, 150 anys més tard, pintant la família reial (1800-1801). Goya sembla replicar «Las meninas» en un context postrevolucionari, com si les successives restauracions europees ja haguessin tingut lloc. En la seva obra, el realisme



VELÁZQUEZ, «Las meninas»



GOYA, «La familia de Carlos IV», detall

ja inclou sovint una mirada irònica i subjectiva, i alhora el manteniment de les aparences. Però per a la família reial, no havia canviat gran cosa, des de mitjan xvii. Potser per a Goya i en tot cas per a nosaltres, el segle xix ja és un altre món (representat): per adonar-se'n només cal mirar la cara esfereïda de la germana de Carles IV, María Josefa. Al fons, en la penombra, el pintor s'autoretrata, amb un posat tot il·lustrat, mirant l'espectador.

En literatura, aquesta distància crítica es revela en l'anomenada «ironia romàntica». Per exemple Ludwig Tieck, quan representa el seu *Gat amb botes* (1797), fa sortir del paper els seus personatges per comentar l'acció, i converteix el públic en un dels personatges.

La mateixa ambivalència entre l'adulació i el sarcasme és el joc de Haydn, de Mozart i de Beethoven. Les coincidències entre Beethoven i Goya van més enllà de les cronologies, però Goya pinta «La família de Carles IV» l'any 1800-1801, les mateixes dates del ballet *Les criatures de Prometeu* op. 43.⁷

4. SUBJECTIVISME MODERAT

Al llarg del segle xix, aquestes ambigüitats es van esvaint i el subjecte modern s'ensenyoreix de la representació artística. Fins a mitjan segle, encara s'ofereix a l'oient el tema sobre el qual el

jo musical fa els seus comentaris.⁸ A mesura que ens anem acostant al segle xx, però, aquest punt de partida temàtic va desapareixent.

A un cantó, per tant, hi ha la representació d'una dansa, amb grups de compassos regulars, per exemple en una òpera barroca o en una suite del xvii. A l'altra, el discurs del postromàntic Scriabin, com intoxicat de subjectivització, pràcticament sense material temàtic. És clar que la primera s'interpreta amb el pols ferm, i atents als marcadors rítmics de cada dansa, que corresponen als passos característics –per exemple, l'accent sobre el segon temps de la sarabanda. És clar també que a la música postromàntica li convé un rubato que indiqui clarament que es tracta d'un discurs espontani: que es representa algú expressant-se en viu, sense guió, sense tema explícit.

Ara bé, més que aquests extrems, des del punt de vista de la interpretació són interessants els punts d'equilibri que hi ha entremig. Les interjeccions i les interrupcions tan freqüents a les simfonies de Haydn trenquen la continuïtat mètrica d'una forma ineludible. El 'subjecte' s'hi fa present, i de manera dràstica, però no sembla que tingui sentit, quan aquesta representació es trasllada a la *Sonata per a piano sol*, de presentar aquestes danses amb *rubato*. Ho explica Mozart en una carta, fent-se ressò de l'Evangelista (Mateu 6, 3): que la mà esquerra (que manté el pols) no sàpiga què fa la dreta (que imita la irregularitat rítmica pròpia dels cantants).⁹

Això val també per a la generació precedent, la d'Emanuel Bach, model de Haydn. Tant a la música per a orquestra com a la de piano sol, em sembla que les referències s'han de presentar a *tempo*, justament perquè tinguin sentit les irrupcions subjectives que són emblema estilístic tant d'E. Bach com de Haydn. Ben igual que per a la música de Mozart, i per a la major part de la de Beethoven. Quan Beethoven ja vol representar el pas següent, que és la representació interior de les referències tòpiques, ho marca amb senyals extraordinaris. Estic pensant en la *Sonata Claror de lluna* (1801), que demana mantenir el pedal dret sense anar-lo canviant, i està escrita en una tonalitat doblement alterada (Do# m enharmònic de Reb m, al seu torn alteració de Re m, al seu torn enfosquiment de Re M). Re major representa aquí la tonalitat hipotètica d'un cant íntim del qual només queda un record disfòric, i l'acompanyament de corda polsada.¹⁰

Però la interiorització de les referències és també una duplicació retòrica. Si a l'òpera de Mozart, o a la sonata, la dansa ja era una referència indirecta, ara aquesta operació es reduplica, per traslladar la referència musical al món interior del subjecte representat. A la música del segle xix es tendeix a representar allò que passa dins del jo musical. En això, la música segueix el model de la poesia lírica romàntica, que s'especialitza en el discurs del jo poètic. Per representar el que passa dins del subjecte romàntic es fan servir les mateixes referències que es representaven al segle anterior, però afegint-hi un grau més de medietat. Es tracta sobretot de referències teatrals: duets amorosos, tempestes més o menys realistes o metafòriques, escenes tètriques al cementiri, triomfs o desfetes paramilitars.¹¹

⁸ Un exemple ideal per distingir entre 'material previ' i 'comentari en temps real' podria ser el famós *Estudi* de Chopin en Mi M, op. 10 n. 3. Els primers 5 compassos, que es reprenen literalment al final, podrien representar un material previ –una cançó–, poc o molt entelada per algun record, perquè tenen una estructura irregular de 2+3. Segurament les notes llargues de la melodia representen moments de somieig o de pausa del subjecte. A partir del compàs 6, el 'subjecte' comenta el tema presentat.

⁹ Carta des d'Augsburg, 23 d'octubre de 1777. Consultada a Projekt-Gutenberg.org, 29.7.23.

¹⁰ Per ampliar aquesta anàlisi, vegeu *Mapping*. 2020, p. 235.

¹¹ Vegeu un estudi de les referències teatrals (operístiques) dins la música instrumental a *Mapping* 2020, cap. 8.

⁷ Per a un assaig de comparació entre Goya i Beethoven, vegeu GRIMALT, 2018. Per a una anàlisi recent de l'op. 43 de Beethoven, vegeu GRIMALT, 2023.

El discurs de les novel·les d'Honoré de Balzac (1799-1850), entre el realisme psicològic i el biaix subjectiu de l'autor i dels protagonistes, dels quals es representa la mirada individual en la narració mateixa, potser seria un bon correlat de la música de Schubert o de Chopin.

Filosòficament, Kant aprofundeix en el subjecte modern inaugurat per Descartes, quan a la *Metafísica dels costums* el situa en llibertat, com si depengués només de la llei que es doni a si mateix, tant col·lectivament com individualment. De fet, però, quan Kant diu *subjecte* no es refereix a l'individu particular sinó a un subjecte transcendent, és a dir que pertany a les estructures fonamentals de la ment humana, que determinen *a priori* la nostra percepció.

5. SUBJECTIVISME ELEVAT

Ja s'ha parlat de la música de la segona meitat del segle XIX, on les referències tòpiques (a l'òpera, al món militar o religiós) es representen des de dins del jo musical, que s'expressaria en temps real, 'espontàniament'.

Només queda descriure un darrer pas, que ja té lloc (es representa) dins del subjecte: és l'estilització de les referències tòpiques al llarg de la segona meitat del segle XIX. Aquesta tendència a l'estilització forma part de la definició de *topos* musical. Els *tòpoi* fan això, per naturalesa: amb el temps, van perdent la relació directa amb el seu origen funcional, es concentren en pocs trets distintius, i semànticament es desdibuixen, com per concentrar-se en el seu significat expressiu. És el cas de la *Tempesta* i l'*stile concitato*, que a còpia d'anys deixen enrere la connexió original amb la violència de la batalla. O, a l'altre extrem semàntic, el 'duet amorós', que acaba sent, per exemple a les peces líriques per a piano de Brahms, una referència emblemàtica d'aquest compositor que ja no representa un tenor i una soprano, sinó només l'harmonia (utòpica, recordada) inherent a aquesta referència.

Una vegada la peça per a piano sol s'especialitza en la representació del discurs interior, doncs, el procés d'estilització de les referències tòpiques explica la diferència entre les que fa Brahms, a finals de segle, i les que fa servir Schubert, a principis. Aquest procés diacrònic, en què cada vegada les referències són més indirectes, es pot acompanyar d'un *rubato* creixent. El *rubato*, i la seva absència, faria d'índex de la refracció amb què la memòria impregna un record, o un somni. Seria un senyal d'irrealitat, com quan a una sèrie de televisió els colors apareixen més mats, per representar que es va filmar cinquanta anys enrere.

Representar un discurs interior podria tenir un correlat literari en el narrador omniscient de la novel·la del segle XIX, o potser més concretament en la tècnica del discurs indirecte lliure (*free indirect speech*), on el discurs dels personatges s'integra en la narració. Ja se'n troben els primers exemples a Goethe i a Jane Austen, però és un dels trets emblemàtics de l'estil de Proust, de Virginia Woolf, o de Kafka. Tot i així, tant a *La recerca del temps perdut* de Proust (1913-1927) com a *Al far* de Woolf (1927) hi ha encara un grau notable de mediació, perquè el narrador reporta les paraules dels seus personatges en tercera persona.

Pel que fa a les arts plàstiques, per continuar les analogies de Velázquez i Goya, es podria citar el cas de Paul Cézanne (1839-1906), que sembla que presenta els colors que ell veu, més que els que hi havia aquella tarda, quan ell els pinta. A les pintures de Cézanne es representa el subjecte interferint en la presentació dels seus temes, en termes cromàtics, però també pel que fa a la perspectiva. Això darrer obre pas a la multiplicitat de perspectives que ofereix el

cubisme, a les primeries del segle XX. També els autoretrats d'Arnold Schönberg, compositor, teòric i pintor, semblen deixar enrere el realisme, per cercar la representació del que el subjecte sent, mirant-se al mirall.

6. SUBJECTIVISME ABSOLUT

La literatura del tombant del segle XX va un pas més enllà del discurs indirecte lliure i presenta el «corrent de consciència» (*stream of consciousness*), que mira de seguir d'una manera més immediata l'associació d'idees d'algú que està pensant, com si el personatge no sabés que el seu discurs s'està registrant en forma de text. L'exemple més conegut d'aquesta tècnica és l'*Ulysses* de Joyce (1918-1922), però l'abans esmentada Virginia Woolf, per exemple a *Mrs. Dalloway* (1925), també en fa un ús virtuós, no tan hermètic.

El monòleg interior representat és el que s'assembla més a l'estil retòric de la música instrumental del tombant del segle XX de Mahler, del ja esmentat Scriabin, o de Schönberg. Aquest darrer, en la seva faceta de pintor, practica el mateix estil expressionista que caracteritza la seva música. L'expressionisme es pot entendre com una darrera exacerbació del subjecte modern. Com una culminació d'aquest procés històric de subjectivització, aquest discurs musical engega la càmera de la representació musical quan el subjecte ja està enfilat tan amunt, que hem de reconstruir des de quina raonada de la seva ànima està improvisant el seu discurs interior. Cinematogràficament, l'analogia millor seria la *steadicam*, la càmera que s'ajusta al cos amb una armilla, i que trontolla com ho fa el nostre cos. S'ha demostrat que les imatges gravades en *steadicam* afecten l'espectador d'una manera molt més directa, neurològicament, que amb el sistema convencional.¹²

Filosòficament, la crítica de la modernitat de Friedrich Nietzsche anticipa en part el desengany postmodern. Posant en qüestió totes les institucions del seu temps, especialment el món acadèmic, la religió, l'estat democràtic o el liberalisme econòmic, sembla que Nietzsche radicalitza l'anhel modern d'un individu més lliure i més vigorós. Alhora, el seu desengany dels assoliments d'arrel il·lustrada, engavanyats per la institucionalització, el converteix en una referència per al pensament postmodern. Per a Nietzsche, el que queda del subjecte modern és voluntat, i especialment voluntat de poder. Embadalit per la retòrica judeocristiana, aquest subjecte podria perdre el contacte amb la realitat, sobretot a partir de la noció de la «mala consciència». Nietzsche hi veia l'origen de la moral, i la seva insistència crítica ha quallat en un dels llocs comuns dels nostres temps.

7. ABSTRACCIÓ

El darrer pas en aquest procés de subjectivització, curiosament, porta a l'abstracció de les avantguardes musicals dels anys 1950. El serialisme d'un Boulez, per exemple, refusa oferir una via comunicativa i s'aïlla en l'afany constructiu mateix. No només queda enrere el subjecte, en crisi profunda després de les dues guerres mundials. També es deixa enrere tota referència al llenguatge i al cant, al moviment i a la dansa, a l'harmonia i a tot allò que, fins llavors, havia estat la tradició musical occidental. És el que Ortega y Gasset va anomenar, l'any 1925, *la deshumanització de l'art*.

¹² Vegeu Vittorio Gallese i Michele Guerra, *The empathic screen* 2019.

Aquesta música experimental, tan centrada en els aspectes constructius, tan deslligada dels comunicatius, és el que molts melòmans actuals (i molts músics) anomenen «música contemporània»: sense tonalitat, ni harmonia, ni melodia, ni pols perceptibles.¹³ En teoria musical, el gust per l'abstracció desenganyada de la comunicació ha donat lloc al formalisme organicista, encara avui hegemònic als conservatoris i departaments de musicologia de tot el món. El formalisme nega que valgui la pena incloure la significació en una anàlisi musical, sigui perquè no es pot fer amb garanties, sigui perquè no existeix (en els casos més repatanis, i com més reculem cap als anys cinquanta del segle passat).

En pintura, és ben conegut el pas a l'abstracció que fa Vassili Kandinsky, entre 1910 i 1913. Moltes d'aquestes pintures no tenen cap títol, com per deslligar-les del logos, o en tenen un que no aporta cap informació.

En filosofia, aquesta actitud teòrica es pot relacionar amb la filosofia analítica tan característica del segle passat, especialment a l'anglosfera. Com continuant l'impuls dels empiristes del segle disset, els filòsofs del Cercle de Viena, que volien convertir la filosofia en «científica» per mitjà de la lògica, descarten la noció de subjecte perquè, com tants altres conceptes metafísics, «no té sentit». Aquests pensadors tindran una influència enorme sobre la filosofia en llengua anglesa, fins avui. D'una manera paral·lela a les tendències absolutistes i organicistes de la musicologia i de la teoria musical del segle xx, la filosofia analítica insisteix molt sobre l'unitarisme –a costa de la diferència, és clar. També tendeix a cercar veritats abstractes, fora de la història, però verificables lògicament. Per això es podria considerar un símptoma més de la dissolució del subjecte modern.

En esquema, les analogies que s'han anat proposant queden més a la vista en una taula així:

SUBJECTIVITAT	MÚSICA	LITERATURA	ARTS VISUALS	FILOSOFIA
0. Objectivitat	M. funcional	Homer	Artesans anònims	Aristòtil
1. Representació	Òpera barroca	Flaubert	Neoclassicisme fr.	Empirisme
2. Subjecte present	E. Bach, Haydn	Tieck	Velázquez	Descartes
3. Subjectivisme moderat	Schubert, Chopin	Balzac	Goya	Kant
4. Subjectivisme elevat	Schumann, Brahms	Proust	Cézanne	Hegel
5. Subjectivisme absolut	Scriabin, Schönberg	Joyce	Expressionisme	Nietzsche
6. Abstracció	Avantguarda 1950s	Surrealisme	Kandinsky	Positivisme lògic

Naturalment, com en tota analogia, pretendre veure-hi equivalències seria reduir la figura a l'absurd.

¹³ A *Escoltant el segle XX* (2015) vaig mirar d'explicar la diferència entre les avantguardes dels 1950 i la música contemporània pròpiament dita, o sigui del nostre temps, que recupera majoritàriament el logos i la comunicació, ja des dels 1980.

Bibliografia

AUERBACH, Erich, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Trad. de Willard R. Trask. Princeton i Oxford: Princeton University Press, 2013 (1a ed. 1953). [Original al. 1946.]

GALLESE, Vittorio; GUERRA, Michele. *The Emphatic Screen*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

GRIMALT, Joan, «A humorous narrative archetype in the music of the Viennese classics as a subversive device», a *A Music as Cultural Heritage and Novelty*. A cura d'Oana Andreica, p. 161-176. Cham, Suïssa: Springer, 2022.

———— *Mapping Musical Signification*. Cham, Suïssa: Springer, 2020.

———— *Escoltant el segle xx*. Barcelona: Dinsic, 2021 (1a ed. 2015).

———— «Beethoven and Goya: Between Modernity and the Ancien Régime», a *Beethoven 7. Studien und Interpretationen*. A cura de Magdalena Chrenkoff, p. 453-470. Cracòvia: Akademia Muzyczna w Krakowie, 2018.

———— «A Hellenophile Beethoven. Analysing and Performing *The Creatures of Prometheus* op. 43». Viena, 2023 (en preparació).

SAMSON, Jim, *Chopin. The Four Ballades*. Cambridge Music Handbooks. CUP, 1992.

LA ESPIRITUALIDAD EN LA OBRA GALDOSIANA: ENTRE FÁTIMA Y FRANCISCO

Gabriel Magalhães
gm@ubi.pt
Universidad de Beira Interior/LABCOM

RESUMEN: En el presente ensayo, se investiga la espiritualidad existente en las novelas de Pérez Galdós del llamado ciclo espiritualista, que arranca con *Ángel Guerra*, texto de 1891. Uno de los planteamientos de este estudio consiste en la identificación de una ambigüedad voluntaria por parte del autor, al acercarse a estas cuestiones, lo que reviste de gran originalidad y tolerancia su tratamiento de este asunto. Además, Galdós valora de modo particular la dimensión popular de la fe religiosa, lo que acerca su mirada al espíritu que preside el santuario de Fátima, en Portugal. Por fin, su visión de la espiritualidad resulta muy contemporánea: la figura del cura Nazarín representa casi una profecía de lo que la Iglesia desea ser en tiempos del Papa Francisco. Por consiguiente, solo hoy podemos captar toda la hondura de las propuestas espirituales de Benito Pérez Galdós.

PALABRAS CLAVE: Benito Pérez Galdós, espiritualidad, *Nazarín*, *Halma*, *Misericordia*

ABSTRACT: In the present essay, the spirituality that exists in the novels of Pérez Galdós of the so-called spiritualist cycle, which begins with *Ángel Guerra*, a text from 1891, is investigated. One of the approaches of this study consists in the identification of a voluntary ambiguity on the part of the author, when approaching these questions, which is of great originality and tolerance in his treatment of this matter. Galdós also values in a particular way the popular dimension of religious faith, which brings his gaze closer to the spirit that presides over the sanctuary of Fátima, in Portugal. Finally, his vision of spirituality is very contemporary: the figure of the priest Nazarín represents almost a prophecy of what the Church wants to be in the time of Pope Francis. Consequently, only today can we grasp the full depth of the spiritual proposals of Pérez Galdós.

KEYWORDS: Benito Pérez Galdós, spirituality, *Nazarín*, *Halma*, *Misericordia*

En la obra de Pérez Galdós, su actitud ante el misterio de la fe, de la religión, resulta, ella misma, otro misterio. De hecho, en su edición crítica de *Halma*, de 1895, una de las narrativas más importantes del ciclo espiritualista galdosiano, Álvaro Romero Marco (2016, pp. 27-28) nos presenta las dos interpretaciones clásicas de esta cuestión: ha habido especialistas que consideran que el novelista canario escribió libros como este para «reivindicar el espiritualismo», mientras que otros críticos piensan que estos textos representan «una crítica a la Iglesia y a los nuevos santurriones».

De hecho, estas dudas sobre la espiritualidad de Galdós, tan difícil de captar en profundidad, existieron incluso entre sus contemporáneos. En un interesante estudio, Carlos M. Rodríguez López-Brea comenta que Pardo Bazán y «Clarín», que lo conocieron en la intimidad, lo veían como alguien religioso. «Hombre religioso», así lo definió Leopoldo Alas (Rodríguez López-Brea, 2006, p. 2). Pero Menéndez Pelayo lo clasificó como «heterodoxo» y «enemigo implacable y frío del catolicismo» (ibid.). Por consiguiente, la discusión entre los críticos funciona como una continuación, hoy en día, del debate que ya existió entre sus contemporáneos.

En este ensayo, intentaremos plantear tres claves que nos parecen fundamentales para entender la espiritualidad galdosiana, sobre todo la que se expresa en su ciclo espiritualista y no tanto la que encontramos, por ejemplo, en novelas de tesis como *Doña Perfecta* (1876) o *Gloria* (1877). Esas tres claves serán, quizá, el hilo de Ariadna que nos permitirá salir del laberinto que fue su vivencia de la religión. Y, en primer lugar, querríamos afirmar que esta niebla que rodea a lo espiritual en la obra de Pérez Galdós resulta de una característica buscada por el novelista: su ambigüedad en lo que concierne a esta dimensión humana. En cierto sentido, los críticos que antes hemos mencionado, y los contemporáneos del escritor, cayeron en una trampa. De hecho, los textos galdosianos no quieren jamás emitir –o, mejor dicho, dictar– opiniones definitivas sobre este aspecto del ser humano.

Uno de los ejemplos más curiosos de esta actitud desdibujada y escurridiza se encuentra en un libro, *Miau*, de 1888, previo al llamado ciclo espiritualista del escritor. En él, un niño debilucho, Luisito Cadalso, sufre unos desmayos durante los cuales ve a Dios y charla amistosamente con Él (Pérez Galdós, 2004, pp. 106-110, 153-156). Estas apariciones, en un primer momento, parecen sencillamente fantasías infantiles, alumbradas por los soponcios sufridos por el personaje. Pero, cuando Dios anuncia a Luisito que su abuelo morirá (ibid., pp. 384-389), algo que efectivamente ocurre en la novela, el lector ya no sabe exactamente qué pensar.

Y esto es lo que pretende la pluma galdosiana: que la cuestión espiritual sea en su obra una ventana abierta, cuyos paisajes el autor no desea delimitar de forma radical o fanática. Esta actitud no resulta normal en un tiempo como el decimonónico, en el que tantas veces los escritores enarbolan claramente la bandera de la lucha contra la tradición religiosa. Galdós se opuso a las influencias nefastas que, a veces, las instituciones clericales podían tener en la sociedad española, algo claramente visible en su novela de tesis *Doña Perfecta*, por ejemplo. De este modo, criticaba con firmeza lo que él mismo llamaba «furibunda teocracia» (Cánovas Sánchez, 2020, p. 337).

Pero, a la hora de representar la experiencia espiritual del ser humano, cuando se trataba de pintar la religiosidad que fluye por «la intrahistoria personal» (ibid., p. 102), su visión se perfila de un modo distinto: las aristas se esfuman, y el escritor intenta entender sin juzgar; procura comprender sin condenar. Mientras que algunos grandes creadores contemporáneos suyos transformaban la voz narrativa en una nueva divinidad que reemplazaba al Dios de la Iglesia, sin admitir, por tanto, cualquier religión, nuestro autor se sitúa en una línea mucho más discreta, abierta y porosa, que descolocó a sus contemporáneos y aún hoy en día nos confunde a nosotros.

Esa misma ambigüedad de la que hablábamos se refleja en el tratamiento de algunas de sus figuras religiosas más conocidas, como el célebre cura Nazarín o Benigna, la protagonista de *Misericordia*. En efecto, en *Nazarín*, el lector jamás sabrá, por mucho que analice el texto, si la curación de Carmencita, la hija de la Fabiana, fue un milagro o sencillamente una casualidad

(Pérez Galdós, 2005, pp. 98-115). Cada lector puede interpretar el hecho como quisiera. El autor le deja campo libre para tener fe o no tenerla. La narrativa se irisa y cada persona puede pintarla con el color que más desea. Los críticos caen en la trampa, diciéndonos, en el fondo, la fe que ellos mismos tienen o no tienen, creyendo que están hablando de la espiritualidad galdosiana. Pensamos que esta estrategia, abierta y ambigua, del escritor debe subrayarse pues constituye un mérito y una enorme originalidad. De hecho, tantos libros se han escrito para defender a la fe o para atacarla, y don Benito solo escribe para intentar comprenderla, sin tomar partido.

En el caso de *Nazarín*, su reto narrativo es el siguiente: ¿qué pasaría si alguien, un sacerdote, pongamos por caso, decidiera actuar exactamente como Jesús actuó? Eso es el cura don Nazario: un «retorno a un cristianismo evangélico» (Cánovas Sánchez, 2020, p. 216), a un cristianismo en estado puro. La narrativa galdosiana comprueba que lo más probable es que esa figura que recupera el más radical y auténtico mensaje cristiano fuese perseguida, castigada y, quizá, también ella ejecutada a finales del siglo XIX. La historia, pues, se repetiría. Y esto supone, sin duda, algo así como un misticismo triste, melancólico, propio de la espiritualidad galdosiana.

De hecho, a lo largo de esta novela de 1895, el sacerdote, caminando por Castilla La Mancha, se va acercando a Jesús, pareciéndose cada vez más a Él, configurándose con Él, algo que el narrador señala con la ambigüedad que ya hemos identificado. Por ejemplo, en un determinado momento surgen dos mujeres que desean acompañarlo: Beatriz y Ándara. En ambos casos, dos damas nada ejemplares, como poco ejemplares fueron muchos de los que siguieron a Jesús. Veamos una parte de esa escena. El personaje que habla es Ándara, una mujer con un pasado, en parte, criminal (Pérez Galdós, 2005, p. 115):

-[...] Malas *semos* [cursiva del texto original], pero si nos deja atrás, ¿qué va a ser de nosotras? Beatriz nada decía, y se limpiaba las lágrimas con su pañuelo. Quedóse un rato meditabundo el buen Nazarín, haciendo rayas en el suelo con su palo, y, por fin, les dijo:
-Si me prometéis ser buenas y obedecerme en todo lo que os mande, venid.

El detalle de los dibujos que Nazarín traza en el suelo remite, de un modo muy sutil, al célebre episodio de la adúltera perdonada, que se encuentra en el Evangelio según san Juan (8, 1-11). También allí Jesús surge escribiendo con el dedo sobre la tierra. El narrador galdosiano marca las similitudes, pero también las distancias: Nazarín usa un palo, no el dedo, y no escribe, sino que dibuja. Aquí tenemos, pues, una vez más, el modo ambiguo en el que se identifica la figura de don Nazario con Cristo. De hecho, los dos paradigmas que siempre están presentes en la novela, en lo que respecta a este cura, son el de Jesús y el de don Quijote (Casalduero, 1982, p. 543).

El misterio que conlleva la figura de este sacerdote quijotesco resulta tan grande que Pérez Galdós publicó *Halma* en el mismo año en que *Nazarín* vio la luz: 1895. Se trata de una continuación novelesca que permitiría aclarar las dudas de sus lectores sobre el enigmático sacerdote. No obstante, esta nueva narrativa termina con la misma ambigüedad del libro anterior. En efecto, en su parte final, don Nazario parte montado en una pollina, que recuerda claramente el asno sobre el que Jesús entró en Jerusalén (Pérez Galdós, 2020, p. 317):

En la nota de un curiosísimo documento nazarista, que merece guardarse como oro en paño, se dice que el mismo día de la boda salió de San Agustín el curita manchego, caballero en la borrica del gran D. Remigio. Despidiose afectuosamente de los señores de Pedralba y de Beatriz, que lloraba como una Magdalena al verle partir, y tomando la carretera hasta la barca de Algete, pasó el Jarama, siguiendo sin descanso, al paso comedido de la pollina, hasta la nobilísima ciudad de Alcalá de Henares, donde pensaba que sería de grande utilidad su presencia.

Esta misma ambigüedad nos surge en el tratamiento literario de la figura de Benigna, también llamada Benina o Nina, la protagonista de *Misericordia*. Esta criada personifica la bondad radical y, como tal, como faro de benignidad –de hecho, su nombre mismo es ya indicio de caridad–, también se identifica con Cristo. Ella, que es pobre, ayuda a una familia burguesa venida a menos. Pide limosna, no para ella, sino para sus amas, que, no obstante, la siguen avasallando. Permanece buena, a pesar de todo el mal que le hacen. Además, no solo auxilia a esa familia, sino que ayuda a todos los menesterosos. En la parte final de la obra, cuando ya no está de sirvienta en la familia a la que siempre ha apoyado, Benigna se expresa de este modo, dirigiéndose a una mujer a la que también ha auxiliado y que está muy preocupada por la salud de sus hijos (Pérez Galdós, 2007, p. 318): «Yo no soy santa. Pero tus niños están buenos y no padecen ningún mal... No llores... y ahora vete a tu casa, y no vuelvas a pecar».

La voz de Benigna se cruza con la de Jesús, tal y como esta resuena en los Evangelios. De nuevo, el episodio de la mujer adúltera perdonada, según san Juan, se puede columbrar al trasluz en esta página galdosiana. «Vete y a partir de ahora no peques más», le dice Jesús a la esposa infiel (Jn 8, 11); «vete a tu casa, y no vuelvas a pecar», es la frase de Benigna. Incluso el «Yo no soy santa» inicial de la buena mujer se puede relacionar con la respuesta de Cristo al joven rico, de acuerdo con la narrativa de san Marcos (10, 17-18): «Cuando salía para ponerse en camino, vino corriendo y, arrodillado ante él, le preguntó: “Maestro bueno, ¿qué debo hacer para heredar la vida eterna?”. Jesús le dijo: “¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino uno solo: Dios”». Efectivamente, también la mujer que se dirige a Benigna para garantizar la salud de sus vástagos la considera santa. «Nina, Nina, es usted una santa», le dice (Pérez Galdós, 2007, p. 318), y la reacción de la criada equivale, claramente, a la de Cristo.

Creo que, teniendo en cuenta todo lo que hemos visto, no podemos considerar prevalentemente irónica o crítica la visión que Pérez Galdós plantea de la espiritualidad. De hecho, compartimos la propuesta de Mario Vargas Llosa, el cual afirma que, en esta fase ya muy madura de su biografía, Pérez Galdós tuvo una «tentación mística» (Vargas Llosa, 2022, p. 148):

Es claro que, en los últimos libros que escribió, hubo en él como una tentación mística de heroica entrega al despojamiento, a la pobreza y a la religión, por más que fuera evidente que no era ésta la manera de cambiar las cosas, para mejor, en el mundo en que vivía.

Por consiguiente, sí hay espiritualidad en este periodo de su producción novelesca. No obstante, como hemos subrayado, domina en esta fase esa ambigüedad que nos deja siempre algo perplejos. Toda la obra galdosiana constituye un apasionado alegato por la tolerancia, una defensa constante del diálogo y la mutua comprensión, y lo vemos asimismo en su ciclo espiritualista. Lo repetimos: el narrador intenta comprender y empatizar, y no condenar ni juzgar. Por ello mismo, también a nosotros, hoy en día, nos resulta difícil encasillar sus concepciones religiosas. En cierto sentido, sencillamente no son encasillables.

Además de su ambigüedad, el horizonte espiritual de Pérez Galdós se caracteriza por la predominancia del elemento popular. El autor de *Fortunata y Jacinta: Dos historias de casadas* es una de las voces más democráticas de la historia literaria española. De hecho, en su mismo estilo, que es el ADN de un escritor, las palabras de más relumbrón artístico se mezclan con vocablos populares: un léxico con claro sabor callejero. Fue esto quizá lo que provocó el célebre mote de Ramón del Valle-Inclán, presente en *Lucas de Bohemia*: «Don Benito el Garbancero» (Valle-Inclán, 2005, p. 79). A pesar de esta pulla de Valle-Inclán, creemos que la intromisión constante de lo popular en la prosa de Galdós constituye más bien un mérito. En su lenguaje novelesco, ocurre un maravilloso pacto entre la voz del pueblo y la dicción de las clases altas. Se transforman, así, sus libros en un caleidoscopio estilístico, en el cual casi todos los españoles se pueden ver reflejados. Es una prosa-parlamento, en el sentido de que muchas sociologías y sensibilidades del idioma castellano se encuentran en él representadas.

A veces, hay títulos de novelas o de capítulos de novelas que nos resumen maravillosamente este pacto lingüístico. De hecho, uno de los capítulos de *La desheredada*, obra de 1881 y un texto fundamental para la implantación del naturalismo en España, se titula «Flamenca cytherea», y aquí lo erudito, lo «literario» del epíteto culteranista dado a Venus –«cytherea»– contrasta con la guitarra rasgueada que suena en el adjetivo «flamenca». Esto es la prosa de Galdós: música flamenca tocada por una orquesta sinfónica, un encuentro entre la *Fortunata* del lenguaje más castizo, más llano, y la *Jacinta* de un español culto y cuidado. Este es el color de su escritura: su tono. Y esta línea que adopta constituye sin duda un homenaje al pueblo, donde el autor incluye a las clases medias que, según Cánovas Sánchez (2020, pp. 97-98, 114 y 123) fueron una de sus preocupaciones. Por ello, no nos debe extrañar que algunos críticos afirmen que el autor de *El amigo Manso* «tratará de escribir como se habla y de reflejar la conversación corriente» (ibid., p. 39).

Esta valoración de lo popular también se encuentra en su tratamiento de las cuestiones espirituales. Como se afirma en *Halma*, no le interesan al escritor el misticismo ruso que, en las décadas finales del siglo XIX, deslumbraba a Europa, a través de un Tolstoi, por ejemplo. El personaje Manuel Flórez, de quien nos ocuparemos más adelante, lo explica de un modo diáfano (Pérez Galdós, 2020, pp. 156-157): Piense cada cual de este desdichado Nazarín lo que quiera. Pero al demonio se le ocurre ir a buscar la filiación de las ideas de este hombre nada menos que a la Rusia. Han dicho ustedes que es un místico. Pues bien: ¿a qué traer de tan lejos lo que es nativo de casa, lo que aquí tenemos en el terruño y en el aire y en el habla? ¿Pues qué, señores, la abnegación, el amor de la pobreza, el desprecio de los bienes materiales, la paciencia, el sacrificio, el anhelo de no ser nada, frutos naturales de esta tierra, como lo demuestran la historia y la literatura, que debéis conocer, han de ser traídos de países extranjeros? ¡Importación mística, cuando tenemos para surtir a las cinco partes del mundo! [...] Recuerden que están en el país del misticismo, que lo respiramos, que lo comemos, que lo llevamos en el último glóbulo de la sangre, y somos místicos a rajatabla, y como tales nos conducimos sin darnos cuenta de ello.

Estos argumentos, por una parte, son típicos del siglo XIX hispánico. También Mesonero Romanos, en su célebre artículo de 1837 sobre el romanticismo, propone que este movimiento literario ya existía en España, mucho antes de que lo «inventara» Víctor Hugo (Mesonero Romanos, 1993, pp. 296-297). Y lo mismo se podría decir del realismo, presente en la literatura española por lo menos desde la aparición de la novela picaresca. Curiosamente, esta misma idea del misticismo peninsular aparece en otra gran obra decimonónica, en este caso portuguesa: *História da Civilização Ibérica*, un texto de 1879 firmado por el historiador luso Oliveira Martins. Para este escritor, los dos grandes rasgos que definen el espíritu de la

Península Ibérica son el «entusiasmo religioso que pomos nas coisas da vida» y el «heroísmo pessoal com que as realizamos» (Martins, 1972, p. 33).

Pero, por otra parte, las líneas de *Halma* que hemos citado nos corroboran que este misticismo reside con mucha intensidad en el pueblo. Se trata de algo que está «en el terruño», algo que «respiramos» y, por consiguiente, una realidad que tiene fatalmente una dimensión popular. Esta idea del carácter popular de la religiosidad surge con ímpetu ya en el primer libro del ciclo espiritualista galdosiano: *Ángel Guerra*, de 1891. En esta novela, su protagonista, precisamente Ángel Guerra, hijo de la alta burguesía, queda hechizado por la vena religiosa de una mujer del pueblo más llano: Lorenza, también llamada Leré.

Claro que, además, está preso a ella sentimentalmente, pero sobre todo admira en esta mujer humilde su fe radical. Para él, es esta dimensión popular de la espiritualidad lo que verdaderamente da consistencia y credibilidad, a este fenómeno del alma. Como el mismo Ángel Guerra explica a Lorenza, esa dimensión religiosa en estado puro le parece extremadamente respetable, a él, que es ateo y revolucionario (Pérez Galdós, 2019, pp. 139-140):

–No creas –le dijo Ángel en una de aquellas polémicas por él provocadas– que me disgusta notar en ti esa firmeza de convicciones, esa fe ardiente, ciega, como debe ser la fe, y capaz de llevarse tras sí las montañas. Yo no creo lo que tú crees; pero me da por admirar a los que creen así, con toda su alma, sin hacer de la fe una máscara para engañar al mundo y explotar las debilidades ajenas. Las personas que hacen gala de proscribir todo lo espiritual me son odiosas.

Por consiguiente, Guerra se siente encantado por esta «fe ardiente», vivida «con toda su alma», de una mujer del pueblo: Lorenza. En esta fe, reside el secreto de la energía ibérica, de la fuerza que nos llevó a realizar grandes cosas. De hecho, en otro momento de la obra, Ángel considera que Leré es una «figura de otros tiempos», «milagrosa resurrección de lo pasado» (ibid., p. 334). Como vemos, las ideas galdosianas se acercan mucho a las del ya citado Oliveira Martins: el misticismo se encuentra en el ADN de nuestra península Ibérica y es una de las causas de nuestra grandeza.

Si el escritor canario aprecia mucho la religiosidad popular, critica con vigor la religiosidad de salón. El máximo representante de esta variante convencional y poco profunda de la espiritualidad es don Manuel Flórez, el personaje de *Halma* que ya hemos mencionado. Cuando conoce a Nazarín, que representa la verdadera fe, esa que está «en el terruño», esa que «respiramos», Flórez descubre todo el vacío de su existencia sacerdotal, que al fin y al cabo no ha tenido ningún valor. Por ello, confiesa durante el delirio de su atormentada agonía (Pérez Galdós, 2020, pp. 180-181):

¿Qué he sido yo? Un fantasmón... No hay que desmentirme. ¿Qué hice por la salvación de las almas? Nada [...] Dios me dice: «No eres nada..., eres el vulgo cristiano, lo que es y no es... Vas bien vestido, y calzas bonito zapato con hebillas de plata... ¿Y qué? Eres atento en el hablar, obsequioso con todo el mundo; respetuoso de mí; pero sin amor. El fuego del amor divino es en ti un fuego pintado, con llamaradas de almazarrón como las de los cuadros de Ánimas. Llevas y traes limosnas como la Administración de Correos lleva y trae cartas..., pero tu corazón..., ¡ah! Yo que lo veo todo, lo he visto, lo he sentido palpar, más que por la miseria humana, por la elegancia de tus hebillas de plata...».

Esto es lo que don Manuel Flórez cree que Dios piensa de él, y en sus últimos momentos este mismo clérigo se juzga a sí mismo con gran severidad (ibid., p. 203):

Huyo de lo que fui... No quiero verme, no quiero oírme... Hay un hombre, que en el siglo se llamó Manuel Flórez. ¿Sabéis cómo le llamaría yo?, *el santo de salón* [cursiva del texto original]. Yo no soy él; yo quiero ser como mi Dios, todo amor, todo abnegación, todo caridad...

Y las últimas palabras de Manuel Flórez son éstas (ibid., p. 206):

No soy nada, no he hecho nada... Vida inútil, *el santo de salón, clérigo simpático*... ¡Oh, qué dolor, *simpático*, farsa! Nada grande... Amor no, sacrificio no, anulación no... Hebillas, pequeñez, egoísmo... Enseñome aquel... aquel, sí... [cursivas del texto original]

Este «aquel» que le enseñó a Manuel Flórez la fe de verdad es Nazarín. Como vemos, la religiosidad convencional, «social», en el peor sentido de esta palabra, se inclina ante la espiritualidad verdadera de don Nazario. Pérez Galdós resulta implacable, muy irónico, cuando se enfrenta a este misticismo de salón, y lo mismo ocurre cuando estudia la religión de las clases más altas. En la novela *Nazarín*, existe un personaje de la nobleza que tiene una fe muy sofisticada, compleja, culta: Don Pedro de Belmonte, señor de Belmonte (Pérez Galdós, 2005, pp. 120-145). La mirada que le dedica el narrador es tan irónica como la que se ha cernido sobre Manuel Flórez. Esa espiritualidad vistosa, intelectualizada, nada tiene que ver con el puro vigor espiritual del pueblo.

De hecho, el cura Nazarín es de origen popular; las mujeres que lo acompañan son pueblo llano; Lorenza, o Leré, la mujer que conduce a Ángel Guerra por los senderos de la espiritualidad es de origen popular; Benigna, la criada mística de *Misericordia*, pertenece asimismo a las capas más humildes de la sociedad. Y es sobre todo con este barro humilde, pueblo puro, que Pérez Galdós construye su célebre ciclo espiritualista. Los personajes de la burguesía, como Ángel Guerra, o nobles, como Halma, o muy ricos, como el implacable usurero Torquemada, por mucho mérito que tengan –como es el caso de Halma–, jamás alcanzan la pureza de la fe absoluta que se encuentra en la gente más pobre y sencilla.

Por ello, en el título de este ensayo, hemos mencionado el fenómeno de Fátima: todo allí empieza por tres niños pastores muy pobres del pueblo, tres críos que primero ven a un ángel y después a la Virgen. La historia religiosa de Fátima resulta también muy popular: los protagonistas de los hechos son gente sencillísima y las inmensas muchedumbres que acuden al santuario suelen ser asimismo de base popular. Populares son las célebres peregrinaciones a pie, que pueden durar varios días, organizadas a menudo no por parroquias, no por las estructuras eclesiales, sino por humildes asociaciones de barrio. Populares son, por fin, los votos de recorrer una parte del santuario de rodillas. Fátima se impuso a la Iglesia, y no fue la Iglesia la que «inventó» Fátima. Fátima nace de la misma energía mística ibérica tan admirada por Pérez Galdós y tan presente en su obra.

Ya hemos visto dos rasgos de la espiritualidad galdosiana: su carácter ambiguo y su base popular. Nos falta explicar su contemporaneidad. De hecho, en muchos aspectos de sus

libros Pérez Galdós se adelanta a su época. El autor presentó algunos de sus planteamientos espirituales *demasiado pronto*, por decirlo de alguna manera. Leídos en este futuro que somos nosotros, algunos de sus libros poseen una hondura que sus contemporáneos no pudieron quizá captar. De este modo, su idea dialogada y tolerante de España, por poner un ejemplo, solo se realizará plenamente después de la muerte de Franco y de la transición. De la misma forma, algunas de sus concepciones religiosas se entienden, se asimilan mejor en la actualidad.

El personaje de don Nazario fue, en su momento, todo un enigma para el lector español de finales del siglo XIX. *Halma*, la novela que viene a continuación en la obra galdosiana, aparecida en el mismo año de *Nazarín* –1895–, se escribió como una segunda parte destinada a sacar de dudas al público sobre quién era Nazarín. ¿Se trataría de un loco? ¿Quizá de un oportunista? ¿De un santo? *Halma* se transforma en el escenario novelado de este debate. En esta obra, cuando se describe una reunión social de postín que tiene lugar en Madrid, un personaje, José Antonio de Urrea, explica los primeros números de un periódico que está creando (Pérez Galdós, 2020, 103):

–[...] El primer número, que ya está preparado, lo dedico al célebre apóstol de nuestros tiempos, el gran Nazarín, de quien presento noticias estupendas, la biografía completa, retratos de él y sus discípulas...

–Pero ese Nazarín, ¿qué es? –preguntó el Marqués a Manolo Infante–. Ya nos trae locos la prensa con la dichosa cuadrilla *nazarista*, y el proceso, y las *interviews*... ¿Le has visto tú? [cursivas del texto original]

–No necesito verle –replicó Infante–, para pensar, como tu primo, que es el pillo más ingenioso que ha echado Dios al mundo.

–Poco a poco –dijo Urrea con el desparpajo que gastar solía, para desmentirse–. Yo no pienso tal cosa.

Este diálogo refleja muy bien la opacidad semántica del personaje del cura manchego para el lector de 1895. Don Nazario representaba un enigma complicado, incluso para las esfinges interpretativas de aquella época. Pero en la actualidad, después del Concilio Vaticano II y en tiempos del Papa Francisco, no nos resulta difícil captar el secreto, el mensaje que esta figura transporta. Se trata de un sacerdote como debería ser la mayoría del clero: un imitador de Jesús, alguien que vive en medio de los pobres, de los desheredados del planeta.

Llama mucho la atención, por cierto, el modo en que Nazarín encarna la Iglesia que el Papa Francisco plantea, algo que ya sido apuntado en lo que respecta al proyecto del Santo Padre de que muchas estructuras eclesiales funcionen como un hospital de campaña (Aparisi Laporta, 2022, pp. 87-88). Además de este aspecto, el cura de Galdós está siempre «en salida», como Francisco plantea que deben estar los creyentes católicos y la Iglesia en su conjunto. Comenta el Papa en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (n.º 20): «En la Palabra de Dios aparece permanentemente este dinamismo de “salida” que Dios quiere provocar en los creyentes.» Y, en efecto, Nazarín vive en una permanente salida, siempre arrancando rumbo a nuevos retos. Es la actitud que Francisco defiende, pero presentada con más de un siglo de antelación, en un momento en que una parte muy considerable del clero vivía fortificada en sus prebendas y privilegios.

Por otra parte, Nazarín también personifica los ideales de Francisco, no solo por su disponibilidad para partir siempre hacia nuevos panoramas, sino por su vínculo con los pobres. En *Evangelii Gaudium*, afirma el actual obispo de Roma (n.º 48):

Si la Iglesia entera asume este dinamismo misionero, debe llegar a todos, sin excepciones. Pero ¿a quiénes debería privilegiar? Cuando uno lee el Evangelio, se encuentra con una orientación contundente: no tanto a los amigos y vecinos ricos sino sobre todo a los pobres y enfermos, a esos que suelen ser despreciados y olvidados, a aquellos que «no tienen con qué recompensarte» (Lc 14, 14). No deben quedar dudas ni caben explicaciones que debiliten este mensaje tan claro. Hoy y siempre, «los pobres son los destinatarios privilegiados del Evangelio», y la evangelización dirigida gratuitamente a ellos es signo del Reino que Jesús vino a traer. Hay que decir sin vueltas que existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres. Nunca los dejemos solos.

Esto es exactamente lo que practica Nazarín a lo largo de toda la novela. Lo seguirán los pobres, como Ándara y Beatriz, y a los pobres se dedicará. Cuando se encuentra con un noble, como don Pedro de Belmonte, Nazarín no se siente a gusto. Lo suyo son los menesterosos, los enfermos. Y, porque ese es su destino, después de auxiliar a la miseria en Móstoles, se dirigirá a Villamantilla pues en este pueblo existe una epidemia de peste. Él y sus compañeras de peregrinación dejarán una memoria entrañable de su presencia en esta localidad (Pérez Galdós, 2005, p. 160): «El médico hizo justicia al celo piadoso de los tres penitentes, diciendo al alcalde que aquel hombre de facha morisca y sus dos compañeras habían sido para el vecindario de Villamantilla como ángeles bajados del cielo.»

Ya hemos visto que a Pérez Galdós no le gustaba la religiosidad convencional, y menos aún la que busca siempre sacar tajada, y que, de algún modo, se personifica en el personaje Francisco Mancebo, de *Ángel Guerra*. Exactamente lo mismo piensa el Papa Francisco, cuando crítica lo que llama «mundanidad espiritual», en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (n.º 93): «La mundanidad espiritual, que se esconde detrás de apariencias de religiosidad e incluso de amor a la Iglesia, es buscar, en lugar de la gloria del Señor, la gloria humana y el bienestar personal». Como estamos viendo, hay una gran cercanía entre el pensamiento religioso de Pérez Galdós, manifestado en el personaje de Nazarín, y el del actual jefe de la Iglesia Católica. Por ello, no debe sorprendernos que, en muchos aspectos, el personaje de Nazarín constituya una encarnación de algunos ideales de Bergoglio. Es casi como si don Nazario representase una profecía de los rumbos futuros de la Iglesia.

Otro de los aspectos en que la espiritualidad galdosiana se revela muy innovadora y contemporánea se relaciona con la importancia que, en su obra, en lo que concierne a este tema de la religión, se da a la mujer. Con la excepción de don Nazario, sus personajes más intensamente creyentes son mujeres: Lorenza, de *Ángel Guerra*, Benigna, de *Misericordia*, Ándara y Beatriz, compañeras de don Nazario, en *Nazarín*, y la condesa de Halma-Lautenberg, en la novela *Halma*. Una sensibilidad semejante se puede encontrar en el Papa Francisco, que ha transformado la memoria dedicada a María Magdalena en fiesta de la Iglesia.¹ Ya en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (n.º 104) Bergoglio defendía que se debe reflexionar sobre el papel que la mujer desempeña en las estructuras eclesiales, planteando que ella debería estar presente «donde se toman decisiones importantes». Y, de hecho, en la actualidad, son varias las mujeres que ocupan puestos muy destacados en la curia del Vaticano.²

¹ La decisión se tomó, por deseo expreso del Papa, el día 10 de junio de 2016. Y el día 23 de julio de ese mismo año ya fue fiesta la celebración de santa María Magdalena, considerada como «*apostolorum apostola*», o sea, «apóstola de los apóstolos».

² Hay en este momento cinco subsecretarías y una secretaria en los dicasterios del Vaticano. Se trata de puestos de enorme responsabilidad pues su rango sigue inmediatamente al del prefecto, o jefe máximo, del dicasterio (<https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2023-03/diez-anos-de-francisco-mas-mujeres-trabajando-en-el-vaticano.html>) [Consulta: 22-07-2023].

Entremos en las conclusiones de este ensayo. En la última década del siglo XIX, la literatura europea sufre una metamorfosis importante: el paradigma realista/naturalista decae y surge una nueva sensibilidad más espiritual: otra mirada. En un artículo de 1893, el escritor portugués Eça de Queiroz, el máximo exponente luso de las corrientes naturalistas y realistas, alguien que siempre estuvo muy atento a las tendencias literarias de su época, lo explica muy bien (Queiroz, 1988): el positivismo –en el sentido de cientifismo– del pasado reciente está siendo sustituido por una línea de carácter idealista. Por supuesto, Pérez Galdós, un escritor profesional, se dio cuenta de este cambio de rasante. Y su obra no tenía otro remedio que ajustarse a este nuevo rumbo, adaptándose al nuevo gusto de la sociedad.

Se inicia de esta manera, en 1891, su ciclo espiritualista con la publicación de *Ángel Guerra*. Pero la obra galdosiana no se limitará a contestar a una nueva demanda social. En realidad, sus novelas de esta época constituyen un magnífico ejercicio de búsqueda, de investigación en este terreno de la espiritualidad, intentando comprender esta dimensión humana. El escritor adopta una ambigüedad narrativa que le permite transmitir al lector todas sus dudas e intuiciones sobre esta cuestión. No condena tajantemente ni tampoco milita en las huestes creyentes. El resultado es uno de los más originales viajes por la dimensión espiritual del ser humano que podemos encontrar en el siglo XIX.

En esa jornada, Galdós valora de una manera particular el rostro popular de la fe: el pueblo asume el papel protagonista en este tema, como si el escritor estuviese glosando las célebres afirmaciones de Jesús, recogidas por san Mateo (11, 25-26): «En aquella ocasión Jesús declaró: “Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así te ha parecido bien”». Esta gente sencilla, «pequeña», encarnada en Nazarín, Benigna, Lorenza, así como en otros personajes, constituye el núcleo de sus novelas de esta fase y representa el misticismo medular del alma ibérica. A Pérez Galdós le habría gustado mucho conocer a fondo el fenómeno de Fátima, que sucedió en la fase final, muy penosa por su ceguera, de la biografía del escritor.

No obstante, en sus novelas de este ciclo, el autor de *La familia de León Roch* también intuye algunos de los rasgos fundamentales del catolicismo actual, impulsado por el Papa Francisco. Ello ocurre sobre todo a través de la figura de Nazarín, que representa una Iglesia en salida, abrazando a los pobres y radicalmente fiel al Evangelio. En ese sentido, parece lógico que la espiritualidad galdosiana no haya sido bien entendida en su tiempo o en las décadas que siguieron a la muerte del novelista. Resultaba quizá demasiado innovadora y solo hoy podemos acercarnos a ella con la posibilidad de captar toda la hondura que transporta.

BIBLIOGRAFÍA

Santos Evangelios, Pamplona: EUNSA–Ediciones Universidad de Navarra, 2017. En línea: <https://ebooks.eunsa.es/library/publication/santos-evangelios>. [Consulta: 22 julio 2023].

APARISI LAPORTA, Antonio, «Introducción al pensamiento cristiano y religioso de Galdós», *Archivo Teológico Granadino*, n.º 83, 2020, pp. 57–97. [En línea] <https://core.ac.uk/reader/521649309>. [Consulta: 22 julio 2023].

CÁNOVAS SÁNCHEZ, Francisco, *Benito Pérez Galdós: vida, obra y compromiso*, Madrid: Alianza Editorial, 2020.

CASALDUERO, Joaquín, «El espiritualismo de Galdós: De *Nazarín* a *Misericordia*» en I. M. Zavala y F. Rico (eds.), *Historia crítica de la literatura española: romanticismo y realismo*, Barcelona: Crítica (Grijalbo), 1982, pp. 542-547.

FRANCISCO, *Evangelii Gaudium: La alegría del Evangelio*, Madrid: Ediciones Palabra 2013. En línea: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. [Consulta: 22 julio 2023].

MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira, *História da Civilização Ibérica*, Lisboa: Guimaraes Editores, 1972. [1879]

MESONERO ROMANOS, Ramón de, *Escenas y tipos matritenses*, ed. de Enrique Rubio Cremades, Madrid: Cátedra, 1993. [1842]

PÉREZ GALDÓS, Benito, *Miau*, ed. de Francisco Javier Díez de Revenga, Madrid: Cátedra, 2004. [1888]

– *Nazarín*, Madrid: Alianza Editorial, 2005. [1895]

– *Misericordia*, ed. de Luciano García Lorenzo, Madrid: Cátedra, 2007. [1897]

– *La desheredada*, ed. de Germán Gullón, Madrid: Cátedra, 2012. [1881]

– *Ángel Guerra*, Madrid: Alianza Editorial, 2019. [1891]

– *Halma*, ed. crítica de Álvaro Romero Marco, Sevilla: Alfar, 2020. [1895]

QUEIROZ, José Maria Eça de, «Positivism e idealismo» en *Notas Contemporâneas*, Lisboa: Resomnia Editores, 1988, pp. 363-373. [1893]

RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, Carlos María, «Galdós, un cristiano heterodoxo» en C. Y. ARENCIBIA SANTANA y A. BAHAMONDE MAGRO (eds.), *Galdós en su tiempo*, Santa Cruz de Tenerife: Parlamento de Canarias 2006, pp. 135-164. En línea: <https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/2714/Galdos-cristiano-heterodoxo.pdf> [Consulta: 22 julio 2023].

ROMERO MARCO, Álvaro, «Introducción» en B. PÉREZ GALDÓS, *Halma*, Sevilla: Alfar, 2016, pp. 9-33.

VALLE-INCLÁN, Ramón del, *Luces de bohemia (esperpento)*, ed. de Alonso Zamora Vicente, Madrid: Espasa Calpe, 2005. [1920]

VARGAS LLOSA, Mario, *La mirada quieta (de Pérez Galdós)*, Barcelona: Alfaguara-Penguin Random House, 2022.

L'ANUNCIACIÓ DE ROBERT CAMPIN

Ignasi Roviró
iroviro.filosofia@edusantpacia.cat
Universitat Ramon Llull



RESUM: El Tríptic de Mérode, pintat per Robert Campin entre el 1425 i el 1432, representa una fita en l'art dels anomenats primitius flamencs, els pintors que inicien un altre 'Renaixement' al centre d'Europa. Campin n'és un dels iniciadors. El Tríptic de Mérode té per tema central l'Anunciació de l'Arcàngel Gabriel a Maria. Tanmateix, l'observació atenta de tots els elements escènics ens indica que entre ells existeix una *solidaritat semiòtica* per la qual la totalitat del representat esdevé una triple confluència entre doctrina, metàfora i realitat. És a dir que en els objectes escènics hi ha molt més que la realitat dels objectes; en ells hi ha, a més de realitat, doctrina i metàfora. Així, el visible, l'invisible i l'espai simbòlic esdevenen, junts, la narració del sagrat.

PARAULES CLAU: Robert Campin, els primitius flamencs, espai simbòlic, Tríptic de Mérode, l'Anunciació.

ABSTRACT: The Mérode Triptych, painted by Robert Campin between 1425 and 1432, represents a milestone in the art of the so-called Early Netherlandish painters, who initiated another 'Renaissance' in the heart of Europe. Campin is one of its initiators. The central theme of the Mérode Triptych is the Annunciation of the Archangel Gabriel to Mary. However, careful observation of all the scenic elements indicates that there exists a semiotic solidarity among them, whereby the totality of the representation

becomes a triple confluence of doctrine, metaphor, and reality. This implies that within the scenic objects, there is much more than the reality of the objects; in them, there is, in addition to reality, doctrine and metaphor. Thus, the visible, the invisible, and the symbolic space together become the narrative of the sacred.

KEYWORDS: Robert Campin, Early Netherlandish Painting, symbolic space, The Mérode Triptych, The Annunciation,

BREU INTRODUCCIÓ

Fa pocs anys, era llavors el 2013, vaig participar en un programa de recerca de la Universitat la Sapienza de Roma, dirigit per catedràtic d'estètica, el Prof. Di Giacomo. El tema que s'analitzava era *L'Annunciazione come paradigma etico ed estetico del "visivo"*. i partia de la convicció que el tema bíblic de l'Anunciació a Maria era una oportunitat crítica contra la mercantilització de la societat actual. Si l'anunci a Maria representava una revolució religiosa, i al capdavant, social; el paper de l'art a la societat actual podia proporcionar una alternativa a la cultura del mercat, basada en el primat del valor de canvi i proposar com a alternativa una valorització de l'ésser humà com a humà. Aquella problemàtica va concretar-se, un any després, en un seminari d'investigació sobre els elements iconogràfics del tema de l'Anunciació al "Museo Laboratorio di Arte Contemporanea" (MLAC, Roma); unes qüestions que he anat seguint treballant en diversos cursos i seminaris en la Universitat Ramon Llull. És en aquest context que ara crec oportú endinsar-nos en una de les Anunciacions més interessants.

1. QUI ERA ROBERT CAMPIN?

No tenim ni una biografia completa, ni un retrat, ni un autoretrat d'un pintor que tot i ser destacat en la seva època, fins fa relativament poc va ser un desconegut per la crítica artística. De poques dades biogràfiques en tenim certesa: sembla pràcticament segur que va néixer a Valenciennes, a l'actual França, el 1375 i que va morir a Tournai, Bèlgica el 1444.

La primera documentació que es guarda és de 1406, on se'l cita com a pintor a Tournai. Que va ser un pintor d'èxit es dedueix tant pels encàrrecs que se li van fer com també pel fet de posseir el seu propi taller, on a més de realitzar-hi les obres amb un estil propi tenia a càrrec seu alumnes que aprenien l'ofici. Dos d'aquests alumnes van ser destacats en la pintura flamenca d'aquesta època: Rogier van der Weyden (1399-1400), autor d'una altra Anunciació i Jacques Daret (del qual només se n'han identificat quatre obres).

Sabem també que Robert Campin es va implicar en activitats socials i polítiques: entre 1423 i 1428 es va comprometre amb la política del bàndol pro-francès -propi dels artesans i les classes menys afavorides-, contraposada a la política del bàndol Borgonyès, que era la mà drete de la noblesa i l'alta burgesia. En la dura confrontació política, el partit perdedor va ser el pro-francès i com a conseqüència es represalià els seus caps més visibles: a Robert Campin se li va imposar una multa i un exili forçós. El conflicte no va quedar resolt amb aquella victòria i amb els actes repressius sinó que es mantingué latent fins a la seva eclosió en les posteriors guerres de la Borgonya. De Robert Campin no en tenim més notícies fins a la data de la seva mort¹.

Un dels elements fonamentals del perquè Robert Campin, conjuntament amb els germans van Eyck, esdevé un referent en la història de l'art és pel fet de ser fundador de l'escola flamenca renaixentista. Panofsky, i altres estudiosos, denominen aquesta escola renaixentista com *Els primitius flamencs* o fins i tot com *gòtic tardà*. L'última 'etiqueta' s'usa quan es vol veure aquest moviment en continuació amb l'art medieval.

Sigui com sigui, en aquest grup s'hi inclouen els artistes que van treballar a la Borgonya i als Països Baixos dels Habsburg durant els segles xv i xvi. Si amb Robert Campin i els van Eyck es va iniciar l'escola del *gòtic tardà*, i van ser continuada pels alumnes ja citats, els especialistes creuen que la pervivència del moviment artístic podria allargar-se fins a finals del xvi; és a dir, com a màxim podríem parlar d' 'escola' al llarg d'uns cent cinquanta anys i inclourien, a més dels ja citats, figures com Rogier van der Weyden, Dieric Bouts, Petrus Christus, Hans Memling, Hugo van der Goes i Hieronymus Bosch. Un període que coincideix amb el domini polític i econòmic dels Països Baixos i els borgonyesos al nord d'Europa; i alhora coincideix amb el desenvolupament del primer Renaixement italià. A Europa tenim, doncs, dues formes diferents de Renaixements: el flamenc i l'italià.

Tot i que els dos Renaixements comparteixen credo religiós, hi ha diferències destacades entre les respectives tradicions filosòfiques, culturals i artístiques. L'Humanisme, per exemple, com a moviment cultural de forta influència en l'art i en la literatura italiana i mediterrània, no va ser tan explícit a Europa central i, en particular, a Holanda. Les tendències religioses locals van jugar un paper decisiu en les arts del nord. John Olivier Hand², per exemple, cita la forta influència de *La imitació de Crist* de Tomàs de Kempis en les pràctiques devocionals populars i com aquestes van destacar més la humanitat que la divinitat de Crist. Aquest tipus de pràctiques i creences religioses es veuen reflectides en la pintura d'encàrrec, en els tríptics devocionals i en els retrats de persones.

Serà a finals del s. xv i a primers del s. xvi que la influència renaixentista italiana es deixarà sentir en els pintors flamencs. Començarà així un procés de 'substitució', gradual i complex, d'un model artístic per un altre. Seran unes influències mútues entre els artistes neerlandesos i els renaixentistes italians. En aquest llarg procés acabarà, però, imposant-se les formes, els procediments i l'estètica dels italians, que en bona manera havien esdevingut una 'moda'. Tanmateix però, en als anys de Robert Campin i de Jean van Eyck la realització dels temes religiosos s'adequaven en una forma pròpia de viure la pietat i de la sensibilitat religiosa.

Malauradament, durant el s. xvi i xvii ens aquells països es va viure una onada iconoclasta que va fer desaparèixer la gran majoria d'obres de la pintura flamenca, i les poques que es van salvar van quedar ocultes en cases particulars, en oratoris o esglésies, sense que se'ls tingués massa consideració. Robert Campin va ser una víctima d'aquesta iconoclàstia, d'aquest oblit i, conseqüentment, de la difícil recuperació de la seva encara desconeguda biografia i de la totalitat de la seva pràctica artística.

No va ser fins a mitjans del segle XIX que no es van començar a documentar i a classificar; però no serà fins a partir del 1920, ja fa poc més de cent anys, que Max Jakob Friedländer va començar a establir cronologies i biografies d'aquells pintors. La tasca era complicada ja que no existien ni dades ni estudis previs. A més de Max Jakob Friedländer, seran fonamentals les investigacions d'Erwin Panofsky, que va centrar la investigació des de la història social, la iconografia i la simbologia religiosa. De fet, Panofsky va ser el primer a relacionar la pintura amb les miniatures dels llibres d'hores. Destaquen altres investigadors que van seguir o adaptar els principis i la metodologia de Panofsky, com ara Friedrich Winkler, Otto Pächt i Meyer Schapiro. Les aportacions de tots aquests professors són avui les més acceptades entre els especialistes.

¹ Per més detalls, vegeu CAMPBELL, Lorne; 'Robert Campin. The Master of Flémalle and the Master of Mérode' a *The Burlington Magazine*, vol. 116, núm. 860 (Nov. 1974), p. 634-646.

² Hand, John Oliver, Catherine METZGER, RON SPRONK, *Prayers and Portraits: Unfolding the Netherlandish Diptych*. New Haven, CT: Yale University Press, 2006, p. 3.

Afegim un precedent més a l'obra de Panofsky: el 1939 Charles de Tolnay va publicar *Le maître de Flémalle et les frères Van Eyck*³, un llibre important per a la reivindicació d'aquelles obres, malgrat que encara es desconeixia la personalitat de l'autor ocult darrere la denominació "el mestre de Flémalle", la ciutat avui belga on es guardava obra d'aquells mestres neerlandesos. No va ser fins les investigacions d'Erwin Panofsky, el 1953⁴, que es va identificar el mestre de Flémalle amb Robert Campin. De manera contundent, escriu Panofsky: "... the Master of Flémalle is identical with Robert Campin"⁵, i malgrat aquesta contundència no tots els investigadors ho acceptaren. És interessant, per exemple, la posició de Lorne Campbell. Segons aquest autor, el tríptic de Mérode si bé no és obra de Campin, sí que ho és del seu taller; però en canvi, l'obra que és pròpia de la seva mà és l'anunciació que es troba al Museu de Belles Arts de Brussel·les. Aquesta, és una pintura d'una sola fulla; la de Mérode, un tríptic. Campbell anomena 'mestre de Mérode' aquest desconegut autor, en contraposició al 'mestre de la Flémalle' que sí que identifica amb Campin: "It seems quite impossible to reconcile the style of the Mérode triptych with that of the Flémalle group, and inconceivable to insert the Mérode triptych at any point in the Flémalle chronology..."⁶ Amb tot, i després del documentat treball d'Albert Châtelet, *Robert Campin. Le maître de Flémalle*⁷, sembla, avui, una quimera no identificar Robert Campin amb el Mestre de la Flémalle.

Si bé és complicat parlar d'autoria en els mateixos termes d'avui, sembla ser que els especialistes han identificat de Robert Campin una vintena d'obres. Encara al s. xv i en les circumstàncies i llocs on treballava Robert Campin, no se signaven les obres i, a més, eren produïdes per diversos membres del taller: podia començar-les el mestre i acabar-les diversos alumnes, o a l'inrevés. Era una obra col·lectiva, ni que fos a les ordres del cap del taller. Un element més cal introduir en aquesta qüestió: el mateix taller produïa còpies idèntiques, o gairebé idèntiques, d'una obra; altres vegades, simplement copiaven obres d'altres tallers o artesans, introduint-hi alguns retocs.

2. EL RETAULE DE MÉRODE

L'obra que ens interessa particularment és el retaule de l'Anunciació, conegut com el retaule o el tríptic de Mérode perquè va pertànyer a la casa del mateix nom. La casa de Mérode és una nissaga de l'aristocràcia belga, d'origen alemany, que es remunta el 1195. Té diverses amb branques en la noblesa europea, com ara a França, Àustria i Holanda. Són encara grans terratinents, posseïdors de terres i castells.

Tenim constància que el 1820 el príncep Pierre d'Arenberg (1790-1877) va comprar el retaule a Bruges i el va donar més tard a la seva filla Marie-Nicolette (1830-1905). Uns quants anys després el va heretar la filla d'aquesta, Jeanne de Mérode, que ja el posseïa el 1923; i el 1924 passa a possessió de la seva neboda, la comtessa Jeanne de Grunne.

Ja ben informats de l'alt interès del retaule, el 1956 James Rorimer -director del Metropolitan Museum of Art-, Theodore Rousseau Jr. -conservador de pintures-, i Margaret Freeman -conservadora de The Cloisters-, van decidir comprar el tríptic. Per això van usar els

fons que havia donat John D. Rockefeller, Jr.. Es van pagar 800.000 dòlars pel tríptic.⁸ Actualment es troba a The Cloisters Collection del Metropolitan Museum of Art Nova York.

Potser sí que té raó Malcom Russell, en un article recent, quan es queixa que "... there is yet to appear an exposition of its complete narrative program."⁹

En les pàgines següents ens apropiem als elements signítics i iconogràfics més destacats que s'hi presenten i farem una introducció general a les qüestions de fons que el tríptic mostra. A més, partim de la convicció que entre tots els símbol s'observa una *solidaritat semiòtica* entre ells, concretada, en els objectes, en la triple confluència entre doctrina, metàfora i realitat. És a dir que en els objectes del tríptic hi ha molt més que la realitat dels objectes; en ells hi ha, a més de realitat, doctrina i metàfora. O dit d'una altra manera, la creació de la realitat que proporciona tots aquests objectes és l'exposició doctrinal dels missatges religiosos i de pietat propis que porta l'Anunciació i, al mateix temps, aquests mateixos objectes són símbols per a la pràctica devocional. Així doncs, en una mateixa realitat, en la realitat dels objectes, hi ha *tres realitats*: la material -la visible-, la metafòrica i la doctrinal -totes invisibles-. Usant paraules plotinians es podria dir que allò físic és cristal·lització d'allò espiritual. En el tríptic de Mérode els objectes físics són, doncs, recipients de veritats invisibles, i no obstant això, els objectes, més enllà de la significació metafòrica i doctrinal, continuen essent objectes; tenen sentit com a tals, i per tant, projecten la seva ombra. És de les primeres vegades en la història de la pintura occidental que s'incorporen les ombres com a elements essencials dels objectes. L'ombra és una "prova de realitat"¹⁰ de l'objecte. Només així, els objectes, essent realment objectes, poden ser útils per a la pràctica devocional.

3. IMATGE I PRÀCTICA DEVOCIONAL

Les imatges i els textos sagrats configuren un tot de sentit. No podem separar les escenes i les figures pròpies de les representacions artístiques dels contextos religiosos on foren creats; un contextos, que a més de les pràctiques i estructures sociològiques, contenen els textos sagrats i les imatges que els representen. Hi ha doncs una unitat de sentit entre la imatge i el text, ja sigui, aquest, en forma declamada o recitada, ja sigui pronunciat davant la comunitat o bé pregat en llenguatge interior, o estrictament llegit en forma literària. El text explica una veritat que la imatge representa. És des d'aquesta perspectiva que cal entendre les imatges religioses, i en el nostre cas, els tríptic de Mérode. És a dir, podem veure en el tríptic de Mérode una obra d'art en ella mateixa, una obra de la tècnica i dels processos artístics obtinguts al llarg de la història; el podríem veure-hi també com un moment de la història de la iconografia. Però si ens quedéssim aquí ens perdríem la profunditat del seu sentit i de la seva pràctica pia.

Els tríptics mostren el seu sentit més profund quan els entenem com a 'visualització' d'un text de pregària. La pràctica habitual era iniciar-se amb el rès del rosari o una altra pregària, fos ja recitada o llegida. I quan la pregària ja era avançada, quan, arribat el moment propici, l'esperit estava propens per a la visualització, s'obria el tríptic; i amb aquest acte es podia 'veure' allò

³ TOLNAY, Charles de: *Le Maître de Flémalle et les frères van Eyck*. Bruxelles: Editions de la Connaissance, 1939.

⁴ PANOFSKY, Erwin, *Early Netherlandish Painting. Its Origins and Character*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1953. Usarem la nova edició feta a London-New York: Routledge, 2018, 2 vols. Hi ha una traducció castellana en un sol volum: *Los primitivos flamencos*, Madrid: Càtedra, 2020.

⁵ Op. cit. vol. 1, p. 154.

⁶ Op. cit., p. 643.

⁷ CHATELET, Albert, *Robert Campin. Le Maître de Flémalle*, Bruxelles: Fonds Mercator, 1996.

⁸ AINSWORTH, M, & KATH CHRISTIANSEN (eds.), *From Van Eyck to Brugel. Early Netherlandish Painting in The Metropolitan Museum of Art*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1999, p. 72.

⁹ RUSSELL, Malcom, 'The woodworker and the Redemption: the right shutter of the Mérode triptych' en *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, Vol. 39, No. 4 (2017), p. 335.

¹⁰ "... evidence of the 'reality' of all bodies obstructing a source of light." STOICHITA, Victor I., *A short History of the Shadow*, Londres: Reaktion Books Ltd, 1997, p. 67.

que la 'paraula' havia dit. El 'veure' permetia meditar millor allò escoltat i, així mateix, facultava l'ànima per aproximar-se al misteri. Era la millor manera de 'veure' el no visible.

Aquesta simbiosi estretíssima entre imatge i pregària, entre la paraula santa i la seva representació gràfica, entre el so que exulta o medita l'esperit i la seva faç plàstica, té arrels molt anteriors als primitius flamencs. La trobem, ja, en Sant Tomàs i en Sant Bonaventura quan ambdós comenten el llibre de les sentències de Pere Llombard. Uns comentaris que van canalitzar la relació de les persones amb el sagrat a través del doble canal de les imatges religioses i de la paraula santa. Només amb aquesta premissa es pot entendre l'estètica i l'art de l'edat mitjana. D'aquesta manera les imatges quedaven llegades per una *triplex ratio*: en primer lloc, per explicar la 'doctrina' i d'aquesta manera fer-la més assequible i fàcil a aquells que tenien dificultat per llegir-la; En segon lloc, per visualitzar la història de la salvació, que no n'hi ha prou en 'saber-la' sinó que també cal 'veure-la' amb els testimoniatges dels sentits; i finalment, per moure la devoció i la pietat.¹¹

De forma general podríem dir que a diferència de les imatges produïdes pel Renaixement Italià, destinades més aviat a mostrar la bellesa del món i dels cossos; i per tant, a celebrar l'esplendor de la natura i promoure el gaudi dels sentits; a diferència, doncs, de les obres d'art dels italians, les del Renaixement del Nord, perden en dimensions i en narració profana. Són imatges més petites i, gairebé, d'ús personal; són pensades per oratoris privats, esglésies petites o imatges per al culte familiar. Les imatges del nord perden en lírica profana i guanyen en èpica sagrada. El tríptic de l'Anunciació pintat per Campin n'és un bon exemple. És petit, portàtil, per a ús d'una família, que el podia desplaçar al lloc més convenient per al rés del Rosari, del breuari o de qualsevol altra seqüència d'oracions. O fins i tot se'l podia endur en els seus desplaçaments habituals fora ciutat.

4. ALGUNES DADES DEL TRÍPTIC DE MÉRODE

Robert Campin pintava a l'oli de forma habitual. En l'edat mitjana, majoritàriament es preferia la pintura al tremp d'ou, i l'oli es guardava per la capa final, com a vernís. Durant el s. XIV s'experimentà, ocasionalment, amb la mescla de pigments amb olis, però varen ser Robert Campin i els germans Van Eyck que van barrejar, de forma habitual, els colors amb essència de trementina, oli de llinosa i oli de nous.

El tríptic de Mérode és un oli datat entre 1425 i 1432, pintat a la ciutat de Tournai, sobre una fusta de roure de 64,5 cm. per 117,8 cm. El panell central fa 64,1 cm. per 63,2 cm; cadascun de la resta de panells fa 64,5 x 27,3 cm. Des de 1956 es troba a la The Cloisters Collection, amb el número de referència 56.70ac. Pels estudis de dendrologia, la fusta del panell de Sant Josep va ser tallada 25 anys més tard que la fusta del panell central¹². Els especialistes tenen dubtes sobre si aquest panell va ser

¹¹ Escriu Sant Tomàs: "Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in Ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis repraesentantur. Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis". *Super Sent.*, lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3.

I Sant Bonaventura afirma: "Dicendum, quod imaginum introductio in Ecclesia non fuit absque rationabili causa. Introductae enim fuerunt propter triplicem causam, videlicet propter simplicium ruditatem, propter affectuum tarditatem et propter memoriae labilitatem. Propter simplicium ruditatem inventae sunt, ut simplices, qui non possunt scripturas legere, in huiusmodi sculpturis et picturis tanquam in scripturis apertius possint sacramenta nostrae fidei legere. Propter affectus tarditatem similiter introductae sunt, videlicet ut homines, qui non excitantur ad devotionem in his quae pro nobis Christus gessit, dum illa aure percipiunt, saltem excitentur, dum eadem in figuris et picturis tanquam praesentia oculis corporeis cernunt. [...] Propter memoriae labilitatem, quia ea quae audiuntur solum, facilius traduntur oblivioni, quam ea quae videntur." *In Sententiarum*, lib. 3, d. 9, art. 1, q. 2.

¹² RUSSEL, Malcom, op. cit. p. 335.

obra de Robert Campin, però si no fos així, i donada la coherència màxima amb la resta de l'obra, si no és de la seva mà, havia de ser algun artista del seu entorn més pròxim.

Segons Maryan W. Ainsworth¹³, conservadora de la pintura europea del Metropolitan Museum of Art, al panell dels donants, es van afegir posteriorment dues figures més. De bon primer, es va pintar el donant, que Ainsworth identifica amb Peter Engelbrechts. Peter Engelbrechts es va casar tres vegades: entre 1425 i 1428, amb Gretgin Schrinmechers, de Colònia; el 1456, amb Heylwich Bille i, finalment el 1466, amb Aleyde de Kempenere¹⁴. La dona representada és Gretgin, que porta uns vestits propis de la dècada de 1420. És la seva figura la que va ser incorporada al tríptic en ocasió del seu casament. La veiem agenollada al costat de Peter. La segona figura incorporada és el missatger que es troba darrere els esposos, al costat de la porta que dona al carrer.

Guy Bauman¹⁵ indica que en aquest procés d'introducció de l'esposa i del missatger s'hi afegí encara un element més: es tracta dels escuts d'armes de la família, incorporats en la vidriera del panell central, el de la Mare de Déu. Amb el matrimoni s'uneixen dues famílies, representades aquí pels seus escuts. Sembla ser que en la pintura original les finestres eren opaques: no deixaven veure el fons celest que ara podem contemplar. El fet d'incorporar-se els escuts i transformar-se en vidriera, l'escena global i la lluminositat de la resta de panells reclamava una obertura que inicialment no hi era. Campin va transformar una part dels finestrons originals en una obertura.

El tríptic ha estat comparat amb l'Anunciació dels Musées Royaux des Beaux-Arts de Bèlgica, Brussel·les. El tractament de l'arcàngel Gabriel i el de Maria fan pensar en un patró comú, i en conseqüència l'atribució a una mateixa escola. Com ja hem dit, al panell central del tríptic es van repintar el cel, que inicialment era igual que l'Anunciació de Brussel·les. L'examen de la pintura a través de raigs x i infrarojos posen en evidència que la figura de Gretgin i el guardià de la porta del primer panell van ser pintats en posterioritat a la figura del donant. L'examen atent de la pintura fa pensar, segons Maryan W. Ainsworth i Keith Christiansen¹⁶, que el panell central va ser pintat en primer lloc i va quedar en l'estudi del pintor. Els panells laterals (òbviament, inserint-hi unes frontisses) se li van afegir més tard, a petició i gust del comprador. Això podria explicar algunes diferències d'encaix entre els panells, podria explicar també alguns elements de la perspectiva a l'hora d'encaixar les figures i, finalment, algunes diferències d'il·luminació en cadascun dels panells.

Així doncs, es poden pensar tres etapes de construcció del tríptic: 1.- El panell central, amb les finestres del fons daurades, seguint en el disseny general, els patrons propis del taller de Robert Campin. 2.- Passats alguns anys se li van sumar els dos altres panells, i es va passar d'una imatge sola a un tríptic, donant-li una pràctica religiosa una mica diferent (són imatges que s'amaguen i reapareixen d'acord amb les necessitats pies). En aquesta etapa es van pintar de blau cel les finestres abans daurades i al primer panell només es va pintar Peter, l'orant. Els efectes de l'espai, el volum de les figures i la lluminositat general serien d'aquesta època. 3.- En aquesta etapa es va introduir Gretgin i el porter (en realitat és un missatger de la ciutat de Malines), com a resultat del matrimoni entre els dos orants.

Alguns autors han suggerit la possibilitat que el primer panell no fos de Campin, sinó de Rogier van der Weyden, que va treballar al seu taller des del 1427 fins al 1432. Però és difícil moure's en aquestes conjectures sense tenir proves concloents. A cadascuna d'aquestes etapes es van introduir

¹³ AINSWORTH, Maryan W., "Intentional Alterations of Early Netherlandish Paintings" en *Metropolitan Museum Journal*, 2005, vol., 40 p. 58.

¹⁴ Op. cit. p. 95

¹⁵ BAUMAN, Guy. "Early Flemish Portraits 1425-1525" en *The Metropolitan Museum of Art*, Vol. 43, nº 4, 1986, p. 22.

¹⁶ Op. cit. p. 92.

nous significats sense anul·lar els anteriors. Així, per exemple i com a resultat d'aquesta darrera etapa, s'ha llegit el tríptic com una aposta pel matrimoni cristià.

5. UNA PRIMERA IDENTIFICACIÓ DE LA TEMÀTICA I DELS PERSONATGES

El tríptic de Mérode és la primera pintura que situa l'Anunciació de l'àngel a Maria en l'interior d'una casa burgesa. David Robb¹⁷ defensa que aquest fet no serà pura anècdota sinó que esdevindrà model per a la pintura neerlandesa i alemanya de l'últim terç del s. xv i bona part del xvi. D'aquesta manera s'incorpora la intimitat burgesa, localitzada aquí en l'espai del menjador i sala d'estar d'una casa qualsevol, com un lloc propi pel sagrat. La intimitat de cada un, convertida aquí en espai casolà, és un lloc hàbil pel més alt misteri. Ja no només ho és l'altar o l'església (l'espai de la comunitat). El tríptic de Mérode provoca una revolució en la concepció de l'espai sagrat.

D'altra banda Cynthia Hahn¹⁸ interpreta el tríptic com una unitat temàtica, centrada en el model de la sagrada família i del matrimoni cristià. La sagrada família seria, des d'aquesta perspectiva, el correlat en la terra de la Trinitat. Maria seria, per les dones, el model de mare; Josep, pels homes, el de pare; Jesús, pels descendents, el de fill. Cynthia Hahn creu que s'insisteix en la visualització del què ha de ser una família cristiana perquè en aquella Europa s'estava iniciant una crisi de la família. El tema de la família està present en els tres panells: en el primer per la presència dels donants; en el segon, en les figures representades en els capitells de la llar de foc i en el tercer, en la figura de Sant Josep.

Per bé que més endavant entrarem en més detall en cada un dels panells, ens fixem ara i de manera general, amb el dels orants. Observem com els donants-propietaris estan agenollats, en signe de pregària. La dona té a les mans, un rosari. L'home s'ha descobert el cap en signe de pregària i alhora va vestit de frare. Els donants saben que estan observant un fet espiritual, místic i transcendent per a tots i cadascun dels homes. Aquesta actitud devocional també la veiem en el guardià de la porta d'entrada (el missatger de Malines). En el panell central s'hi representa el fet transcendent, el que canviarà completament la història i l'esdevenir de la humanitat, el que, després del sí de Maria, portarà la humanitat la salvació eterna. El tercer panell està dedicat a Sant Josep. El fuster de Natzaret està absorbit en la seva feina, té el cap cobert perquè no s'ha adonat del que passa en l'habitació del costat. Aquesta és la primera Anunciació on Sant Josep hi té presència. El tríptic es va pintar durant la institució del culte a Sant Josep, que fins llavors no s'havia desenvolupat. Els franciscans van ser els primers a celebrar l'onomàstica el 19 de març, de l'any 1399. Més tard, també la van celebrar els dominicans. El breuari la recull el 1479, i es converteix en festa de guardar el 1621. Els principals promotors del culte a Sant Josep van ser el cardenal Peter d'Ailly (1350-1425) i el seu alumne John Gerson (1363-1429). Amb aquest culte es perseguia un exemple de paternitat. La representació de Josep com a ancià subratllava, d'alguna manera, la virginitat de Maria.

6. EL MISTERI DE LA LLUM, EL MISTERI DE L'ESPAI

La il·luminació de les tres escenes és un element clau per captar la profunditat de significat del tríptic. A primera vista endevinem diverses 'classes' d'il·luminacions.

La primera, és la llum de l'alba que despunta per les finestres de Josep, pels porticons de Maria i per sobre el mataboc dels orants. És una llum tènue i tèbia, que s'infiltra per les finestres rodones de l'estança de Maria. És la llum del naixement del dia, que, en l'Anunciació, preludia el futur naixement de Jesús. ("Jo sóc la llum del món", Jn 8,12). El sol està sortint en aquesta ciutat nòrdica, i, pel que mostra l'escena, tota la casa està orientada vers l'est; d'aquesta manera se segueix la tradició de resar vers l'orient i d'orientar les esglésies vers Jerusalem ("Perquè, igual com el llampec surt de llevant i es veu fins a ponent, així serà la vinguda del Fill de l'home.", Mt 24,27). Aquesta llum primera, doncs, és més que un focus de llum. És una llum que delimita un espai sagrat, un espai perquè Maria pregui, un espai on es pot donar el miracle, on pot aparèixer l'arcàngel... Aquesta també és la llum, que, en forma de rajos, acompanya el nen amb la creu que traspassa l'ull de bou més a prop de l'arcàngel.

Aquesta llum espiritual es materialitza com a llum solar, que és la que impacta sobre els objectes amb una força inaudita i incoherent. La debilitat i tebiesa de la llum de l'alba no pot impactar amb tanta força com es dona en les escenes, especialment en la de la Mare-de-Déu. Gabriel no aporta, d'altra banda, cap refulgència ni aporta llum nova. És una llum inesperada que té un impacte sobre les ombres dels objectes (algun, amb una ombra doble: observi's el rentamans i la tovallola). Està clar, doncs, que la llum materialitzada pren la seva força de la llum espiritual.

Si ens fixem, ara, en el taller de Josep, la llum que prové de les finestres obertes a la ciutat és del tot insuficient per il·luminar el primer pla i donar la claror necessària perquè el fuster treballi. El rostre i les mans de Josep, així com el lateral del banc on seu, el tronc i les eines del terra, són il·luminats per aquesta llum misteriosa, aliena, que no prové de cap font interna de l'obra: el panell no té cap altra porta o finestra per on pugui entrar la llum, i malgrat això les parts assenyalades reben un impacte lluminós.

Al panell dels orants els passa el mateix. Les seves figures i els seus rostres reben una llum que no prové del sol, d'igual manera rep una llum inesperada la fulla interna de la porta que obren, i per on són testimonis de l'Anunciació. Si tota la llum es basés en la de l'albada, aquesta fulla de la porta hauria de ser fosca, i contràriament això, és la part més il·luminada del panell.

Per comprendre d'on irradia aquesta llum espiritual, materialitzada, hem de retornar a la pràctica devocional. Recordem que el tríptic s'usava per a visualitzar el misteri explicitat en el text sagrat. El tríptic romania tancat fins que resat i meditat el text, s'obria per tal de visualitzar les escenes, i així comprendre'l millor. I és d'aquí d'on prové la llum misteriosa, espiritual, que il·lumina els plans suara assenyalats.

El pla de l'observador, de l'espectador, pot esdevenir lluminós en la mesura que prega i medita el text, en la mesura que 'el veu' amb els ulls de l'esperit. Si només el veu amb els ulls de la carn, la llum esdevé incoherent i inexplicable; impossible perquè Maria llegeixi, absorbi, un llibre d'hores, i amb els llavis el verbalitzi: Maria està pregant. És la mateixa actitud que la que es reclama de l'espectador.

Una altra llum ens inquieta de nou: és la llum de l'espelma que s'està apagant. Al ble encara hi ha el roent de foc que es resisteix a desaparèixer. El fum que exhala l'espelma ens mostra que hi havia una llum, de la qual ara només en romanen unes poques brases. Ampliarem aquesta qüestió més endavant, ara però només indiquem que aquesta llum que s'apaga representa el temps vell, el temps pagà, i que si Maria accepta la proposta de l'arcàngel Gabriel, s'inicia un temps nou. Amb el sí de Maria es transmuta l'ordre natural, es modifica la història, canvia el temps ordinari. A partir del seu sí, hi haurà un abans i un després.

¹⁷ ROBB, David M. "The Iconography of the Annunciation in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", *The Art Bulletin*, Vol. 18, No. 4 (Dec., 1936), p. 507.

¹⁸ HAHN, Cynthia, "Joseph Will Perfect, Mary Enlighten and Jesus Save Thee': The Holy Family as Marriage Model in the Mérode Triptych" a *The Art Bulletin*, Vol. 68, No. 1 (Mar., 1986), pp. 54-66.

Llum i espai s'articulen mútuament, i en moltes ocasions comparteixen la pluralitat de sentits. No és en va que en el Tríptic, els misteris de la llum s'empeltin en una pluralitat de d'espais. O, potser millor, en una diversitat de punts de fuga que trenca tota geometria de la lògica italiana del Renaixement. Els punts de fuga d'un panell no es corresponen amb els dels altres. L'espai del jardí dels orants té un desenvolupament coherent amb el de la ciutat que s'obra enllà de la porta de la casa. Tanmateix, els tres graons i la porta que dona a l'estança de la Mare-de-Déu configura un espai una mica irreal, excessivament forçat.

L'espai que configura el segon panell està travessat per diversos punts de fuga, no coincidents. Ofereix dificultats òbvies per l'encaix de la porta per on ha entrat Gabriel, així com s'esperaria que les finestres d'ull de bou reflectissin el mur o el matacà que tanca el pati de la casa, en lloc del cel que s'hi reflecteix. Constatem, també que l'Arcàngel Gabriel està representat en una perspectiva de pla, mentre que Maria està traçada des d'un pla superior.

En l'espai del tercer panell hi trobem també diversos punts de fuga, no coincidents, que dibuixen diversos plans narratius. Així per exemple, la taula de fuster, amb les eines disposades, correspon a un pla narratiu i simbòlic (després ens hi referirem), amb llurs punts de fuga, ben diferent del pla narratiu del seient; o fins i tot, el de l'estança en general, marcada pels punts de fuga del terra, que li donen una alçada diferent a la de la ciutat, mostrant així una incoherència gràfica de l'expositor que s'obre als vianants. El sostre i la paret il·luminada corresponen a altres punts de fuga.

En definitiva, tant el tractament de la llum com el de l'espai va molt més enllà de les representacions geomètriques i dels càlculs matemàtics: tenen una volguda aurèola de misteri.

7. LA HUMANITZACIÓ DEL TEMPS

En aquesta pluralitat d'espai i en aquesta diversitat en el tractament de la llum seria pensable un desenvolupament heterogeni del temps. O, ben al contrari, també seria possible pensar la llum i l'espai com condicions escèniques per mostrar l'eternitat d'un fet excepcional en la història: l'Anunciació i l'Encarnació canvien l'ordre humà i còsmic. I tanmateix, Robert Campin prefereix, per sobre de les dues possibilitats, humanitzar del temps.

L'artista situa l'escena de l'Anunciació en el seu propi temps i en el dels seus coetanis. Ho veiem en el fet que l'arcàngel Gabriel -engalanat amb un vestit de festa blanc, amb un cíngol blau amb brodats daurats i pedres precioses- visita una casa noble d'una ciutat flamenca ben concreta. Hi podem identificar de manera ben particular dels orants, tant en els rostres com en la sumptuositat de la roba. Maria vesteix com una dama d'aquell temps. Ni Maria ni l'arcàngel porten corones, tampoc la porta el nen Jesús, diminut, que ha entrat per un dels ulls de bou, portant una creu. L'absència de corones marca la voluntat d'humanitzar els protagonistes. D'altra part, Gabriel no ha entrat volant o s'ha aparegut del no-res, sinó que ha entrat caminant per la porta oberta que dona al jardí, i que, voluntàriament, ha deixat oberta. També ha quedat oberta la porta del carrer, per on podem veure una escena urbana: una senyor amb barret d'ales negra i vestit vermell va a cavall pel carrer; una senyora amb un rebosillo blanc que li cobreix el cap està asseguda en un banc cosint una peça de roba que té sobre els genolls; un sastre exposa tres peces al mostrador que dona directament al carrer.

El paisatge urbà segueix veient-se per la finestra del panell de Josep. S'hi veuen persones caminant per una plaça força ample i un carrer que s'endinsa cap el cor de la ciutat. S'hi veuen petits grups de persones que caminen, conversant. Uns i altres porten el cap cobert. Davant la casa de Josep

hi ha una botiga que exposa utensilis penjats de les finestres. Per la vista aèria que ens presenta la ciutat, s'identifiquen una catedral i diversos edificis religiosos, coronats amb la creu. S'endevina una ciutat populosa, àmplia, neta i organitzada (més endavant ens hi referirem de nou).

Aquesta expressió de normalitat quotidiana també es veu en l'estança de Maria, tota plena d'objectes quotidians propis d'una família flamenca -objectes avui ben identificats pels especialistes-

Tots aquests paisatges urbans s'integren en el tríptic com un únic espai urbà. Ens trobem en una ciutat flamenca, i com si fos una vista en zoom, ens situem a l'interior d'una d'aquestes cases (com, de fet, podem veure l'interior d'altres cases).

En definitiva, el tríptic ens mostra un temps concret i un espai precís; una hora del dia i unes persones en el seu quefer quotidià. És una humanització temporalitzada a l'època de l'espectador. Quan un coetani de Robert Campin observava el tríptic i identificava la seva pròpia 'normalitat' havia de quedar ben impressionat donat que veia en la seva pròpia 'escenografia' un fet extraordinari. Ara resultava que l'Anunciació ja no passava en un temps indeterminat o en una llunyana ciutat israelita, inconeguda; sinó que l'espectador identificava la seva ciutat, la seva pròpia temporalitat i la seva pròpia quotidianitat. El misteri de l'encarnació no succeeix ni al cel ni en un lloc abstracte, sinó entre nosaltres, a les nostres pròpies cases. Poden exclamar: "Nosaltres som testimonis d'aquest misteri: passa a casa nostra, ho hem vist."



En aquesta casa particular de Josep i Maria, es donen tres circumstàncies ben concretes: un parell de quotidianes i una d'extraordinària. En les dues primeres, descobrim com Josep, el fuster, treballa i Maria, llegeix. Però el fet més meravellós, diví, és l'entrada de l'arcàngel Gabriel, que porta el missatge més meravellós mai proposat. Assistim al moment precís de l'entrada de Gabriel a l'estança de Maria. És una entrada silenciosa, sense gaire soroll ni moviment. Absorta en la pregària, Maria encara no s'ha adonat de la presència de l'arcàngel. El missatge està a punt de ser lliurat i, en conseqüència, Maria encara no sap la proposta que l'hi ha de fer Gabriel. Som testimonis d'un missatger i d'un missatge, un segon abans que se li faci l'anunci. És, per tant, un moment crucial que significarà el pas del temps *sub lege* al temps *sub gratia*; és el pas de l'Antic Testament al Nou Testament. deixem l'era pagana per entrar a l'era cristiana.

8. PANELL DELS DONANTS

Els especialistes estan d'acord que el primer panell que Robert Campin va pintar va ser l'escena de l'Anunciació i, com ja hem indicat, més tard hi va afegir, a petició del comprador, els altres dos. Comencem l'anàlisi dels panells no per l'ordre de pintura sinó de lectura.

Com tota la resta d'obra, aquest panell està ple de símbols i detalls eloqüents. Una primera mirada als orants,

a Peter Engebrechts i a Gretgin Schrinmechers, ens revela una actitud de reverència espiritual. Peter està agenollat, amb el barret a les mans en senyal de respecte i devoció. A més dels detalls ja assenyalats, es destaca la bossa, oberta, com a senyal de la seva voluntat de donar als pobres i de la realització de bones obres. Ambdós, viuen i veuen l'Anunciació a casa seva mateix, enmig a la seva pròpia quotidianitat. Es troben al jardí, al·legoria de la seva pròpia ànima. Cal preparar-se per allò que els transformarà la vida. No és només un camí de perfecció, sinó una revolució espiritual. Cal preparar, gràcies a la pregària i la meditació, l'ànima perquè l'habiti Crist. L'únic camí, com s'observa al panell dels orants, és la pregària-contemplació. El jardí és l'avantsala, els donants es preparen perquè la seva ànima sigui transformada com ho serà la de Maria a l'habitació contigua¹⁹. El jardí no és l'*hortus conclusus* de Maria, tot i que vist des del panell de la Mare-de-Déu així ho podria semblar. Amb tot, s'estableix una relació icònica amb les altres representacions de l'Anunciació on apareix el Jardí del Paradís, ple de flors, com ara per exemple en les obres de Fra Angelico. És un jardí, doncs, que per bé que sigui perimetrat, és obert per dues portes: la que dona al carrer i la que permet el pas a l'habitació de la Mare de Déu. Les portes són obertes per indicar quin ha estat el camí que ha recorregut l'àngel per anar a l'estança de Maria. Per bé que és un acte íntim, que es dona en l'interior d'una casa (ànima) particular, està obert a tothom que faci el mateix recorregut que l'àrcàngel. S'humanitza, es temporalitza i es naturalitza així un fet sobrenatural.

Minott identifica el missatger que hi ha a la porta externa com un missatger cívic, un funcionari, de la ciutat de Malines. L'identifica per la roba i l'escut que porta al pit. La funció del missatger al s. xv i a Malines era la de representar la cort i exercir quotes d'autoritat: amb els dits toca la porta, igual que com ho fa Gabriel amb les ales. Helmut Nickel²⁰ destaca el petit escut que porta el missatger, amb un marc de plata que penja d'un botó decoratiu. El fons és daurat, amb tres barres blanques. Nickel ens indica la importància d'aquest missatger: portava missives importants, com citacions legals i determinacions d'alt rang. És com si fos el missatger mundà, en contrapartida a Gabriel. La seva mirada fixada en la porta, i el barret a la mà ens fa entendre la importància del missatge que s'està transmetent a l'interior. Nickel suggereix la possibilitat que la triada terrenal d'aquest plafó (missatger, esposa i donant) siguin el correlat de la triada celestial dels altres dos panells (Gabriel, Maria i Josep). Aquest tipus de correlats entre éssers terrenals i celestials són habituals en escenes bíbliques. El missatger, ens indica Nickel, ha entrat al jardí, sense obrir la totalitat de la porta. Només s'ha obert perquè hi pogués entrar el missatger humà, el cavall ha estat deixat fora. Porta, jardí i rosa són al·legories de Maria. D'altra banda, el vestit del missatger, en vermell i groc, indica els colors de Malines (aquests missatgers s'abillaven segons els vestits de les ciutats que els contractaven). Al sarró hi porta una corneta, per fer públics els avisos. Seguint encara a Minott cal veure en aquesta figura una al·legoria humana del profeta Isaïes, quan, en la seva visió, veu com el rostre dels serafins²¹. Tancant l'escut hi ha dotze perles, al·lusió a les dotze portes de la Jerusalem celestial descrita a Apocalipsi 21:21

Al costat del missatger, al mateix pla, hi ha un roser, certament desproporcionat: les seves flors són tan grans com el cap del missatger, i les fulles li podrien cobrir la meitat de la cara. Segons la tradició, la rosa és la flor dedicada a Maria. A la literatura medieval és habitual anomenar Maria "rosa sense espines". També trobem roses en la figura del donant: en el seu barret hi ha una poncella, indicant la veneració a la Verge i, alhora, la voluntat d'adaptar la seva ànima a les virtuts requerides per Maria. De la mateixa manera, Gretgin, agenollada, està resant el rosari. La paraula rosari ve de rosa: cada perla del rosari és entesa com una rosa oferta en oració a la Mare-de-Déu, sigui quin sigui el tipus misteri que es prega. Si bé la pràctica del rosari és molt anterior al segle xv, durant aquest segle es va

propagar àmpliament per terres neerlandeses. Per altra banda, en el jardí i al peu del donant es poden identificar diverses flors. Les que s'identifiquen amb la humilitat de Maria són la miosotis, les violetes i les margarides. També s'hi identifiquen algunes plantes curatives, com per exemple el plantatge.

Situem-nos ara al matacà, propi d'un castell o d'una casa noble. Hi observen quatre ocellets: un pit-roig, una garsa, una cadenera i un pardal. El pit-roig (amb el pit ple de sang), la cadenera (que s'alimenta del card espinós), i el pardal (el més humil dels ocells i que només és atrapat per la voluntat de Déu), són, ens indica Nickel²², símbols de l'Encarnació i passió de Crist. La garsa és l'únic d'aquests ocells que no té cap relació amb els textos bíblics. I tanmateix és, segons una tradició ben coneguda, l'ocell més xerraire, i per tant, se li adjudica com l'ocell més propici per repartir tota classe de notícies. I no és per casualitat que la garsa estigui situada damunt del missatger. Totes aquestes aus estan distribuïdes segons l'ordre dels personatges dels altres plafons. El pit-roig (una de les aus més petites d'Europa i amb el pit de vermell), amb el nen que porta la creu; la garsa, missatgera, amb Gabriel; la cadenera (habitualment present en les pintures de Maria amb el Nen) seria una al·lusió a Maria (també aquesta au, aquí, està més baixa que totes les altres, igual que Maria està asseguda a terra); i finalment el pardal, que al·ludeix a la humilitat de Josep.



9. PANELL DE L'ANUNCIACIÓ

És habitual que en l'Anunciació hi siguin presents les tres persones de la Trinitat, representades, en la majoria dels casos, per al·legories. Alguns autors han volgut veure en el Tríptic de Mérode la presència Déu pare evocada en la cara vermella del tovalloler, el fill, en el petit nen Jesús que porta ja la creu i l'esperit sant, s'evocaria amb els set feixos (els set dons de l'esperit sant) de llums que acompanyen el nen i en l'espelma de damunt de la taula de la Mare-de-Déu que s'està apagant (és l'alè de l'esperit sant que ho transmuta tot).

L'àngel entra vestit amb una alba de setí blanc, un vestit propi del cerimonial litúrgic, especialment dels diaques; la porta recollida per un cíngol blau (el color de Maria Immaculada), enriquit per

filigranes, robins, safirs blaus (envoltats i cosits en fulles d'or) i símbols daurats. Els robins i els safirs són de les pedres més esmentats en l'antic testament. Pel seu vermell intens, el primer és símbol de bellesa; el segon, és símbol de veritat i fidelitat Moisès estava sobre safir quan va rebre les taules de la llei (Ex 24,9). Gabriel es presenta, així, com a missatger bell, veritable i fidel, disposat per tot allò que sigui necessari per la nova llei que està a punt d'esdevenir. Amb la mà dreta està indicant que és portador d'un missatge, que els llavis no diuen, però que els ulls, fits en Maria, indiquen a qui va dirigit. En senyal de veneració, reverència i adoració doblega el genoll dret: fa una genuflexió, que reforça amb

¹⁹ SCHOLTEN, Frits, et alia, *Small wonders. Late-gothic boxwood micro-carvings from the low countries*, Amsterdam: Rijksmuseum Publications Department, 2016, p. 126.

²⁰ NICKEL, Helmut, "The Man beside the Gate" en *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 24, 8, Abril 1966, p 237-244.

²¹ MINOTT, Charles Illesley, "The Theme of the Mérode Altarpiece" en *The Art Bulletin*, 51, 3, Sep. 1969, p.271

²² NICKEL, H. Op. cit, p. 243.

la mà esquerra sobre el genoll oposat. Els cabells, llargs i rossos com un fil d'or, son recollits per una diadema gemada, en forma de corona.

Maria va vestida amb una túnica de setí de color vermell porpra, acabada amb una sanefa daurada. El porpra ha estat un color amb què s'ha significat des de sempre la riquesa i l'alta dignitat de Maria. Està recolzada al coixí de setí blau del banc. Blau i porpra, els colors que identifiquen a Maria. Per reforçar la presència i l'equilibri del blau, el banc de Maria té tot el seient (però no el respall) recobert d'una peça del mateix color i de la mateixa tela. Però Maria no hi seu, està asseguda a terra. Una situació que pot ser incòmode, i tanmateix, el pintor ho prefereix així per destacar la humilitat de la Mare-de-Déu. Recordem que en llatí, *humus*, s'usa per designar la terra, i l'adjectiu *humilis*, -e, significa que està poc elevat, que es troba arran de terra.

Tant els plecs del vestit de Gabriel com els del vestit del de Maria donen a les dues figures robustesa i un volum ben sòlid.

La tovallola, la pica i el rentamans que veiem en aquesta estança tenen, com a primera funció, la de neteja personal, però en el sentit al·legòric són símbols molt utilitzats en la pintura per representar la puresa i la virginitat de Maria: ho destaca Carla Gottlieb, tot indicant que cada un d'ells és un element destacat en la litúrgia medieval.²³ L'àngel com a diaca, la tovallola, la pica i el rentamans fa recordar sens dubte el moment en què el sacerdot prepara els elements de l'eucaristia, es renta i pronuncia la frase: "Renteu-me ben bé de les culpes, Senyor, purifiqueu-me del meu pecat."

El rentamans que Robert Campin pinta té una nansa que fa practicable, sigui ja cap a l'esquerra o bé cap a la dreta. A cada orifici de sortida hi ha, en forma de gàrgola, un rostre d'animal; i als costats, un rostre femení. Era una peça pròpia de la litúrgia i, alhora s'utilitzava també a l'espai domèstic. En l'àmbit litúrgic, el sacerdot l'usava dues vegades, el primer cop feia sortir l'aigua per una gàrgola i el segon, per l'altra. En l'àmbit domèstic no hi havia un ritual determinat envers les gàrgoles.²⁴

Panofsky interpreta la presència d'aquests tres elements -tovallola, pica i rentamans- com a signes de la puresa de Maria. En canvi, Minott²⁵ el llegeix a partir del lavatori dels peus (Jn, 13,1-17). A la descripció de Joan es detalla la palangana i la tovallola:

"...s'aixecà de taula, es tragué el mantell i se cenyí una tovallola; després va tirar aigua en un gibrell i començà a rentar els peus dels deixebles i a eixugar-los amb la tovallola que duia cenyida"

Amb la interpretació de Minott l'escena es reforça en el seu sentit salvífic, centrant-se una mica més en Crist que en Maria.

La tovallola és de lli amb 12 línies blaves, agrupades de tres en tres, i en un sol costat s'acaba amb serrellet. A Minott li sembla més una peça litúrgica, una estola, que no pas una tovallola. Amb el rentat de peus, Jesús es mostra com a servent (*diakonos*). Agustí en el comentari sobre l'evangeli de Sant Joan²⁶ dona una lectura al·legòrica del rentat de peus de Jesús als seus apòstols: amb l'aigua els va rentar els peus, amb la seva sang Crist va rentar els pecats de la

humanitat. Amb aquesta lectura al·legòrica d'Agustí es reforça l'escena del Tríptic i a més de l'Anunciació es subratlla la Redempció.

Fixem-nos ara en el banc on està recolzada Maria. S'hi poden observar els forats -tapats- por on han entrat les puntes que subjecten cada una de les peces que el componen. Parem atenció en el respall, que és de doble posició: a l'estiu es pot girar cap a la porta; a l'hivern, cap a la llar de foc. De totes maneres, i més enllà d'aquests detalls i elements pràctics, l'al·legoria que es destaca en el banc són els lleons que hi són tallats. Sembla fora de dubte que hi són en referència al soli del Rei Salomó, descrit en l'Antic Testament (1Re 10,19):

"El tron tenia sis graons, i el seu respall era arrodonit. Tocant als dos braços del seient hi havia dos lleons drets."

L'ús d'aquesta al·legoria vol mostrar Maria com a seu de saviesa. S'ha suggerit també que aquest banc prelude el tron de Maria en ser coronada reina del cel. Aquesta és una imatge potent que al llarg de la història de l'art ha estat molt representada. Recordem, per exemple, els mosaics de Santa Maria la Major o el de Santa Maria in Trastevere, tots ells a Roma i de pocs anys abans de la pintura de Campin, on just en el moment que Jesús corona Maria es pot llegir "Veni electa mea et ponam in te thronum meum".

Pel que fa a la llar de foc, està clar que no està encesa, però les restes de sutge i de fum enganxats a les parets ens mostra, però, però n'hi ha hagut. La xemeneia de llar de foc està emparada per dos capitells, en els quals es veuen les figures d'un home i d'una dona. Per les seves posicions i per estar decorant la xemeneia, Hahn les entén com a figures al·legòriques de la luxúria²⁷. Serien les representacions del matrimoni *sub lege*, mentre que Josep i Maria representarien el matrimoni *sub gratia*.

A sobre de la taula de Maria hi ha una espalmatòria, amb una espelma que s'està apagant: encara hi ha restes de foc a l'espelma, reduït a brases. Aquest canelobre ha estat identificat com un model innovador que usaven els comerciants neerlandesos del s. xv. Era innovador perquè té un forat en la base que permet recollir la cera sobrerera -material car a l'època-; i pel treball sobre el sòcol i el tronc, que amb la seva esveltesa remarca l'habilitat dels artesans²⁸. Seguint Panofsky²⁹, el canelobre és signe de Maria, que acull amorosament l'espelma, com una mare acull al seu fill. L'espelma, i la seva llum, representa Crist; el canelobre, a Maria. A Isaïes (Is 42,1-4) s'al·ludeix a Crist com el que, "porti la justícia a les nacions", com aquell que no "... ni apaga el ble que vacil·la." D'altra banda, Panofsky recull uns coneguts versos medievals:

"Ipsa enim est condelabrum et iosa est lluerna...
Christus Marie filius, est candela accensa."

D'altra banda, Sant Jeroni, en la carta a Algàssia, interpreta aquest "ni apaga el ble que vacil·la" com la situació en què es trobava el poble d'Israel: se li havia apagat el foc de la llei natural i romania embolcallat en els errors d'un fum especialment dens i dolorós als ulls, i en l'obscuritat tenebrosa. No només no l'apagà ni el deixà consumir-se; ben al contrari, del bri de la brasa, gairebé morta, en suscità grans incendis; fins al punt que tot l'univers s'incendià amb el foc de Nostre Senyor: aquell foc que

²³ GOTTLIEB, Carla, *The Window in Art: From the Window of God to the Vanity of Man*, New York: Albaris, 1981.

²⁴ HOVING, Thomas, *The secular spirit: Live and Art at the End of the Middle Ages*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 1975, p. 64

²⁵ MINOTT, Charles Ilsey, "The Theme of the Mérode Altarpiece" en *The Art Bulletin*, 51, 3, Sep. 1969, p. 271

²⁶ "Quid mirum si misit aquam in pelvim unde lavaret pedes discipulorum, qui in terram sanguinem fudit, quo immunditiam dilueret peccatorum?" Sancti Aurelii Augustini. *Opera Omnia. In iohannis evangelium tractatus*, J.P. Migne. Tractatus 55, 7, col. 1787. Patrologia, vol. 35. 1841.

²⁷ HAHN, Cynthia, "Joseph Will Perfect, Mary Enlighten and Jesus Save Thee': The Holy Family as Marriage Model in the Mérode Triptych" en *The Art Bulletin*, Vol. 68, No. 1 (Mar., 1986), p. 61

²⁸ HOVING, Thomas, *The secular spirit: Live and Art at the End of the Middle Ages*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 1975, p. 22

²⁹ PANOFKY, Erwin, *Los primitivos flamencos*, Madrid: Cátedra, 2020, p. 144

vingué a propagar sobre la terra i que desitja que es consumeixi en tots nosaltres.³⁰ Està clar que Sant Jeroni interpreta aquest passatge d'Isaïes a la llum de l'evangeli de Sant Lluç (Lc 12,49):

“He vingut a calar foc a la terra, i com voldria que ja estigués encesa!”

No podem seguir Minott³¹ quan considera que, contra allò que podria semblar, l'espelma no s'està apagant, sinó que, contràriament, s'està encenent. El text d'Isaïes ho indica bé: 'la metxa crema feblement', i l'ungit no la deixarà apagar. Efectivament Campin mostra just aquest moment en què es consumeix el temps de la llei natural. Si Maria accepta la proposta que està a punt de fer-li l'Arcàngel, l'espelma reprendrà una llum nova. Com ja hem vist, és el pas del temps *sub lege* al *sub gratia*. És el pas del paganisme al cristianisme. L'entrada de l'arcàngel suposa exactament fer la profecia d'Isaïes. Allò que en l'Antic Testament era una profecia, amb l'Anunciació esdevé realitat. Jesús ho anuncia ben clarament (Mc 1,15)

“S'ha complert el temps i el Regne de Déu és a prop. Convertiu-vos i creieu en la bona nova”

Aquest és el temps que es transmutarà just quan Maria accepti la proposta de Gabriel, i en conseqüència s'encarni el fill de Déu.

Aquesta interpretació queda reforçada per la presència dels dos textos damunt la taula. Per una banda veiem la llei antiga, l'Antic Testament, representada per un rotlle. El text pren aquesta forma perquè tots els textos romans es trobaven escrits sobre pergami o algun altre material; i enrotllats sobre un eix, es presentaven al lector per anar-lo desenrotllant a mesura que s'anava llegint. Així es presenta la llei antiga, superada (superposada, en la pintura) per la nova llei, per la nova aliança. La representació és ara el llibre. El rotlle queda superat pel llibre. O encara amb més precisió, el rotlle queda ple de sentit pel contingut del llibre. Un llibre -òbviament, el Nou Testament-, que és obert, que es desfulla, perquè en l'acte de de Gabriel, s'ofereix. Maria no llegeix ni l'un ni l'altre. Ja no pot llegir el rotlle de la mateixa manera que el llegia abans de l'entrada de Gabriel. Amb el missatge de l'arcàngel, aquelles profecies esdevenen realitat. Gabriel està oferint a Maria la llei nova, un text nou, el llibre definitiu. Però Maria encara no ha donat el sí, per això llegeix un llibre d'hores, el mateix que llegien les dames burgeses de l'època. Ho fa amb un drap a les mans, com un oferiment i com a mostra de tenir a les mans un element sagrat.

Més enllà dels textos, sobre de la taula, hi veiem un gerro amb tres lliris d'una sola tija. Ens trobem davant una altra al·legoria molt representada durant el Renaixement i que, en tant que representacions de Maria, comportà enfrontaments per a la seva apropiació icònica entre Florència i Siena. Finalment el lliri quedà com a flor que identifica la ciutat de Florència. El lliri blanc és una al·legoria de la puresa i de la virginitat de Maria. El simbolisme parteix del sermó 196 de Sant Agustí, amb la coneguda sentència: “Ha concebut una verge; admireu-vos: una verge ha donat llum; admireu-vos més encara: després del part va seguit verge.”³² Aquest símbol es perpetua en

la literatura eclesiàstica i en la pintura. El trobem també en Sant Bonaventura³³. Cal notar que en el tríptic de Mérode la primera flor està oberta (Maria és verge abans del part), com també ho està la darrera (Maria seguirà essent verge després del part); però la segona està tancada: Maria encara no ha acceptat concebre virginalment el fill de Déu. No ha dit sí a la proposta de l'arcàngel Gabriel.

Ja abans hem citat el nen Jesús amb la creu, petitíssim, que traspasa la primera finestra ull de bou. Detinguem-nos-hi un moment.

En les representacions de l'Anunciació és molt comú la presència de l'esperit sant en forma de colom. Aquí, en lloc seu hi entra el nen, amb la creu³⁴. La idea de no representar l'Esperit Sant sinó Jesús encarnat es troba ja al *Breviloqui* de Sant Bonaventura i en diverses representacions pictòriques anteriors³⁵. Al capítol 3, paràgraf 1, del citat text Buenaventura explica que Maria va concebre verge al Fill de Déu; essent verge, nasqué i seguí essent verge després del part. No només concebí carn, sinó carn animada i unida al Verb; no subjugada al pecat, sinó absolutament santa i immaculada, raó per la qual a Maria se l'anomena Mare de Déu, essent verge dolcíssima.³⁶

En el Tríptic veiem el nen Jesús encarnat ja al moment de l'Anunciació i es representa amb la creu, per mostrar que la seva missió a la terra és la salvació del gènere humà. Aquest símbol tan ric “dialoga” amb altres símbols no només d'aquest plafó, sinó de tot el Tríptic. Meyer Schapiro i altres experts veuen una mena de ‘solidaritat simbòlica’ entre l'al·legoria del nen Jesús i la del parany per a ratolins del panell de Sant Josep, que es troba en l'expositor obert a la ciutat (més endavant ens hi tornarem a referir). Deia que és un símbol ric perquè hi podem detectar sis grans temes: el de l'Esperit Sant, el de la virginitat de Maria, el de l'Encarnació, el de la Crucifixió, el de la Redempció i la ucrònia del missatge (el nen ja es presenta amb la creu).

D'aquests sis temes en referirem tres de manera succinta. En primer lloc i per bé que no es representi en forma de colom, la referència a l'Esperit Sant és evident. Amb el nen entren també set raigs que simbolitzen els set dons de l'Esperit Sant (saviesa, intel·ligència, consell, fortalesa, ciència, pietat i temor de Déu).

Un segon element més cal destacar, és el de la virginitat de Maria. A les pintures medievals és força comú representar la virginitat de Maria a través del vidre traspasat i no trencat, com ara és el cas del Tríptic de Mérode: El nen amb la creu traspasa el vidre sense trencar-lo. La comparança de la virginitat de Maria amb un vidre no trencat ja la trobem en l'obra d'Alexandre Neckam, el darrer representant del renaixement filosòfic anglès del s. XII. Al seu poema *De Beata Maria V.*, escriu:

Intrat vitrum radis
et non violatur
Vitrum; sic castissima
verbo fecundatur
Illibato castitatis
primitivo flore.³⁷

³⁰ “*Linum quoque fumigans non extinguet, populum de gentibus congregatum, qui extincto legis naturalis ardore fumi amarissimi et qui noxius oculis est tenebrosaeque caliginis involuebatur erroribus. Quem non solum non restinxit et redegit in cinerem, sed e contrario de parva scintilla et paene moriente maxima suscitavit incendia ita, ut totus orbis arderet igne Domini salvatoris, quem uenit mittere super terram et in omnibus ardere desiderat.*” Sancti EUSEBII HIERONYMI. *Opera omnia*. tom 1. J.P. Migne. Epistola 121, 857, col. 1012. Patrologia, vol. 22, 1845.

³¹ MINOTT, Charles Ilsley, “The Theme of the Mérode Altarpiece” en *The Art Bulletin*, 51, 3, Sep. 1969, p.270

³² “Virgo concepit, miramini: virgo peperit, plus miramini: post partum, virgo permansit.” Sancti AURELI AUGUSTINI. *Opera Omnia. Sermonum classes quatuor*, J.P. Migne. Sermo 196 (a) *In Natali Domini*, Cap. 1, col. 1019. Patrologia, vol. 38. 1841

³³ SANCTI BONAVENTURAE. *Opera omnia*. ed. A. C. Peltier. Tomus 7. Breviloquii, iv, cap. 1 *De incarnatione verbi agitur*. París, 1866, p. 282-283 i ss.

³⁴ El professor Julio González Montañés ha identificat més de 1.000 representacions d'aquest motiu. Es pot veure a; <http://www.parvuluspuer.com/index.htm>

³⁵ ROBB, David M.: “The Iconography of the Annunciation in the Fourteenth and Fifteenth Centuries” a *Art Bulletin*, 18, 1936, p. 480-526, hi dedica un apèndix.

³⁶ “Virgo concepit Dei Filium, quem Virgo peperit et post partum Virgo permansit. Concipit autem non solum carnem, verum etiam carnem animatam et Verbo unitam, nulli peccato obnoxiam, set omnino sanctam et immaculatam, ratione cuius Mater Dei dicitur et est dulcissima Virgo Maria”. Op. cit., cap. 3, p. 285

³⁷ DREVES, Guido Maria, *Hymnographi latini. Lateinische Hymnendichter des Mittelalters*. Vol. 48 de *Analecta hymnica mediaevi*, Leipzig: Reiland, 1905, p. 263, estrofa 6b.

D'altra banda, el prof. Franz Josef Mone va recuperar de vells manuscrits més de sis-centes oracions pròpies de l'edat mitjana dedicades a Maria. Entre elles es destaca una *Sequentia de vergine Maria*, provinent d'un manuscrit de l'Abadia de Kaisheim, a Alemanya:

Salve porta Chrystallina
vivi panis officina
dirae mortis medicina,
flos mundi Maria.
[...]
Sicut vitrum radio
Solis penetratur
inde tamen lesio
nulla vitro datur.³⁸

El tercer element és el de la ucronia del missatge. Es podria dir que en una visió lineal del temps, la representació el nen Jesús és incoherent amb el martiri de la creu, donat que en l'Encarnació estem només en l'estadi inicial, mentre que en la crucifixió ens trobaríem en els moments finals. Però en realitat, el Tríptic es vol moure també en un altre pla, en el de la salvació, que no és només lineal. A l'inici ja hi ha al final. El sí de Maria és ja l'acceptació del desenvolupament de tota la història de Jesús. Aquest era un tema molt conegut en la pintura religiosa medieval i en les icones. Era tan comú que alguns autors van reaccionar contra aquest símbol tot indicant que no es complia amb l'ortodòxia ja que s'induïa a creure que el cos de Crist havia sortit ja format del cel fins a l'estança de Maria i que en el moment del sí de la Mare-de-Déu, s'havia incorporat en l'úter sense haver-se de constituir a partir de la substància materna.



El primer que va mostrar aquesta oposició va ser Sant Antoni de Florència, quan indicà que són repressibles els pintors perquè pinten en l'Anunciació en un nen ja format, el nen Jesús, enviat a l'úter de la Mare-de-Déu com si el seu cos no hagués sigut extret de la exsubstanciació de la Mare-de-Déu.³⁹

10. PANELL DE SANT JOSEP

Com ja hem indicat més amunt, la temàtica del panell de Josep representa una novetat. Abans de Robert Campin, no s'havia representat mai amb tanta minuciositat Sant Josep feinejant al seu taller, en la seva activitat quotidiana. Tot i que viu a la mateixa casa, Josep no assisteix a l'Anunciació.

En el taller hi veiem una bona quantitat d'eines pròpies del fuster, així com també algun mecanisme de la seva botiga. Hi descobrim com es mouen o es poden moure les coses. És un taller

obert al públic, propi d'un artesà, d'un fuster, que ofereix els seus serveis als ciutadans que circulen per aquesta ciutat neerlandesa. Les finestres no són només per a l'entrada de la llum, sinó que també són expositors dels productes manufacturats. Les finestres estan articulades en tres peces: una puja i queda travada al sostre per un braç oscil·lant (hi veiem els claus externs i com se n'escampa l'oxidació); una altra peça baixa fins al terra i la tercera es projecta cap a l'exterior en forma d'expositor, subjectada a l'estructura amb una frontissa. Hi ha tres obertures i n'intuïm una quarta. Només la segona és oberta del tot. La tercera, és la porta, entreoberta i que dona al darrera del respalller reixat del banc de treball. A l'expositor extern s'ofereix un parany per a ocells. Un altre parany, aquest per a ratolins, és a sobre de la taula: més endavant hi aprofundirem, donada la complexitat d'aquests instruments. D'igual manera ho farem amb la peça de fusta en què Josep està treballant.

La figura de Josep presenta alguns interrogants. El vestit que porta (turbant inclòs) no sembla el més adequat per un treball físic com el d'un fuster. Per l'ús que fa del filaberquí sabem que és dretà, però en canvi l'aixa que es troba als seus peus és pròpia d'un esquerrà: així ho indica l'orientació del bisell d'aquesta eina. Per altra banda, seria molt més fàcil si treballés dret sobre el banc de fuster i no pas assegut i recolzat sobre el brancal del seient. No hauria de girar el cos, en una posició tant de cames com de malucs realment incòmoda. Aquesta posició obliga l'esquena i la part inferior de la columna vertebral a un esforç que es podria estalviar. Aquesta posició forçada tampoc és l'òptima i la més eficaç per fer els forats amb el filaberquí: ni l'angle de perforació i el punt de suport de la fusta que treballa Josep són massa clar, i per tant també costa d'explicar com ha realitzat els forats ja existents. També sembla una mica descurat en les eines, cosa que li podria reportar alguns 'accidents laborals'. Així per exemple el tallant està en un equilibri crític, i si cau podria ferir-li la cama o el peu dret. Amb el peu esquerra pot trepitjar fàcilment la serra que té a pocs centímetres o ensopegar amb l'aixa mal plantada. Amb el colze de la mà que treballa pot ensopegar amb els claus i les eines disperses per sobre el banc de fuster (on el martell fa palanca amb el cisell).

Com a bon artesà i ebenista hi veiem en el seu taller diverses classes de fusta. El banc on està assegut és d'abet, que serveix alhora de banc de seient i de gelosia per distanciar les persones que entren al seu establiment del lloc de treball. La fusta del fons de l'establiment, darrera la porta d'entrada, és de pi nòrdic. El banc de treball està format per dues peces de roure. El tros de tronc que hi ha al terra és de xiprer (que segons la tradició va ser el material del *lignum cruxis*) i el bastó que l'acompanya és de bedoll, amb alguns encenalls al voltant.

Són curiosos aquesta mena d'esclops que porta Josep per tal de protegir-se les sabates. La part inferior són de fusta i la superior, de pell. Se subjecten pel centre, amb un trauc metàl·lic. Són de sola ampla i de taló alt i no semblen gaire propis d'una classe baixa.

Té coherència amb el to general del panell i amb l'ofici de Josep que el terra del taller sigui també de fusta. S'hi pot observar els claus que subjecten les peces de l'empostissat.

10.1. Les 'arma Christi'

En una primera observació, al banc de fuster hi detectem unes tenalles, un martell, un enformador, alguns claus, una barrina, un filaberquí, un xerrac en forma d'espasa, una aixa i un tallant. Josep està treballant amb el filaberquí: amb la mà dreta aguanta el peça, amb l'esquerra està donant la direcció i el gir de perforació al filaberquí, i amb el pit, la potència.

³⁸ MONE, Franz Joseph, *Mymni latini medii aevi*, vol 2., Fribrug: Sumptibus Herder, 1854, p. 63

³⁹ "Reprehensibiles sunt pictores, com pingunt... in Annunciatione Virginis parvulum puerum formatum, scilicet Iesum, mitti in uterum Virginis, quasi no esset exsubstantia Virginis corpus eius assumptum." Citat per ROBB, David M.: "The Iconography of the Annunciation in the Fourteenth and Fifteenth Centuries" en *Art Bulletin*, 18, 1936, p. 526

Russell es pregunta perquè hi ha un tallant, una eina que és més pròpia d'un carnisser que d'un fuster; alhora que crida l'atenció sobre el perquè algunes d'aquestes eines estan sobredimensionades. Seria interessant saber com era una fusteria del s. xv al centre d'Europa i quines eines s'hi usaven. Per sort, en podem veure un en el manuscrit de la Bibliothèque de l'École Nationale Supérieure des Beaux-Arts, París, de Jean Bourdichon, il·luminat a França i titulat *Les quatre états de la société*, on s'hi veu una família treballant. Data d'uns cinquanta anys després del taller pintat per Robert Campin. Hi identifiquem totes les eines del taller de Josep, menys el tallant. Una diferència entre aquesta fusteria i la de Josep és que en la francesa la fusta ja li arriba esbrossada i preparada en peces uniformes. Josep, en canvi, té als seus peus un tronc d'arbre.

Els detalls comentats suara, així com allò que fa pensar amb possibles incongruències o defectes lògics d'un taller és fàcil atribuir-los a la poca perícia del pintor. Tanmateix és molt poc creïble que Robert Campin no conegués amb profunditat una fusteria. Ell mateix sovint hi havia d'anar per encarregar fusta per les seves pintures i pels instruments del seu propi taller. Les fustes abans de ser pintades requereixen d'uns procediments que fan que fuster i pintor col·laborin estretament. Està clar, doncs, que ens cal atendre a altres raons.

Un espectador cristià del temps de Robert Campin en veure aquelles eines i la seva disposició sobre el banc de fuster hi veia una representació de les conegudes *arma Christi*, és a dir, els instruments de la passió. Les *arma Christi* a més de ser instruments reals, són objectes per a la meditació de la passió de Crist i són el record dels compromisos del cristià.

Les *arma Christi* són molt freqüents en la baixa edat mitjana i, encara, en moltes de les actuals processons de setmana santa. Al ser un motiu molt utilitzat a tot Europa i durant un període llarg de temps, hi ha variabilitat del nombre d'aquestes armes. Les *arma Christi* que veiem aquí representades són: Els claus (representen els patiments de Crist en ser clavat a la creu), el martell (per clavar Crist), la destal i el tronc (per a la construcció de la creu), el bastó de bedoll i els encenalls (representen la vara, a mena de ceptre i en forma de burla, que els soldats van col·locar a Crist; i els encenalls, la corona d'espines), el bol on hi ha els claus (el recipient per contenir el fel i el vinagre), les tenalles (per desclavar-lo de la creu), el tallant (la daga que va fer servir Pere per tallar l'orella a Malcus) i la serra (la llança de Longí que va traspasar Crist).

Hi ha força representacions de les *arma Christi*, ja siguin en gravats, com en pintures o en llibres il·luminats. Del temps de Robert Campin podem destacar el gravat d'Israel van Meckenem (1490) on hi veiem el filaberquí, el martell, les tenalles i l'espasa. O bé el manuscrit de Caterina de Cleves (1440), foli 67, amb l'aixa i el trepant.

Les eines de la taula de Josep es troben, doncs, en la dialèctica del visible i l'invisible. En tant que són descriptives d'un taller de fusteria, mostren el visible; i en la mesura que són narratives i simbòliques d'allò que esdevindrà en la passió de Crist, mostren l'invisible present en l'ara i aquí. Així doncs són presència i, alhora, són record i memòria d'allò que esdevindrà en el fill del fuster. Tornem, així, a la ucronia assenyalada en el panell de la Mare-de-Déu. Però en el cas del de Josep, les eines tenen un tercer element fonamental. Hem vist que en si mateixes són descripció i símbol. Ara descobrim que aquesta ambivalència essencial és transportada també a l'espai que ocupen. Així, doncs, la disposició de les eines que a primera vista podia semblar per part de Josep una distracció perillosa, ara prenen tot un significat nou. L'espai esdevé també narració i símbol. En el pla del visible, veiem unes eines en ús i en un cert desordre. En el pla de l'invisible les eines esdevenen la conjunció de tres símbols evidents. Són les tres creus del calvari.

La primera creu és la que dibuixa el trepant en ell mateix i es troba situat en l'espai més fosc de la taula, a l'esquerra de la creu següent (l'esquerra, el lloc del malèfic). La creu del trepant és la de Gestes, el mal lladre, i es troba enfosquit pels pecats. El trepant, a més, té la funció de perforar i, en tant que símbol, en mostra l'essència de l'ànima de Gestes. Entre la creu 'fosca' de Gestes i la de Jesucrist, il·luminada i formada pel martell i l'enformador, hi ha un espai de separació, una frontera. Aquest límit el representen el bol amb els claus i la ratonera (una trampa!). Simbòlicament és la gran distància entre la creu que condemna i la creu que salva, entre la creu de la foscor i la de la llum. La creu que salva és constituïda, com diem, per l'enformador, que aquí simbolitza Crist que talla i esculpeix les ànimes, i el martell, en tant que determina ('clava') l'ésser.

La tercera creu és la del lladre bo, Dimas, constituïda per les estenalles i el tallant. L'equilibri estantís del tallant ens recorda que l'ànima de Dimas estava sempre pendent de les circumstàncies. Un petit entrebanc el fa caure al pecat i, conseqüentment, provoca dolor. Per altra part, era el lladre bo, aquell que demanà a Jesús la salvació. Les estenalles obertes es volen agafar la base de la creu de la llum. Dimas, aquí simbolitzat per les tenalles obertes, es vol agafar la base de la creu de Crist. Tallant i estenalles, amb l'espai simbòlic que ocupen, són l'al·legoria de la confiança en la creu i, alhora, la constant temptació de caure en el pecat.

El visible, l'invisible i l'espai simbòlic esdevenen, junts, la narració del sagrat; ex-pliquen el que hi ha *im*-plicat en la Passió de Crist. Són com un llibre obert que, com a correlat del llibre que fulleja sobre la taula de Maria, ex-posen el futur que serà.

La narració del sagrat passa, ara, a les tres eines als peus de Josep. El profeta Isaïes (Is 10,15) cita aquests mateixos elements:

“¿Pot gloriar-se la destal
de ser més que el llenyataire?
¿Pot la serra creure's
més gran que el serrador?
És com si una vara
volgués brandar el qui la branda.”

Aixa, serra i vara... eines que el visible ens permet passar, denotativament, del temps i l'espai simbòlic de les eines que hi ha sobre el banc de fuster (el temps i l'espai del Nou Testament) al temps i l'espai simbòlic de l'Antic Testament, aquí exposat en les paraules d'Isaïes. Unes paraules, que segons els intèrprets estan en relació amb la violència exercida pels Assiris contra el poble d'Israel. L'invisible en l'aixa, en la serra i en la vara connotaria, doncs, la violència d'aquest poble mesopotàmic; d'altra banda l'espai simbòlic mostraria com tenint els tres instruments als peus de Josep, el mal -els Assiris- és vençut pel rei dels jueus.

La vara, que a Isaïes es presenta amenaçadora en el context assiri, llegit des de la nova semàntica, prefigura la vara florida de Josep i, alhora, el bastó com a *arma Christi* de la passió. Per altra banda, no pot deixar de connotar, a més, la iconografia de Sant Josep. Amb ella se'ns recorda la missió del sant: ser el pare putatiu de Josep i el cast espòs de Maria, ser font de saviesa i enteniment, de consell i de fortalesa. Isaïes, pocs versos després (Is 11,1-2) de la seva profecia citada, diu:

“Un rebrot naixerà
de la soca de Jessè,
brotarà un plançó
de les seves arrels.
L'Esperit del Senyor
reposarà damunt d'ell:
esperit de saviesa i d'enteniment,
esperit de consell i de fortalesa,
esperit de coneixement
i de reverència pel Senyor.”

Deixem la vara i reprenem l'aixa i la serra. Els seus mànecs no estan en direcció a Josep; és com si per agafar-les ho hagués de deixar tot, hagués de plegar la feina que està fent. Molt més fàcil d'usar son el tallant, les estenalles, el martell i l'enformador sobre el banc de treball del fuster. A més, aquestes últimes estan sobre un suport de roure (la taula del fuster és d'una de les fustes més fortes); les que es troben al peu de Josep, sobre un fons d'avet (una fusta força més feble). Els dos conjunts d'eines pertanyen a 'invisibles' i a espais simbòlics diferents; l'un, al Nou; l'altre, a l'Antic Testament. Però no cal llegir-los com a espais oposats, sinó ben al contrari. La serra porta inscrita, com si fos un senyal de fabricació, una creu; l'aixa, tres cercles (en al·lusió a l'Esperit Sant) i la vara està disposada en forma de creu sobre el tronc de fusta. És a dir, l'espai simbòlic que representa l'Antic Testament esdevé complet només si el posem en disposició de l'espai simbòlic de sobre la taula del fuster: l'Antic Testament té ple sentit llegit des del Nou Testament. I per tant, les profecies d'Isaïes prenen un nou sentit a la llum de la Crucifixió i de la Redempció.

L'aixa, d'altra banda, sembla una mica massa curta per tallar el *lignum* on està clavada. Com es pot veure pels encenalls, l'aixa ha intentat fendre tres vegades el *lignum* i només l'ha pogut pelar, però no partir-lo. Crida l'atenció que sigui així perquè el xiprer (fusta aquí representada i que segons la tradició va ser una de les fustes amb què es construí la Creu) és considerada una fusta tova; i tot i que aquesta aixa de mànec curt no és una eina apropiada per tallar-lo, sembla que almenys hauria pogut enfonsar-se-hi. Ja endevinem que tot plegat ens remet a una tradició iconogràfica de llarga presència en tota l'edat mitjana i que relaciona la fusta de la creu i l'arbre on Adam pecà⁴⁰. Aquesta profunda tradició és recollida per Jaume de Voràgine, en la conegudíssima *Llegenda Àurea*, on recorda que Adam pecà en un arbre i que Crist fou crucificat en la mateixa fusta d'aquell arbre:

⁴⁰ Els arbres del Paradís és un tema de forta presència iconogràficament en l'art, tant pel que fa a la representació del textos canònics com els apòcrifs. D'aquests últims cal ressenyar la importància de “La vida d'Adam i Eva”, ja sigui en la versió grega (editada per Frederic Raurell, Facultat de Teologia de Catalunya, 2009), com la versió llatina (editada per Alejandro Díez Macho, *Los apócrifos del Antiguo Testamento*, II, Ed. Cristiandad, 1983). En aquests dos últims textos, l'arbre del paradís té un paper rellevant en la mort d'Adam. La relació entre aquell arbre en el Paradís i el de la Creu ha tingut una expressió iconogràfica important. Un exemple evident el trobem en la il·lustració de *l'Apocalypse de S. Jean* (1313, BNF, Mn. Fr. 13096), on, en el foli 86r., apareix l'arbre de la Jerusalem celestial identificat amb l'arbre del Paradís. En el fullatge i branques hi ha Crist i els 12 apòstols, més Sant Pau (al·lusió al arbre de la Creu) i al peu de l'arbre, Adam i Eva, tapats amb la fulla de figuera. En la imatge hi apareixen també Moisès i Sant Joan. Per la relació d'Adam amb l'arbre del Paradís, cal veure la pintura de Piero della Francesca (1452) a l'església de San Francesco d'Arezzo, on es veu Adam abans de morir que demana al seu fill Set que li porti oli de l'arbre del Paradís. Segons la citada vida d'Adam i Eva (cap. xiii, versió grega), Set i Eva van fins a les portes del Paradís i demanen Déu que els donin l'oli que guarirà el seu pare. L'arcàngel Miquel, per boca de Déu, li nega. Una altra escena d'art cal observar, ara al claustre de la Catedral de Barcelona (de meitat del s. xv). Les impostes de les pilastres estan decorades amb motius bíblics, la tercera conté les escenes a què ens referim. En una primera representació es mostra el paradís terrenal, i en el seu interior dos arbres: el primer és el del coneixement del bé i del mal, en el brancatge del segon hi veiem el bust de Crist amb la creu. Poques escenes més endavant Eva i Set es dolien davant el cadàver d'Adam i en la representació següent, es mostra el cadàver d'Adam, de la bocal del qual li ha germinat un arbre. Per aprofundir en la tradició llegendària d'aquest tema és interessant el llibre de Barbara Baert, *A heritage of holy wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden-Boston: Brill, 2004.

“.. en així com Adam fo descebut [pecà] en lo fust, en així Christ sufferí passió en los fust. E diu-se en una istòria dels grechs que an aquell mateix fust soffarí passió Jhesuchrist [...] Nuu fo Adam e nuu fo Christ. La mort fo [portada per Adam] per l'arbre, e la vida per l'arbre de la Creu.”⁴¹

El fet que Crist sigui crucificat en la mateixa fusta on pecà Adam significa que la Redempció és per tota la humanitat. I és per això que Jaume de Voràgine indica que si bé per aquella fusta on pecà Adam entrà la mort, la vida eterna retorna per la mateixa fusta, on Crist morí.

Podem dir, doncs, que la lectura de les eines als peus de Josep si es llegeixen només des del text d'Isaïes ens dona una visió massa limitada; cal ampliar-la i acabar-hi de trobar el sentit profund (l'invisible) des del sermó 263 de Sant Agustí, des del comentari de Sant Jeroni a Isaïes⁴² i des de Sant Ambrós, quan es refereix a Sant Josep com a *bonus anima faber* (bon artesà de l'ànima)⁴³. Amb aquesta exegesi, l'invisible es fa present i es canvia l'espai simbòlic que, a primera vista, sembla propi del taller d'un fuster.

10.2. Mongeta o pedra

Minott ens fa observar que a la taula de Josep s'adverteix al costat de les tenalles un objecte curiós. ¿És una pedra blanca, és una mongeta? I l'interpreta a la llum de l'Apocalipsi (Ap. 2:17)

“Qui té orelles, escolti el que diu l'Esperit a les esglésies! Als vencedors els donaré el manà amagat i una pedra blanca amb un nom escrit nou escrit que ningú no coneix fora dels qui el reben.”

Francis J. Moloney⁴⁴ interpreta les pedres blanques de l'Apocalipsi com a al·lusió a les dues pedres que portava el gran sacerdot (Ex, 28,9-14) i en les quals anaven inscrites les tribus d'Israel. També podria ser una al·lusió al manà del desert, i així es farien òbvies les referències a l'Eucaristia. Ticoni, coetani de Sant Agustí, en el seu comentari a l'Apocalipsi entén que aquesta pedra blanca és una al·legoria al “cos revestit de blanc” que ens dona el baptisme, amb un “nou nom escrit”, és a dir, el misteri del fill de l'home.⁴⁵

Per altre banda, alguns estudiosos més agosarats l'han interpretada com la pedra blanca a partir d'una antiga pràctica romana: als vencedors de les carreres esportives se'ls obsequiava

⁴¹ DE VORÀGINE, Jaume. *Llegenda àuria*, edició a cura de Nolasc Rebull, Olot: Aubert impressor, 1976, p. 188-189

⁴² “(15.) Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea, aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur? Quomodo si elevetur virga contra levantem se, et exaltetur baculus, qui utique lignum est. Contra Sennacherib, sive ut multi putant, Nabuchodonosor gloriantem atque dicentem: *In fortitudine manus meae feci, in sapientia mea intellexi, et reliqua, sanctus Propheta respondit: O stultissime mortalium, Dei iram, tuam putas esse sapientiam, et illius iussionem ad tuam refers fortitudinem? Quomodo si securis gloriatur contra eum qui securim tenet, et serra contra illum a quo trahitur, et dicant, cuncta opera quae per securim et serram fiunt, sua arte perfecta. Et si elevet quispiam virgam, et exaltet baculum ad percutiendum quem voluerit, et ipsa virga ac baculus gloriantur, et dicant a se percussum esse qui percussus est: sic et tu cum organum Dei fueris voluntatis, erigeris in superbiam, et cuncta quae geruntur, tuae gloriaris esse virtutis. Quidquid autem Assyrio dicitur, et ad haereticorum superbiam, et ad diabolum referri potest, qui securis, et serra, et virga in Scripturis appellatur, eo quod per illum infructuosae arbores succidantur, et dividantur, atque serretur incredulorum duritia, et percutiantur virga qui non recipiunt disciplinam.” Sancti EUSEBII HIERONYMI. *Opera omnia*. tom 4. J.P. Migne. *Commentariorum in Isaiam Prophetam. Libri quartus*, col. 137, 146. Patrologia, vol. 24, 1845.*

⁴³ SANCTI AMBROSII. *Opera omnia*. Tom. I pars posterior. J.P. Migne. *Exposito evangelii secundum lucam. Liber tertius*, cap. 2, 1314, col. 1589. Patrologia, vol. 15, 1845.

⁴⁴ MOLONEY, Francis J: *The Apocalypse of John*, Michigan: Baker Publishing Group, 2020, p. 73

⁴⁵ TYCONIUS, *Commentaire de l'Apocalypse*, Corpus Christianorum in translation, 10. Turnhout: Brepols, 2011, p. 81.

amb una pedra blanca amb el seu nom inscrit que els servia per anar a un banquet exclusiu. Aquí, el banquet seria l'Eucaristia.

Però ben contràriament a aquestes dues interpretacions, Russell no hi veu una pedra sinó una mongeta, que representaria de manera genèrica l'aliment quotidià. Així la taula de treball es pot interpretar com un altar, on la sang de Crist aquí simbolitzada per la mongeta, esdevé l'aliment eucarístic. Sembla ressonar aquí les paraules de Sant Agustí en *La Ciutat de Déu* quan fent lectura del salm 69 (68) insisteix que la sang de Crist és aliment per a nosaltres.⁴⁶

10.3. El parany per a ratolins

L'article de Meyer Schapiro⁴⁷ va marcar un punt d'inflexió per identificar l'objecte que trobem al costat del bol dels claus i, alhora, la creu que formen el martell i l'enformador. Els crítics i erudits posteriors han seguit els passos de Schapiro.

Però perquè Robert Campin pinta, aquí, en aquest lloc, una trampa per a ratolins? No és estrany que un fuster tingui aquest objecte en el seu taller, però crida de nou l'atenció que aquí hi sigui en un primer pla. Josep no l'està construint, però tampoc està ubicat al costat de la trampa per ocells, en l'expositor per la venda. El treball de Meyer Schapiro ens ajuda a explicar perquè els objectes sobre el banc de fuster s'han de veure en la triple òptica del visible, l'invisible i l'espai simbòlic. Així doncs, la presència d'aquest objecte s'ha de relacionar en un conegut sermó de Sant Agustí, molt repetit a l'època, segons el qual la mort de Crist representava un parany per al diable. El mal esperit, al veure la mort de Crist en la creu, creia haver vençut. Però no sabia entendre el poder de la Resurrecció i de la Redempció, que és la victòria definitiva sobre el mal. És a dir, que la mort de Crist va representar un parany per al dimoni, similar com ho són els parany per als ratolins. Agustí ho expressa així al sermó 263:

"Saltà de goig el diable quan morí Crist, i en la mateixa mort de Crist fou vençut el diable; com en una ratera, es va menjar l'esquer. Gaudia amb la mort com si fos el senyor de la mort; se li va parar un parany amb el que era el seu goig. El parany del diable va ser la mort del Senyor; l'esquer per capturar-lo, la mort del Senyor."⁴⁸

El context general del sermó d'Agustí ajuda a interpretar aquest fragment. Diu Sant Agustí que amb la seducció del primer home el diable havia capturat la humanitat ("va llançar el primer home a la mort"). Crist es va presentar com a víctima expiatòria. El diable es va creure que amb l'ensarronada a Adam i Eva, la mort entrava a tot el gènere humà, i així quedava vençuda tota l'obra divina, fins i tot, el mateix Déu. Però no s'adonà que la mort de Crist vencia la mort; que el sacrifici de Crist era la Redempció del pecat. El diable quedà presoner de la seva pròpia maldat.

⁴⁶ *De civitate Dei*, xvii, 19.

⁴⁷ SCHAPIRO, Meyer: "'Muscipula Diaboli' The Symbolism of the Mérode Altarpiece" en *The Art Bulletin*, Vol. 27, Núm. 3 (set. 1945), p. 182-187.

⁴⁸ "Exultavit diabolus, quando mortuus est Christus, et in ipsa morte Christi est diabolus victus: tamquam in muscipula escam accepit. Gaudebat ad mortem, quasi praepositus mortis: ad quod gaudebat, inde illi tensum est. Muscipula diaboli, crux domini: esca qua caperetur, mors domini." Sancti AURELII AUGUSTINI. *Opera Omnia. Sermones*, J.P. Migne. Sermo 263 (a) *De Ascensione Domini*, Cap. 1, col. 1210. Patrologia, vol. 38. 1863.

La mateixa idea la repeteix Agustí al sermó 130:

"Haviem vingut a les mans del príncep d'aquest segle, el seductor i esclavitzador d'Adam, principi i origen de la nostra esclavitud; però va venir el Redemptor, i va ser vençut el seductor. I què va fer el Redemptor a l'esclavitzador? Per rescatar-nos va fer de la creu un llaç, on va posar d'esquer la seva sang; sang que l'enemic va poder abocar i no va merèixer beure. I perquè va vessar la sang de qui no li devia res, va ser obligat a tornar els qui devien; per haver vessat la sang de l'Innocent, se'l va obligar a desprendre's dels culpables. El Salvador, en efecte, va vessar la seva sang per esborrar els nostres pecats, i així va quedar esborrada, per la sang del Redemptor, la carta d'obligació que ens subjectava al diable."⁴⁹

Per a la construcció del sermó 263 Agustí es va inspirar també en el salm 69 (68). Segons Russell, Agustí veu en aquells versos una prefiguració de la Passió. Allí es fa servir la metàfora del parany

"Que la taula se'ls torni un parany, que es torni una trampa per als seus convidats."⁵⁰

En els comentaris als salms Sant Agustí insisteix en la idea del *Fiat mensa eorum coram ipsis in muscipulam*⁵¹, una temàtica que s'insisteix en altres salms (com per exemple el 140 (139:6⁵² i el 141: 9⁵³) i que, a partir de Sant Agustí és assumida per Pere Lombard, i amb ell, per la teologia medieval.

Als anys 60 del segle passat es va dubtar que aquest instrument fos una trampa per a ratolins i es va voler comprovar que així era. Per tal de demostrar-ho la Walker Art Gallery de Liverpool va fer construir una rèplica exacta d'aquest instrument i se'l va posar en funcionament. Es tractava de veure si era eficaç per atrapar (no matar) un ratolí, i així va ser.

He insistit en la idea que l'instrument atrapa, però no mata. Robert Campin tenia altres models de rateres, models "oberts", on el ratolí entrava i fins que no tocava el formatge no li queia el mecanisme que el matava. Cal observar que la peca que obra el parany és ben bé al costat del mànec del cisell, tot indicant que la creu de Crist pot alliberar el ratolí, que sortirà en direcció a la creu de Dimes, el lladre bo. La creu de Gestes es troba al cantó oposat, al cantó fosc i immòbil, mentre que l'espai on hi ha la creu de Crist i la de Dimes té un moviment general que inclou el colze i el braç de Josep, que està feinejant. Aquest és el moviment que pot accionar el pestell que allibera del parany. D'aquesta manera es fa visible el sermó d'Agustí i l'espai simbòlic ens recorda la importància de la Redempció.

10.4. El parany per a ocells

Un altre parany destaca en el panell de Josep: és el parany per a ocells, col·locat, aquest, en l'expositor exterior i ofert dels ciutadans. D'igual manera com hem fet respecte al parany anterior ens podríem preguntar si és un instrument real o és una invenció del pintor. En tenim una prova en l'edició de l'Enciclopèdia on en una il·lustració Diderot en fa reproduir un model

⁴⁹ "Incidimus enim in principem huius saeculi, qui seduxit Adam et servum fecit, et coepit ens tanquam vernacles possidere. Siquae venit Redemptor, et victus est deceptor. Et quid fecit Redemptor noster captivatori nostro Ad pretium nostrum tetendit muscipulam crucem suam: posuit ibi quasi escam sanguinem suum. Ille autem potuit sanguinem istum fundere, non meruit bibere. Et in eo quod fudit sanguinem non debitoris, iussus est reddere debitore; fudit sanguinem innocentis, iussus est recedere a nocentibus. Ille quippe sanguinem suum ad hoc fudit, peccata nostra deleret. Un ergo ille ens tenebat, deletum est sanguine Redemptoris. Non enim tenebat vinculis peccatorum nostrorum." *Op. cit.* Sermo 130 (a) *De verbis Evangelii Joannis ubi narratur miraculum de quinque panibus et duobus piscibus*, cap. 2, col. 726.

⁵⁰ *Els Salms en hebreu, grec, llatí i català*, Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià, 2021, p. 509.

⁵¹ Sancti AURELII AUGUSTINI. *Opera Omnia*. Enarrationes in Psalmos, J.P. Migne. Sermo 2 (a) *De posteriore parte ejusdem Psalmi*, Cap. 7, col. 859. Patrologia, vol. 36. 1841.

⁵² "Han amagat els orgullosos un parany per a mi i cordes, ha estès una xarxa al costat de la sendera, llaços/paranys" op. cit., p. 958.

⁵³ "Guarda'm de les mans del parany que han parat per a mi, i dels llaços/paranys dels qui fan iniquitat" op. cit., p. 966.

molt similar. L'instrument entra en funcionament quan l'ocellet, en tocar l'esquer, fa saltar la corda. En aquest moment la part superior del parany llisca i cau sobre el cos inferior, atrapant-lo.

En la reproducció que aquí pinta Robert Campin el parany ja ha funcionat i ha atrapat algun ocell. En la tradició iconogràfica s'ha representat moltes vegades l'ocell com una al·legoria de l'ànima, i el seu empresonament com l'ocell atrapat dins d'una gàbia. És per tant habitual en l'art sagrat compara l'alliberament de l'ànima amb l'alliberament d'un ocell atrapat. Una de les imatges més conegudes d'aquesta al·legoria la trobem en el mosaic de Santa Maria in Trastevere, on es representen els dos profetes, Isaïes i Jeremies, amb un ocell engabiats al seu costat. Allà, com aquí, l'ànima encara necessita ser alliberada, encara li cal entrar en el misteri de la Creu per poder cantar amb el Salm 124, 7:

“El nostre ésser com un ocell ha escapat del parany dels qui cacen amb llaços, el parany s'ha trencat i nosaltres hem fugit.”⁵⁴

Si en l'interior del taller es consumeix un misteri que reportarà la Redempció, amb l'oferta d'aquest parany a tothom, a tots els ciutadans, s'ofereix l'alliberament de l'ànima de cada un de nosaltres. L'ànima, en ser alliberada pel misteri de la Creu, volarà lliure cap a un nou 'paisatge', cap a un d'aquests campanars que s'alcen en la ciutat retratada en la pintura de Robert Campin. L'ànima alliberada del parany s'adreça cap a l'ensenyament de l'Església.

Segons Jacques Duchesne-Guillemin⁵⁵ la idea de parany i de Redempció queda reforçada pel paisatge urbà, que identifica amb la ciutat de Lieja. Hi podem reconèixer dues esglésies emblemàtiques: a l'esquerra, Sant Pere pescador, un edifici avui ja desaparegut però que consta en antics mapes de la ciutat i en la memòria històrica dels habitants; l'altre església és la Santa Creu, perfectament identificable pel campanar i per la planta octagonal. La Santa Creu és avui una església en plena activitat.

D'altra banda cal recordar que la ciutat de Lieja es troba a 160 km. de Tournai, la ciutat on Robert Campin tenia el seu taller; de Lieja a La Flémalle només hi ha 10 km. Recordem que durant molts de temps Robert Campin se l'ha anomenat el Mestre de la Flémalle.

10.5. Scandalus

L'instrument que està construït Sant Josep ha tingut una diversitat d'interpretacions. Per Panofsky i C. de Tolnay es tracta d'un objecte que servia per posar entre el bras i els peus, fent de difusor de l'escalfor; per a Schapiro i Jacques Duchesne-Guillemin es tracta d'un parany per a peixos, reprenent així, la idea de parany i, consegüentment, de Redempció; per Cynthia Hahn⁵⁶ és una pantalla de protecció contra el foc, que usará més tard Maria en la llar de foc del menjador, seria com una mena de talismà contra els mals esperits del foc.

Tanmateix sembla molt més probable la interpretació que en fan Margaret Freeman i Malcom Russell. Per aquests investigadors Josep estaria construït un instrument que potser mai ha existit però que té presència en diverses obres d'art. Es tractaria d'un instrument més per augmentar el dolor de

Crist en la seva passió, durant el Viacrucis. En podem veure una il·lustració al manuscrit de les 'Hores de Catalina de Cleves', al foli 63v, on una forma quadrada i foradada de grillons de fusta, travessats per claus, pengen d'un cingol cordat a la cintura i que en el portar la creu, fereixen els peus de Jesús. Aquest instrument ha estat denominat *scandalus* i observant la miniatura es veu clarament la duresa de l'acció dels dos grillons que, en posicions diferents, fereixen -ara un, ara l'altra- les seves cames. És una arma de tortura que actua per les diverses rotacions. S'ha relacionat aquest terrible instrument amb el comentari de Sant Agustí al salm 42 (41), 11⁵⁷, quan usa el terme *scandalus*⁵⁸ per referir-se les ensopegades dels forts de l'església; ells, que són "els ossos", per llurs pecats, cauen a les temptacions.

En l'escena, Robert Campin subratlla la importància de l'*scandalus* que està construït Josep a través de dos elements: en primer lloc a través dels tres forats ja realitzats i, en segon lloc, pels tres els dits fonamentals per construir-lo (polze, índex i cor, els tres més importants de la mà). En els dos casos, són una al·legoria de la Trinitat.

BIBLIOGRAFIA

AINSWORTH, M, & Kéth CHRISTIANSEN (eds.), *From Van Eyck to Brugel. Early Netherlandish Painting in The Metropolitan Museum of Art*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1999.

AINSWORTH, Maryan W., "Intentional Alterations of Early Netherlandish Paintings" a *Metropolitan Museum Journal*, 2005, vol. 40.

BAERT, Barbara, *A heritage of holy wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden-Boston: Brill, 2004.

BAUMAN, Guy, "Early Flemish Portraits 1425-1525" a *The Metropolitan Museum of Art*, Vol. 43, nº 4, 1986.

CAMPBELL, Lorne; 'Robert Campin. The Master of Flémalle and the Master of Mérode' a *The Burlington Magazine*, vol. 116, núm. 860 (Nov. 1974), p. 634-646.

CHÂTELET, Albert, *Robert Campin. Le Maître de Flémalle*, Bruxelles: Fonds Mercator, 1996.

DÍEZ MACHO, Alejandro (ed.), *Losa apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad, 1983.

DREVES, Guido Maria, *Hymnographi latini. Lateinische Hymnendichter des Mittelalters*, vol. 48 de *Analecta hymnica mediæevi*, Leipzig: Reiland, 1905.

DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques, "On the Cityscape of the Mérode Altarpiece" a *Metropolitan Museum Journal*. Vol 11, 1976.

GOTTLIEB, Carla, *The Window in Art: From the Window of God to the Vanity of Man*, New York: Albaris, 1981.

⁵⁷ "Veient les ferides del meu cos, l'adversari m'escarneix, i a tota hora sento dir: "On és el teu Déu?". *Els Salmes*, Op. cit., p. 353.

⁵⁸ "Cum videamus fortes Ecclesie plerumque scandalis cedere, nonne dicit corpus Christi: *Confringit inimicus ossa mea?* Ossa enim fortes sunt, et aliquando ipsi fortes tentationibus cedunt. Haec cum quisque considerat ex corpore Christi, ex voce corporis Christi, nonne clamat: *Utquid me repulisti, et utquid tristis incedo, dum affligit me inimicus, dum confringit ossa mea?* Non carnes meas tantum, sed etiam ossa mea: ut in quibus putabatur esse aliqua fortitudo, videas cedere in tentationibus, ut caeteri infirmi desperent, quando fortes vident succumbere. Quanta ista pericula, fratres mei!" Sancti AURELII AUGUSTINI. *Opera Omnia*. Enarrationes in Psalmos, J.P. Migne. *In Psalmum xli. Enarratio. Sermo ad plebem*, cap. 18, col. 476. Patrologia, vol. 36. 1841.

⁵⁴ Op. cit., p. 902.

⁵⁵ DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques, "On the Cityscape of the Mérode Altarpiece" *Metropolitan Museum Journal*. Vol 11, 1976, p. 129-131.

⁵⁶ HAHN, Cynthia, "Joseph Will Perfect, Mary Enlighten and Jesus Save Thee': The Holy Family as Marriage Model in the Mérode Triptych" en *The Art Bulletin*, Vol. 68, No. 1 (Mar., 1986), p. 61.

Hahn, Cynthia, "Joseph Will Perfect, Mary Enlighten and Jesus Save Thee': The Holy Family as Marriage Model in the Mérode Triptych" a *The Art Bulletin*, Vol. 68, No. 1 (Mar., 1986).

Hand, John Oliver, Catherine Metzger, Ron Spronk, *Prayers and Portraits: Unfolding the Netherlandish Diptych*. New Haven, CT: Yale University Press, 2006.

Hoving, Thomas, *The secular spirit: Live and Art at the End of the Middle Ages*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 1975.

Minott, Charles Ilsey, "The Theme of the Mérode Altarpiece" a *The Art Bulletin*, 51, 3, Sep. 1969.

Moloney, Francis J: *The Apocalypse of John*, Michigan: Baker Publishing Group, 2020.

Mone, Franz Joseph, *Mymni latini medii aevi*, vol 2., Fribrug: Sumptibus Herder, 1854.

Nickel, Helmut, "The Man beside the Gate" a *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 24, 8, Abril 1966.

Panofsky, Erwin, *Early Netherlandish Painting. Its Origins and Character*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1953. Nova edició feta a London-New York: Routledge, 2018, 2 vols. Hi ha una traducció castellana en un sol volum: *Los primitivos flamencos*, Madrid: Cátedra, 2020.

Raurell, Frederic (trad. i ed.), *Vida grega d'Adam i Eva*, Barcelona: Facultat de Teologia – Associació Bíblica de Catalunya, 2009.

Robb, David M. "The Iconography of the Annunciation in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", a *The Art Bulletin*, vol. 18, núm. 4 (Dec., 1936).

Russell, Malcom, 'The woodworker and the Redemption: the right shutter of the Mérode triptych' a *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, vol. 39, No. 4 (2017).

Schapiro, Meyer: "'Muscipula Diaboli' The Symbolism of the Mérode Altarpiece" a *The Art Bulletin*, vol. 27, núm. 3 (set. 1945).

Scholten, Frits, et alia, *Small wonders. Late-gothic boxwood micro-carvings from the low countries*, Amsterdam: Rijksmuseum Publications Department, 2016.

Stoichita, Víctor I., *A short History of the Shadow*, Londres: Reaktion Books Ltd, 1997.

Tolnay, Charles de: *Le Maître de Flémalle et les frères van Eyck*. Bruxelles: Editions de la Connaissance, 1939.

RECENSIONS



Photo by Free-Photos on Pixabay

JOAN GÓMEZ I SEGALÀ

Laïcitat, religions i prejudicis

Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021

Miquel Calsina



Un dels sociòlegs de la religió contemporanis més destacats –Peter L. Berger (1929-2017)–, afirmava que un dels factors més importants per entendre l'evolució de les societats occidentals a partir dels anys noranta del segle passat, ja no és el procés de secularització, que tan sols trenta anys abans es plantejava com un paradigma indiscutible, sinó l'eclosió del pluralisme. I en certa manera aquest és el punt de partida d'aquest llibre: vivim en societats profundament marcades per un creixent pluralisme religiós, que té l'origen en els fenòmens migratoris i els canvis demogràfics desencadenats, sobretot, a partir de la segona meitat del segle xx.

Una de les conseqüències d'aquesta realitat és que obliga les democràcies actuals a replantejar qüestions centrals al voltant de la relació de l'Estat i les administracions públiques amb les institucions religioses; a reconsiderar el que significa viure en una societat laica, multiconfessional o aconfessional (que no és el mateix que un Estat laïcista); i a redefinir la rellevància que han de tenir les confessions religioses en l'espai públic, especialment en l'àmbit educatiu, on el fet religiós sovint s'ha considerat un tema secundari, malgrat que l'article 27 de la Constitució espanyola afirma que la religió forma part del dret a l'educació.

Aquest darrer àmbit –l'educació– ha esdevingut un escenari privilegiat i un camp de proves especialment sensible per analitzar les conseqüències i els reptes que planteja la situació actual. Per això Joan Gómez posa especialment el focus en els canvis que està comportant la diversitat religiosa creixent per a l'escola, on es dona a més una peculiaritat interessant: si bé els infants i joves de famílies immigrants provenen majoritàriament de països amb poca diversitat religiosa, la majoria de mestres i professors avui en actiu a Catalunya també es van formar en una societat culturalment i religiosament més homogènia que l'actual. Tant per als uns com per als altres, doncs, la diversitat és un fet sobrevingut.

No estem davant d'un llibre sobre les religions, perquè no s'hi expliquen les religions com a tals, sinó davant d'una anàlisi molt clarificadora de les conseqüències i els debats sorgits arran de la diversitat religiosa creixent a Catalunya. En el primer dels dos capítols marc que vertebraven el desenvolupament de l'estudi, l'autor constata l'existència d'un gran desconeixement de la normativa actual i de l'amplitud de consideracions i interpretacions possibles al voltant del dret a la llibertat religiosa. Darrere de la distinció entre fe i religió, o entre creences personals i pertinença a una religió institucionalitzada, s'hi amaga una consideració de primer ordre: ¿el que confereix drets a les persones són les seves conviccions expressades individualment o el fet de pertànyer a un grup religiós? O bé: qui no pertany a cap religió socialment definida, ¿té dret a ser respectat en les seves conviccions al mateix nivell que una persona que forma part d'un grup religiós legalment reconegut? I també: ¿com es constata la pertinença a un grup religiós en una societat en la qual no es pot forçar ningú a expressar les seves creences o conviccions religioses de manera explícita?

Per altra banda, el fet que una societat es defineixi com a secularitzada perquè una majoria de ciutadans ja no regeixen la seva vida per criteris religiosos no vol dir que el debat sobre la llibertat religiosa esdevingui secundari, perquè el seu reconeixement no és una mena de favor o de privilegi exclusiu per als creients de qualsevol religió sinó un dret humà fonamental, tal com estableix l'article 18 de la Declaració Universal de Drets Humans –que enguany compleix els seus setanta-cinc anys–, i que té el seu equivalent en l'article 16 de la Constitució espanyola de 1978. Joan Gómez repassa exhaustivament la legislació vigent a l'Estat espanyol, inclosos els acords amb la Santa Seu i els acords de 1992 amb els representants oficials del protestantisme, el judaisme i l'Islam, l'Estatut d'autonomia de 2006, etc. I n'assenyala les implicacions pràctiques per a l'escola, als àmbits de les festivitats, les celebracions, els preceptes alimentaris, l'ús de símbols o l'educació sexual.

A la segona part del llibre es tracta la diversitat religiosa en els seus possibles nivells de significació: diverses religions, religions diverses, què creiem i com creiem, perquè a voltes «el que ens diferencia des del punt de vista religiós no són tant les creences com la concepció que tenim d'aquestes creences». Després de presentar els diversos models d'integració i el paper de l'escola en cadascun, es desgranen diferents alternatives possibles a l'assignatura de religió, amb el benentès que «la implantació de l'ensenyament de fenomen religiós ha d'anar necessàriament precedida d'una formació massiva del professorat que hagi d'impartir aquesta matèria, perquè oferir-la ara amb la perspectiva actual de la gran majoria de professorat seria infondre més prejudicis que els que ha de combatre».

En conclusió: amb aquest llibre, Joan Gómez desconstrueix un conjunt important de pressupòsits i eixampla la perspectiva de la nostra mirada sobre qüestions de gran actualitat relacionades amb el paper del fet religiós en la nostra societat. Resten tanmateix qüestions de fons pendents. Més enllà d'escapçar prejudicis, també ens cal explicar adequadament afirmacions que sovint donem igualment per descomptades: ¿per què una societat religiosament plural és millor o més desitjable que una societat religiosament més homogènia? No es tracta de tocar el voraviu sinó de proveir-se d'arguments adequats per poder fer front als qui pretenen projectar una imatge negativa de la diversitat religiosa com a font de conflicte social.

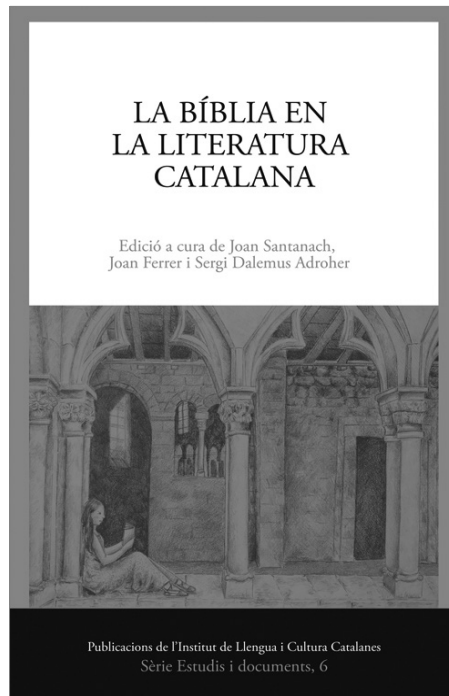
Un manual utilíssim, en definitiva, per conèixer la situació i l'impacte de la diversitat religiosa a Catalunya, la seva evolució recent i els reptes pràctics que planteja, especialment en l'àmbit educatiu. Joan Gómez aboca en aquest treball tot el bagatge acumulat no només a partir de la seva experiència acadèmica a la UAB, sinó dels anys com a tècnic a la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya, on vaig poder coincidir amb ell en el marc del Consell Assessor de la Diversitat Religiosa. Tant en el llenguatge com en l'estil, es constata en la forta petjada de Joan Estruch, mestre de sociòlegs durant dècades i un dels pares de la sociologia de la religió al nostre país. Estruch ha creat escola i una manera d'entendre l'ofici de sociòleg de la religió de la qual Joan Gómez n'és, sens dubte, un exponent clar.

DIVERSOS AUTORS

La Bíblia en la literatura catalana

Barcelona: Publicacions de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes (ILCC), 2022

Rosa M. Boixareu Vilaplana



El text bíblic també és un fenomen cultural de gran envergadura, fent servir el terme *cultura* en sentit ampli. Sense entrar en les controvèrsies que mantenen al respecte les diverses tendències filosòfiques i antropològiques, cal dir que cultura, originàriament, és refereix al cultiu de les capacitats humanes integrades en un sistema social, de convivència: és el seu món. Cultura s'associa a ésser humà, tot i que no exclusivament. Però seguint per aquesta línia d'argumentació tenim entre tals capacitats humanes la del llenguatge, que ens permet comunicar-nos i organitzar-nos socialment, transferir idees, generar-ne, transformar-les... Semblantment succeeix amb els objectes materials, els costums, codis morals, creences, institucions, etc. És a dir, l'ésser humà és constructor de cultura i, alhora, és construït per ella en una transferència de béns diversos, plurals, heterogenis.

Cultura i societat s'interrelacionen, interactuen, l'una s'integra en l'altra activament: tota activitat cultural és social i a l'inrevés, tant si és duta a terme individualment o en grup, i podem parlar de la «cultura d'una societat, o bé, dels aspectes culturals de la mateixa». Bé, doncs, la cultura europea i més enllà és de fonament i construcció cristiana. Per exemple, l'art, la literatura, l'arquitectura,

les ideologies, contràries o afins, no es poden explicar sense els referents bíblics i les seves interpretacions segons el temps i el lloc. Tot això ve a tomb del llibre que es comenta perquè no solament es tracta de la presència bíblica en la nostra literatura sinó, també, de com influeix el moment històric i social en què es fa ús del text bíblic. Els estudis, les ponències, abasten des dels orígens amb les *Homilies d'Organyà* (1204) fins al segle xx amb Àngel Guimerà, Joan Alcover, Josep Carner, Carles Riba, Joan Oliver, Salvador Espriu, Joan Sales o Mercè Rodoreda. Un capítol dedicat a *La Bíblia en la literatura catalana dels segles xvii-xviii*, al *teatre medieval*, a la *Vita Christi* d'Isabel de Villena (1497), Ausiàs March, Francesc Eiximenis, Vicent Ferrer, Arnau de Vilanova, Ramon Llull, Cerverí de Girona, a les Cròniques i parlaments de les Corts, per retrobar-nos amb les *Homilies*.

Seguint el fil de l'inici d'aquest comentari, en paraules de l'autor del capítol, les *Homilies*, escrites en la llengua parlada pel poble, representen «la construcció de l'univers intel·lectual i ètic de la Catalunya d'aquella època» i són «un mirall de les virtuts i els vicis de la societat i el projecte teològic i pastoral d'aquell temps». Crida l'atenció l'actualitat d'alguns dels seus continguts: respecte a la propietat, denúncia de la violència verbal i física, valoració de la veritat, respecte per la vida del proïsme. Cal explicar-ho? El fonament de tota l'homilia és l'Esclusiva i és, alhora, un mitjà privilegiat per a la seva difusió (Vicenç Ferrer), el seu lloc la celebració eucarística, complint una funció social i catequètica, de reforma moral: orienta i ensenya a l'oient sobre el significat dels textos i l'aplicació a la vida real; alhora, denuncia els comportaments contraris. Tota homilia és una interpretació del text en el context sociocultural en què es proclama: necessitats, possibilitats, esmenes, si més no.

El segrest del text sagrat consisteix en la interpretació del mateix en benefici dels propis interessos ben allunyats de la interrogació que constantment ens planteja la seva interpretació. Ahir com avui, personatges amb convicció de figura messiànica, amb especial protecció divina, ja es troben a l'època medieval: així defineix i interpreta el seu personatge el rei Jaume en el *Llibre dels fets*, i això indica, més enllà d'especulacions, una formació bíblica i religiosa malgrat que no textual, possiblement litúrgica. Això, i més a *La Bíblia a les cròniques i als parlaments de les Corts* on la cultura bíblica de Pere III, el Cerimoniós, li permet servir-se de citacions segons els seus interessos. Una cosa semblant fa Cerverí de Girona: adapta els referents bíblics a propòsits interessats segons la circumstància.

Un salt en el temps i en la publicació, arribem als segles xvii-xviii. Un fet cabdal marca aquests segles: al segle xv la invenció de la impremta permet la reproducció de llibres, la difusió del saber. L'anomenada Bíblia de Gutenberg, i altres que vindran després, compleix aquesta funció, però les possibilitats de difusió també donen lloc a versions i interpretacions que la jerarquia eclesiàstica veu com a defectuoses. La Bíblia esdevé un mitjà d'evangelització, font d'espiritualitat i controvèrsia en el segles següents. Escriptors, poetes, predicadors, ajuden a la seva vulgarització incrementant el coneixement i la devoció del poble. Cal destacar, entre altres, la prolífica obra de sor Hipòlita de Jesús Rocabertí (1553-1624) amb reproducció de passatges bíblics i erudició devocional. La Passió perviu des de l'edat mitjana i es va adaptant al pas del temps: cantada, en vers, representada, processonada. Un exemple de meditació centrada en el misteri de la Creu es troba en les reflexions de Teresa Mir, d'Olot a principis del xviii. La contemplació de Jesús crucificat és tema de rimes pròpies de l'època: *Digam tots ab gran dolor/a Jesús, en creu clavat: misericòrdia, Senyor, perdonau nostre pecat...* Em recorda les rimes populars en la celebració litúrgica del Divendres Sant.

Els límits d'espai obliguen a fer dolorosos salts en el comentari. Cal triar. Fer-ho entre els autors que ens proposa el llibre no és fàcil, ja que tens la sensació d'infringir greument quelcom (per exemple, deixar d'endinsar-nos en el *Volem rei* de Joan Alcover, que recrea el capítol 8 del primer llibre de Samuel on el poble d'Israel demana al profeta un rei de carn i os com tenen els altres pobles, amb una reflexió interpretativa ben actual sobre la pràctica absolutista del poder; alhora, hom se sent representat pels vells d'Israel, que no escolten el profeta: *Més els vells no l'entenien...*). Sovint, el text bíblic permet anar més enllà d'ell mateix: la lectura actualitzada del text es va mostrant en cada època i circumstància personal.

Acabaré fent menció de Josep Carner i Joan Sales, disculpant-me per no fer-ho amb Riba, Oliver, Espriu, Rodoreda. En Carner s'ajunten el nivell literari dels seus poemes i l'alt coneixement que té de la Bíblia que trobem a *Verb* i *Nabí*. El primer, 31 poemes bíblics i no bíblics d'èpoques diverses; el segon, considerat com un poema de maduresa intel·lectual, reflecteix la fe profunda i serena del poeta. *Nabí*, amb referències a diversos llibres i figures bíbliques (Job, Pau, Jeremies, personatges de l'Èxode, etc.) planteja la qüestió del transcendent. L'apartat corresponent al Jonàs bíblic i el Nabí carnerià convé considerar-lo atentament perquè enriqueix una relectura del poema que permet

la descoberta d'aquesta maduresa intel·lectual de Carner juntament amb elements teològics d'aplicació pràctica: la qüestió de l'home, la qüestió de Déu, i l'esperança.

Ben diferent Joan Sales, marcada la seva trajectòria personal i literària, sobretot a *Incerta glòria*, per la guerra civil, l'exili i el cristianisme, amb dos referents bíblics: els Evangelis (sobretot Joan) i la Passió. Sofriment i salvació. El sofriment dels perdedors, de l'Església perseguida, martirial, oculta, evangèlica; no l'Església triomfal, espectacle. La seva experiència personal viscuda en el moment històric modula la interpretació i hi cerca aquella esperança que el dia a dia tràgic sembla esborronar. La constatació de la realitat del mal, recurrent al llarg de la vida humana, troba representació en els personatges d'*Incerta glòria*, en poemes (*Viatge d'un moribund*), cartes i escrits personals: «Els Caïns corren pel món lliures com sempre»: el mal col·lectiu, la guerra i la postguerra; «Si no et segueixo a Tu, a qui seguiré?»: el dubte, la interrogació. El cristianisme de Sales es forja en l'experiència històrica del moment, en la contemplació dels vençuts, les esglésies cremades, sacerdots i monges assassinades, etc.: «Pren la teva creu, i segueix-me». L'absurd del patiment, de la injustícia, tractat per tants autors, la resposta de Sales és l'evangèlica «Segueix-me».

Amb altres ulls, amb una altra comprensió, es rellegeixen llibres i autors després haver-nos apropiat a *La Bíblia en la literatura catalana*. També els mateixos textos bíblics regalimen actualitat, la de tot temps, amb la diversitat de sensibilitats i experiències. Uns textos de denúncia, d'interrogació, convidant, amb alguna resposta, afirmació... deixant sempre que el seu lector cerqui, per descobrir, aquella veritat que mostra i, alhora, amaga: és l'espai de la interpretació, de l'actualització.

DELPHINE HORVILLEUR

Viure amb els nostres morts

Barcelona: Columna, 2022

Ester Busquets Alibés



Tot i que la mort és una part essencial de la vida humana, Blaise Pascal, ja va observar en la societat de la seva època les dificultats per acceptar la vulnerabilitat i la mort. «Sense haver pogut trobar remei a la malaltia i la mort, els homes per ser feliços han decidit de no pensar-hi», va escriure el filòsof francès. La seva compatriota, la rabina, escriptora i filòsofa Delphine Horvilleur, explica a *Viure amb els nostres morts* que en la tradició jueva hi ha una bona colla de relats que sostenen que la mort pot seguir les persones, però que hi ha maneres de despistar-la. Són relats supersticiosos, però que donen peu a pràctiques originals com, per exemple, canviar el nom d'un malalt, per induir a error l'ésser sobrenatural que pugués venir a buscar-lo. Segons l'autora, per bé que l'estratagema de la cultura popular jueva resulta risible, proclama una veritat subtil, que fins i tot va més enllà de l'afirmació de Pascal: «És propi de la humanitat creure que pot mantenir la mort a distància». Però, inevitablement, la vida i la mort s'enllacen cada dia.

Delphine Horvilleur amb el seu assaig, del qual a França es van vendre més de 200.000 exemplars, demostra que amb intel·ligència i finor la ciutadania és receptiva a reflexionar sobre la mort, el dol i, fins i tot, a interessar-se per la tradició jueva. A *Viure amb els nostres morts* l'autora ofereix al lector una reflexió sàvia, oportuna, delicada i única sobre la relació que tenim amb la mort, i convida a acceptar la pèrdua i la vulnerabilitat com a parts essencials i enriquidores de la vida. Des dels seus inicis, la humanitat, per combatre la incomprensió i la por a la mort, ha intentat explicar-la, entendre-la, narrar-la. I és en aquest darrer aspecte que l'autora posa la clau: la forma d'afrontar la mort és explicar històries. I això és el que fa de manera sorprenent en un llibre molt ben escrit, que atrapa el lector des de la primera pàgina. La seva obra pretén neutralitzar la por que té la humanitat davant del fet de deixar d'existir. I amb una prosa fresca, delicada, profunda, i a vegades també amb tocs d'humor, aporta serenitat i alleujament davant un fet inevitable com és la mort.

Viure amb els nostres morts s'estructura amb onze capítols, que no tenen número ni títol, sinó un nom. Elsa, Marc, Sarah, Simone, Ariane... són els noms de persones que han mort i Horvilleur, com a rabina, n'ha oficiat la cerimònia religiosa de comiat. L'autora escriu sobre figures cèlebres o properes a la seva vida, però també inclou persones anònimes. Hi trobem relats amb noms com els d'Elsa

Cayat, morta en el brutal atemptat del setmanari *Charlie Hebdo* de París; Simon Veil, política i supervivent de l'Holocaust; Isaac Rabin, polític israelià i premi Nobel de la pau, assassinat pel fanatisme; Ariane, l'amiga i «l'altre jo» de l'autora; el petit Isaac, a qui la mort arriba massa aviat i deixa una família desolada davant la tragèdia; la dona que viu i mor en la solitud, i a qui ningú acompanya en el seu funeral. De cadascú en recull la importància del seu llegat. Per a la francesa, la vida no es pot explicar mai pel final, sinó que cal «saber dir tot el que ha estat i hauria pogut ser, abans que dir el que ja no serà». Resulta sorprenent com la rabina recorre a textos antics i apropa la religió a la quotidianitat, a l'humà, com dota de sentit la tradició religiosa jueva pels homes i dones d'avui.

L'acompanyament en el dol necessita més la presència humana, el *ser-hi*, que les paraules. Les paraules de consol davant la mort són de mal trobar, i moltes vegades acostuma a ser millor el silenci. En aquest sentit, la rabina escriu: «sempre dic a la gent, sigui quina sigui la persona estimada que han perdut, que a més del seu dolor, han de preparar-se per viure un fenomen ben estrany: la vacuitat de les paraules i el desencert dels que les pronuncien». A vegades es diuen bestieses o coses horribles pensant que es consola o s'alleuja el dolor. No tothom troba les paraules adequades en un moment tan delicat i dolorós, però Horvilleur, des de la seva experiència personal d'acompanyament en el dol, domina les paraules, i construeix relats que donen eines per poder transitar pel dolor de la millor manera possible, per transformar la mort en una lliçó de vida per als que es queden.

Delphine Horvilleur escriu aquesta obra com a jueva, com a dona, i com a dona jueva que viu en una societat que fa bandera de laïcitat. En les seves reflexions, el Déu de la tradició jueva és una espècie d'absència, algú retirat del món, precisament, perquè la humanitat entri en acció. Segons ella, des de l'escàndol de l'Holocaust nazi ja no hi ha cap teologia que se sostingui. La teologia ja no és responsabilitat divina, sinó humana. No és a Déu a qui cal preguntar «On era a Auschwitz?», sinó que ara la pregunta és «Què ha fet l'home perquè això hagi passat?».

L'autora de *Viure amb els nostres morts* va ser la tercera dona a ser ordenada rabina a França. No va ser un camí fàcil per aconseguir que se l'acceptés, precisament, per ser dona. Tot i les crítiques que ha rebut des de dins del propi judaisme, ella considera que la feminització de la funció de rabina no és un trencament de la tradició religiosa, sinó una prova que la tradició està viva i és capaç d'adaptar-se als nous temps. A diferència del cristianisme, el judaisme té rabines a França, als Estats Units i, en general, al món anglosaxó. Per a Horvilleur, l'exclusió o la marginació de les dones de l'àmbit religiós l'única cosa que fa és empobrir el pensament religiós.

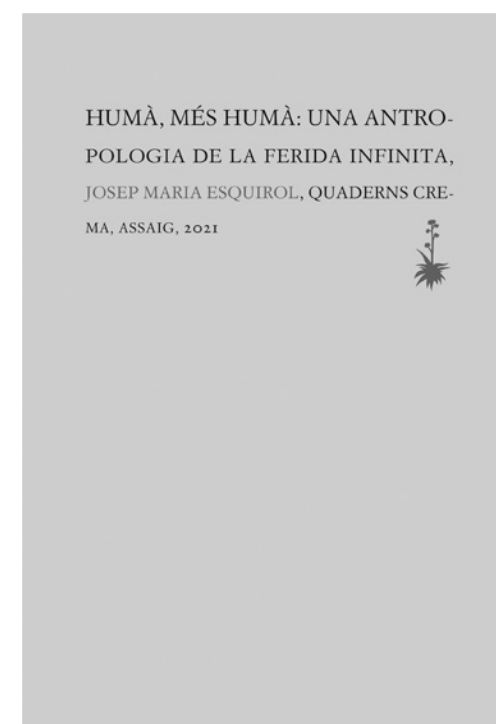
L'obra de Horvilleur ha estat molt ben rebuda en una societat laica, que més aviat desconfia dels relats religiosos. Si això ha estat possible és precisament perquè ella es considera una «rabina laica». Un terme que molts potser consideren absurd o forassenyat, però que per a ella expressa una veritat profunda. «Per a mi, ser una "rabina laica" vol dir això: acollir com una benedicció el fet que la meva creença no podrà arribar mai a ser hegemònica, ni en el si de la nació francesa ni en el si de la tradició jueva. [...] La laïcitat afirma que sempre existeix en ella un territori més gran que la meva creença, que hi pot acollir la d'algú altre, que podrà respirar-hi». Amb aquests tres elements que es perfilen en el seu discurs, Horvilleur, a través d'aquest exquisit tractat de consol, ens ensenya que morir-se és el més natural del món i estar devastats per aquest fet també ho és, i per això construeix relats perquè els qui es queden trobin en les paraules una força reparadora davant la mort.

JOSEP MARIA ESQUIROL

Humà, més humà: una antropologia de la ferida infinita

Barcelona: Quaderns Crema, 2021

Andreu Grau i Arau



En les primeres pàgines del seu assaig, Josep Maria Esquirol ens adverteix que les sobredosis discursives sempre són inconvenients, ridícules o perilloses. Si cerquem una filosofia descarregada de superfluitats, és a dir, sense luxes, comptant només amb l'imprescindible, aquesta haurà de ser intrínsecament pobra. La luxosa acostuma a ser massa grassa, massa freda massa pretensiosa o massa aparentment cínica, i no ens acaba de convèncer. Hi ha filosofies que, atenent a les circumstàncies socials actuals, no acaben de fer el pes, com són ara les «aristocràtiques», «que no mostren cap mena de compassió»; les academicistes, «que no vibren – ni viuen – per res»; les goludes, «que, en lloc d'assenyalar l'infinit, o bé l'ignoren o bé presumeixen d'haver-se'l empassat»; les que estan «al servei de dogmes i d'ideologies...». I trobem filosofies que «aconsegueixen corbar-se com la volta del cel»; unes altres que, en canvi, generen «discursos més rectilinis que pretenen arribar molt lluny»; i d'altres que són «més evanescents» i «que puguen amunt com el fum». Una filosofia sense luxe és la que té molt clar «que poc és molt» i «que ha d'estar al servei de l'acció i de l'orientació de la vida». La reflexió sobre la vida haurà d'intensificar la vida, i la que es faci

sobre el mal haurà de servir per combatre'l. Si una teoria no és «gest» i, a la vegada, «acció», no es podrà tenir com a bona teoria. La millor filosofia, doncs, no serà la que pretengui vèncer la gravetat com els coets, sinó la que plani com les aus, tot vigilant el camp. La filosofia ha d'ajudar-nos a anar endins o d'anar cap al fons; per això, com la poesia i la pintura, la filosofia ens ha de fer percebre l'*infranatural*, «que és una altra manera de dir el *sobrenatural*» (vegeu pp. 17-18, 86 i 108).

Gràcies al que, epistemològicament parlant, suposa la distinció, la filosofia ens ajuda a sortir de la confusió, sense, però, arribar a *antítesis exasperades*. Tenint present la imatge de la jornada de la

nostra vida, la filosofia es pot tenir com «una modalitat de la curvatura poiètica, dedicada a generar junctures i ponts, materials i immaterials, acabables i inacabables». Es tracta d'anar «de l'humà al més humà; del món al món –més autènticament món; de l'increïble a l'increïble». La millor filosofia serà, doncs, «la que es corba sobre la ferida infinita, i ajuda a tenir-ne cura i a respondre-hi». Se'ns recorda que totes les curvatures demanen flexibilitat i que aquesta deixa que les mans s'agafin, com les paraules escrites amb lletres lligades. La filosofia és aprenentatge i pròleg de la mort (vegeu pp. 86, 145-146 i 170-171).

Què és la *ferida infinita*? En paraules de l'autor, és «el trauc, profundíssim i en forma de creu apaïxada, que ens arriba fins al centre de l'ànima –o, més ben dit, que genera la nostra ànima» (p. 13). Això fa que ens trobem sempre en una situació de «mai no ser, de mai no ajustar-nos, sinó de sempre mantenir-nos en crisi, amb la ferida oberta», la qual cosa «ens determina com a éssers humans». Constatar l'existència de la ferida i ser pacients en la resposta ens defineixen com a éssers humans i és el que podem qualificar de més humà de l'humà.

Quatre són les ferides infinites: *vida, mort, tu* i *món*, les quals formen el trauc que acabem d'esmentar, en el punt central del qual convergeixen les quatre incisions. Quatre ferides i un sol trauc o quatre incisions i una sola ferida, totes elles interconnectades, que ens ajuden a capir la proximitat del gust, de l'angoixa, de l'amor i de l'aombrament, i que s'han de comprendre com a posicions sintàctiques del verb «trobar»: «la vida és el trobar-se, la mort *et ve* a trobar, et trobes *amb* el tu, i ens trobem *en* el món». Aquestes trobades es particularitzen en situacions diverses, en les quals hi ha quelcom de valuós: l'abraçada de la vida, l'amor pel tu, l'aombrament del món i el fregament de la mort. Podem dir molt bé que tota la història de la filosofia ha estat una glossa monumental de les quatre (vegeu pp. 64-69, 151 i 162). Som ferits en el centre més profund de la nostra ànima; i una ferida és una autèntica obertura. Paraules com *afectabilitat, vulnerabilitat, sensibilitat* o *passivitat* poden també indicar aquesta obertura, sempre que no s'emprin automàticament. L'ànima emergeix com a ànima ferida i és la meua vibració per la ferida infinita (vegeu pp. 61-62).

Esquirol ens mostra una visió interiorista o psicologista de la vida: la vida no ens ve de fora, sinó de dins mateix; així, l'abraçada de la vida no és la d'una vida universal, etèria, sinó circumdant, des de la radicalitat. «Sentir-se viure», sostindrà, «és sentir-se viure en la claredat i la calidesa que es projecten en tots els continguts de la vida». Per aquest motiu, parlem del *gust* de la vida i ens adonem que és una ferida *dolça* i que es fa més agradable quan s'intensifica la vida. Així, la felicitat no és tant la beatitud o el que ocasiona un estat de satisfacció, sinó el fet de conformar-se amb poc, amb un poc que ha de ser molt, que significa *l'essencial* i que és una *meravella*, perquè «poc és molt i massa no és res» (vegeu pp. 69-70).

La nostra vida és una reiteració contínua: quan despertem, tornem a néixer; ara bé, aquest despertar es dona sense son previ i, per això, diem que *venim d'enlloc*. El fet de despertar-nos cada dia ens permet afirmar que viure és trobar-se a la vora de la ferida i *fer* a partir de la seva vibració (vegeu p. 13). Hem vingut a la vida gràcies a un increïble inici; però no ens trobem en una situació definitiva, sinó provisional. I com que aquesta provisionalitat no és ni una al·lucinació ni un miratge, estem disposats a fer-la palesa i a guardar-la per no caure en un autoengany. Ens dirà Esquirol que «la provisionalitat és provisió i anhel». Veiem com el «pensament s'aixeca contra el regne del destí anihilador: s'alimenta de la dimensió contingent de la realitat i aspira que la ferma infermesa del sentit viscut no anunciï la seva pura desaparició». Això significa que ens toca resistir en la provisionalitat, sense precipitar cap conclusió (vegeu p. 169).

Ens dirà el filòsof català que, si els humans projectem la vida al cel, no ho fem per evasió, sinó perquè, en el cel ressona l'experiència que es tradueix en el fet de venir al món des d'enlloc i de

despertar al dia. «El cel, així, és la revelació de la terra; això és, el cel blau ens acosta al prodigi de la vida humana como a despertar». I dient això, s'han copiades i, a la vegada, capgirades les crítiques de Feuerbach i de Nietzsche al platonisme i al cristianisme. I el cel esdevé també el nostre sostre protector, de manera que, quan diem que «la terra és la nostra casa, és perquè el cel, que li fa de sostre, ja hi va inclòs»; i com que cada dia és un dia nou, ens cal la seva protecció (vegeu pp. 134-139).

El terme *món* té diversos sentits: com a totalitat de les coses existents, o univers, o com a àmbit o camp acotat (món físic, món històric...). Parlem també del món mundà, oposat a l'etern, celestial i transcendent; però també el podem entendre com a «aspecte d'allò que ens és donat, o d'allò que som capaços de fer sobre el donat»; és a dir, com a cosmicitat, endreçament, harmonia i ajustament. Tanmateix, és important distingir entre la cosmicitat del cel, que ens és donada, i la domèstica, que és resultat de la nostra activitat. «Som éssers *cosmopoiètics*», afirma l'autor, «creadors de cosmicitat, de món, d'harmonia, de justícia –també la justícia s'ha d'entendre a partir de l'*ajustament* i de la cosmicitat. Ser poeta i creador de món significa, doncs, contribuir a l'harmonia, a la bellesa, a la permanència i a l'habilitat del món, a l'*eucosmia* –per emprar un bell mot que es troba a Aristòtil–, a la justícia i a l'ajustament». El món donat esdevé nostre gràcies al treball, el qual s'expressa no només amb l'acció de fer, sinó amb la manutenció. Ens convertim en autèntics poetes o *manobres* del món, perquè «poeta és qui sap corbar l'acció sobre la gravetat de la ferida infinita», «qui, de la ferida infinita, en treu la passió per crear més vida, més món i més sentit» i «qui, en el solc de la ferida i en el cau de la mà oberta, manté i adjunta tant com pot». Esquirol creu que hauríem de parlar menys de futur i més de món, ja que nosaltres, com Francesc d'Assís, som manobres de món més que no de futur, com ho era el Zaratustra nietzschian (vegeu pp. 92-93). Hem d'evitar caure en degeneracions, com la submissió a l'altre, que ens facin perdre l'horitzontalitat i ens duguin, com desgraciadament ha passat moltes vegades al llarg de la història, «cap al poder vertical, on la mà ja no dona res, sinó que, amb diversos moviments rígids, pretén sotmetre». Ens hem d'alçar des de l'horitzontalitat de la terra i hem d'anar amunt, a tocar el cel blau, però sense deixar de veure la bellesa de la terra plana. Mostra de degeneració és que algú, sense el nostre consentiment, ens domini i exerceixi un control sobre nosaltres, obligant-nos a canviar l'horitzontalitat per una verticalitat no desitjada. Paradigma i exemple històric d'horitzontalitat que el nostre autor demostra conèixer molt bé és el franciscanisme. Francesc d'Assís s'havia proposat de viure en la més diàfana horitzontalitat amb els seus germans, evitant, d'aquesta manera, ressentiments i baralles. Aconseguir això en una societat jerarquitzada com la medieval fou la seva profunda revolució (vegeu pp. 114-117 i 126). El que és de debò genuí es posar-se «voluntàriament» (i assenyallem aquest adverbí com a essencial en el missatge) a les mans d'algú. Hem de fer el possible perquè el nostre món sigui no només just, sinó també ajustat, és a dir, un món sense tancar, perfectament obert, on tot sigui al seu lloc, però on no es negui el natural moviment de la vida que connoten els símbols que forgem (vegeu pp. 92-96 i 106-108).

El fet assenyalat de despertar i de venir d'enlloc ens obliguen a comprendre'ns com un *inici absolut*. L'*algú*, que soc jo, i que rep el nom, és qui comença a ser. Ara bé, com remarca l'autor, no som «l'inici absolut», ja que el món ja hi era. I aquí trobem el misteri que l'autor molt bé assenyalà: «en el si del món, comença un qui que el món no pot explicar». És cert que he nascut, però la gràcia és que segueixo naixent: ens trobem aquí havent començat i seguint començant. Diguem-lo clar: no parem o –millor– no podem parar. El començament no és un punt, sinó un procés, una progressió... El fet d'haver vingut a la vida és més sorprenent i definidor que el d'estar destinat a la mort i, per aquest motiu, se'ns hauria de dir *els que naixem*. Totes aquestes consideracions duen Esquirol a proposar la *desexplicació* (sobre aquest concepte, vegeu les exposicions de les pp. 13-16) com una manera de retrocedir respecte del que pressuposem haver explicat per a no malentendre (vegeu pp. 31-35). Certament, *iniciem*, però, com ho acabem d'anunciar, no ho fem des del no-res, sinó des de la commoció, des de l'agitació. «La meua acció d'iniciar», escriu Esquirol, «és una resposta. Jo, que soc inici, no he tingut la iniciativa.

El meu moviment, que és inici, és una resposta. No és que des de la meva suposada llibertat em faci responsable, sinó que, en trobar-me tocat, genero la meva llibertat, i l'oriento». Ens allunyem de la determinació natural; així, si soc responsable, és perquè *vull* continuar essent jo mateix. Les conviccions poden canviar, però el que no canvia és la *intenció* que tinc de sostenir conviccions i de respondre dels meus actes (vegeu pp. 53-55).

La provisionalitat ens ha de dur a reconsiderar, recuperar i redefinir la «contingència». «Tot i la vaguetat d'aquesta paraula [contingent] en el seu ús col·loquial», llegim en aquest assaig, «té una riquesa que la fa idònia per convertir-la en concepte filosòfic, i es correspon amb allò que la gent d'abans acostumava a repetir en determinades ocasions: «La vida és un misteri»» (p. 45). Hi hem de comptar, però, amb els seu antònim: la «necessitat». Esquirol ens assenyala tres concepcions de la necessitat: la que sosté que, estrictament, només Déu és necessari; la que defensa la necessitat pròpia de les anomenades *veritats eternes*; i la determinista, segons la qual tot el que hi ha i passa és necessari. Tenint-les presents, es pregunta: com entenem el fet de ser nosaltres contingents? La resposta: «la possibilitat de la meva no-existència només és possible pel fet que soc. L'esdeveniment que hagi vingut a la vida és una altra cosa que el pas del possible al real». Així, podem molt bé sostenir que l'acció mateixa crea la cosa i les possibilitats lligades a la cosa mateixa i que, per tant, no es va del possible al real, sinó del real al possible. Ens trobem amb una reflexió metafísica que parteix de l'experiència personal: «el concepte de contingència assolit es basa en –i es nodreix de– la meva contingència». Arribo a creure, si és que no a deduir, que, d'aquí, sorgeix la idea de creació i no al contrari: «És l'experiència del naixement (del sentir-se vingut a la vida) allò que ajuda a entendre la categoria de creació del monoteisme judeocristià. I per això el que és important no és si s'hi "creu" o no, sinó adonar-se d'allò que hi ha al darrere de l'afirmació segons la qual Déu va crear el món». I, com a conseqüència d'aquest descobriment, que es pot molt bé extractar en la idea segons la qual el món és també un *inici increïble*, acabem defensant, contra els panteistes, que el món no és Déu i que no hi ha cap mena de necessitat de pensar en solucions emanatistes. (vegeu pp 37-39). En l'extrem contrari de la provisionalitat, trobem l'eternitat, la qual se'ns presenta «sota el cel blau i sobre la terra plana», tot destacant el color del primer i la superfície de la segona. En la simbologia d'algunes tradicions religioses, el cel blau s'ha associat a l'eternitat pel simple fet que la seva perfecta uniformitat suggereix les qualitats d'immaterialitat, d'ingravidesa, de lleugeresa, de quietud i d'absència de canvi. Així, si el temps és moviment, el cel blau en el qual res no es mou és l'eternitat o *allò altre que el temps* (vegeu p. 128).

«Amb la intenció de ser especialment curós a l'hora d'indicar la ferida oberta pel món», escriu Esquirol, «proposo emprar la paraula encara inèdita *aombrament*, derivada del verb *aombrar*, que significa, com és obvi, posar sota l'ombra». *Aombrament*, però, s'ha d'interpretar en sentit passiu: em trobo aombrat perquè l'ombra cau sobre meu; perquè quelcom *molt gran* em sorprèn i m'aombra. Ens afecten la immensitat i l'ombra. La nostra situació és d'instabilitat, de des-ajustament i d'inadequació; i ho és perquè l'aombrament és la zona on la claredat –l'evidència– queda mig suspesa, com quan es comença a notar la nit darrere el dia o la foscor darrere la llum. L'aombrament és el declivi de la llum i de la calidesa, i connecta amb la intempèrie (vegeu pp. 76-77).

Dues expressions hi ha en aquest magnífic assaig que no passen desapercebudes: «musculatura discreta del dia» i «nit fosca». La primera remet a «la vàlua de la quotidianitat per mantenir-nos dempeus i orientar-nos»; la segona, al «fregament de la mort». Són opcions i no es descarta que dia i nit puguin associar-se a aspectes molt diversos. Dia és llum i claredat, poder i coneixement, acció i evidència, planificació i progrés, seguretat i domini; nit, en canvi, pot ser foscor i repòs, somni i insomni, passió i erotisme, mística i abisme, integració i mort. Allò que és la claredat del dia s'equipara a ordre i llei, mesura i sincronia; però el que s'identifica amb la nit és experiència de l'*incommensurable* –record,

diacronia, eternitat... I recordant la frase de Kant: «La nit és sublim. El dia es bell», dirà Esquirol que «el dia és bell perquè deixa veure les coses, admirar-ne les formes i els colors; deixa veure la proximitat i la llunyania de l'horitzó; deixa veure equilibris, configuracions... D'alguna manera, el dia és abastable, i per això diu Kant que és bell. La nit, en canvi, és formalment inabastable, i per això és sublim». El dia s'ha de veure no com una recta, sinó com una volta, en la qual hi ha i hi inserim les repeticions quotidianes que ens nodreixen i ens reforcen. El dia és la veritat de la nit: quan *ens fem del dia*, és a dir, «fer del dia casa», transformem la corba del dia en una bona quotidianitat, la qual cosa contrasta amb el rectilini, accelerat, alienant, debilitant i esgotador *posar-se al dia*. En acabar el dia, serà la nit l'encarregada de mostrar la veritat (vegeu pp. 141-147).

I en aquest món de dies i nits successius, fem; i la nostra creació primordial o poiesis principal són el silenci, la paraula i el cant. L'origen és el cant; i el cant canta el silenci perquè també ell és cant. «Cant, paraula i silenci», escriu Esquirol, «són les nostres forges més precioses. Responen a la situació d'intempèrie i al trau cruciforme de la ferida infinita. La paraula essencial es corba sobre la ferida infinita, fent-se bena i envelopat. Bena per a la ferida i envelopat per al intempèrie». Les paraules autèntiques es forgen amb l'enclusa del silenci i, amb el temps, acaben madurant. Si resten acompanyades del gust del silenci, difícilment degeneraran en soroll, en demagògia i en violència. La violència és absència de paraula, perquè la violència sempre és muda. Els violents, però, mai no han parat de xerrar; aleshores, què vol dir que la violència és muda? «La paraula només es pròpiament paraula», aclareix l'assagista, «si s'hi nota l'alè de la commoció i de la no-indiferència». El violent no fa ús de la paraula, sinó de la pseudoparaula, que és violència i que podria substituir-se per classificacions, etiquetes i xifres, o per estris punxeguts, crits, reixes amb la mateixa funció. En no emprar la paraula, se'l pot tenir per mut.

La paraula i el silenci són creadors d'espai i de temps. La paraula pot crear paraules i el silenci, silencis. «El silenci creat pel silenci, el silenci fill del silenci», escriu el nostre pensador, «creix en poder, perquè afaïçona encara més la maduresa de la vida». El silenci ens ajuda a guardar silenci, i els que guarden silenci, com els qui han escollit la vida monacal, es poden arribar a entendre millor que ningú. Jo no soc anomenant les coses, sinó comptant amb el que és més present, que és el tu, la companyia, com a presència i com a regal. El cant, que ens fa companyia, hi col·labora. Puc dir perfectament que tinc món gràcies a l'altre, perquè ell dona més presència al món. Aleshores, no dubto de fer el món comú i regalo el món a l'altre, quan, en realitat, ell ja me l'ha regalat; i m'adono que, gràcies a l'altre, hi ha present i consistència del món. Esquirol defensa que «creem per no estar sols» i ho fem «perquè l'altre tampoc no estigui sol». Sobre el dinamisme del nostre habitat, hi ha la creació imaginativa, que, com la paraula, és moviment i *cosmopoiètica*. I hi intervé també la memòria, que s'inscriu en la funció general de la imaginació. Ambdues, memòria i imaginació, són formes del mateix moviment: «de resistència i de lenificació davant d'allò que tot s'ho emporta». Si alguna cosa és la memòria, amb mots d'inevitable redundància, «és memòria contra el temps, contra la dissolució provocada pel temps». La memòria apareix com a situació recuperada o com a trobada conservada contra el pas del temps. «El poder que emergeix de la ferida infinita», sostindrà Esquirol, «no és el de la fluïdesa sinó el de la resistència i el record». La memòria resisteix contra el temps anihilador. Els símbols i les paraules greus ens duen a pensar sobre la ferida que som; per aquesta raó, si bé cal desmitologitzar, tanmateix no hem de privar-nos d'agafar el símbol com allò que fa pensar al que ja pensa (vegeu pp. 97-111 i 130). L'oposat a la memòria, l'oblit, esdevé l'extinció normal dels records. Ara bé, sabem que el passat viscut mai no és eliminat: els records persisteixen, encara que sembli que desapareguin. De l'inoblidable, ens en voldríem alliberar, però, paradoxalment, sembla ser que podem voler recordar-lo. Llavors, apareix una bona definició d'allò que és la vida espiritual: tenir cura o atenció de l'inoblidable. L'inoblidable ens desborda, ens excedeix; però, per sort, en aquest desbordament, hi ha alhora una orientació, és a dir, quelcom que m'indica la ruta (vegeu p. 56).

La mort és una ferida que dura tota la vida. La vida i la mort no es poden separar. Sobre el gust de viure, es projecten tant la mort com la por de la mort. No podem negar que vivim una situació dramàtica que ens pot dur a gairebé no viure; ara bé, si ens evadim d'aquesta tensió, es perd quelcom valuós i la vida es converteix en una caricatura; per això, «aprendre a viure és aprendre a morir, i a l'inrevés» (vegeu pp. 73-79). I aquest aprenentatge només pot fer-lo qui ha viscut i té *nom*, i sap que ha de morir. El canvi que implica la mort està subordinat a aquell que és el més determinant i increïble: haver vingut d'enlloc (vegeu p. 163).

Esperem un *retrobatment* i no un retorn. La metafísica de l'*etern retorn* és substituïda per la del *retrobatment increïble*. «L'esperança», escriu Esquirol, «no només ho és d'un altre retrobatment, sinó d'un retrobatment *altre*» (p. 152). La nostra vida és una continua espera i ho és perquè tota bona trobada vol retrobatment i perquè no tot està bé. La mort és la que impossibilita el retrobatment, i és el mal el que no sembla deixar complir la promesa. L'esperança està unida al naixement continuat que som: no naixem de cop, sinó a poc a poc, mentre es va fent l'hora de morir, i és l'esforç que fa possible que no capitulem davant de la desesperació. No és, doncs, arbitràriament, que l'humà mantingui un combat amb la mort, perquè, a aquell que ha començat, li costa pensar o entendre que esdevindrà una total anihilació final. Si hi ha redempció, aquesta ja ha de ser a l'inici. «El *per sempre més* de l'inici», afirma el nostre assagista, «té el contrapunt en el *mai més* imposat per la mort. Però el *per sempre més* desborda el *mai més*. L'excés del venir des d'enlloc excedeix l'excés del destí mortal» (vegeu pp. 160-163).

El fregament de la mort provoca que les altres trobades esdevinguin més valuoses, com la del *tu*. Ens dirà Esquirol que «la trobada amb el tu és la ferida infinita en què el bé de la companyia vessa damunt de tota la resta» (p. 151). El tu és el que no soc jo; però no t'aixafa, sinó que et regala horitzó. Si el tu aixafa, ja no és tu, sinó una degeneració tirànica. «La grandesa del tu», llegim, «sempre té a veure amb l'espai que et deixa, amb el regal que et fa». L'amor vers el tu es part del gust per la vida i acaba transcendent-lo. L'amor és tan fort com la mort i no deixa de reorientar-nos cap al tu. «Patir per l'altre», llegim en l'assaig, «és també orientació i sentit. La meva obra cap al tu no cerca només la intensificació de la vida, sinó del sentit». I comptem també amb el tu diví, que ens visita amb el seu amor i, a la vegada, es retira «per deixar lloc», tot demostrant la seva generositat. Qui no sap fer de l'altre, del tu, el proïsme i l'amic, acaba en el nihilisme (vegeu pp. 74-79 i 168).

Estimar és el principal infinitiu de la vida, i no hi ha res més radical que aquest verb, llevat dels noms que, necessàriament, l'han d'acompanyar. És important, doncs, anomenar algú: «Algú és un simple pronom que podríem fer equivalent a *persona, individu, subjecte...* i, fins i tot, al *Dasein* heideggerià, perquè inclou l'aquí i la facticitat». Constatem que «hi ha algú» que respon amb el nom de la persona: ni la humanitat és la que camina, ni el pensament és qui pensa (vegeu p. 20). Ara bé, el nom és només *la pista* que ens duu a la pregonesa de l'humà. En dir el nom *senzillament*, supero l'egocentrisme i la impersonalitat. Ens dirà Esquirol que el nom és tan merescut que, per aquesta raó, n'hi ha un de secret, que, si hi ha Déu, de ben segur és Ell qui ens el posa i qui, alhora, escolta i es complau en la donació humana del nom. El nom es rep, la qual cosa suposa cura, empara i benedicció. La llei de Déu mana de no dir el seu nom, que és el primer i el darrer, en va; però tampoc no es pot dir en va el nom propi de les persones, ja que, fer-ho seria mancar al jurament que hi ha al darrere del nom i caure en la infidelitat. Sense el nom de *Déu*, perdem l'abric i sense els noms propis, el món esdevé un escenari fantasmagòric engolit per l'abisme que hi ha al darrere. Esquirol afirma amb contundència: «esborrar el nom i assassinar el jo van junts». Mantenir el nom es converteix en la nostra última esperança (vegeu pp. 20-29).

Tot i que el cristianisme dels primers segles assimila els valors grecs de la dolçor, va més enllà de l'amabilitat que la defineix i l'entén com a mansuetud i humilitat. La revolució cristiana rau en el fet de considerar la dolçor com una manera de ser de Déu mateix, el qual no es revela a través del poder, de la força o de la reialesa, sinó per la humanitat de Jesucrist, mostra clara d'amor i d'humilitat. Tant la dolçor-amabilitat com la dolçor-humilitat acaben guanyant la força violenta (vegeu pp. 119-121). La dolcesa, com la curvatura i l'ajuntament, són aspectes rellevants de la *poiesis* (vegeu p. 167).

Esquirol advoca per una filosofia «de proximitat», «del nosaltres», «de l'ajuntament horitzontal», hereva del socratism i postulant franciscana. D'aquesta filosofia, se n'autoexclouen només aquells que mostren alguna mena d'altivesa (vegeu pp. 17-18). Necessitem ben poc per viure; i per filosofar, no cal pujar tan alt i perdre'ns. Exposades i analitzades les ferides, podem sostenir perfectament que filosofar és, com ensenyava Plató, aprendre a morir. La filosofia, doncs, s'haurà d'entendre com una cura o acompanyament de la ferida de la mort (vegeu p. 71).

El títol del llibre constata el diàleg ininterromput que l'autor ha mantingut amb Nietzsche. En dir que l'home pot ser més humà, no es vol dir que hagi d'esdevenir un ésser més dèbil, més innocent o més sumís. En paraules d'Esquirol, es pretén «pensar la radicalitat de l'humà i elaborar el que en termes més acadèmics se'n diria una *antropologia filosòfica*, els conceptes principals de la qual serien aquests: «algú» que és el pronom de l'humà; «intempèrie», que indica la situació fonamental; «replec del sentir» i «ferida infinita», que expressen l'essència de la vida humana; «curvatura poètica», que dibuixa el sentit de l'acció, i «retrobatment», que indica l'horitzó de tota espera. A la constel·lació principal s'hi afegeixen altres punts rutilants igualment significatius: «inici», «empara», «afores», «resistència», «ajuntaments», «cant», «companyia»... (vegeu pp. 9-12). Humà és algú que mereix nom i que rep el nom; que es troba aquí, venint d'enlloc, essent inici; i que neix i és capaç de fer néixer. Escriu el nostre autor: «Ser humà és haver arribat a un grau tan elevat d'obertura que la línia ascendent de la sensibilitat, de tan alta, es gira avall i es plega sobre si mateixa, tot donant peu a més amplada, a més fondària». La seva excel·lència rau en fet d'haver arribat a l'ampit de la «finestra metafísica», per damunt del qual es produeix la *ferida infinita*, la qual esdevé, alhora, «expressió d'infinitud que afecta i generació de la interioritat». L'ànima humana resta sempre ferida per l'amor humà i per l'amor diví: «Déu fereix l'ànima, que de seguida reacciona cercant prestament a qui l'ha ben ferit, però no el troba i en sent l'absència. La ferida, doncs, no cura (ni es cura)». La ferida dels humans és incurable; i, per aquest motiu, no hi ha una altra *sortida* que la mortalitat. L'home no deixa de ser un savi ferit atent a la cura de si mateix i dels altres. Tanmateix, en vida, es veu obligat a actuar, és a dir, a no restar passiu o indiferent davant dels efectes de la ferida infinita i, per això, es converteix en guaridor: «L'humà és un guaridor ferit, un metge ferit. Perquè és ferit, és metge ferit». La finalitat de l'home és experimentar la ferida infinita, que no deixa de ser l'experiència metafísica com a ésser que pensa i com a ésser que actua (vegeu pp. 47-52, 61-62, 74-75 i 91).

Aquest assaig és una excel·lent reflexió antropològica que combina termes propis de la metafísica especial amb els que ens proporciona l'experiència de la temporalitat. L'obra està plena de preguntes sobre el sentit de l'existència, de l'aquí i de l'ara; convida a observar una línia que va, tot atenent a una gramàtica –diguem-ne– interior, del pronom, passant pel nom propi, fins arribar al de Déu; i esperona a redefinir la realitat humana amb nous conceptes i judicis. Com molt bé diu –millor: *exclama*– Josep Maria Esquirol, «tant de bo l'humà fos encara més humà!». Ser més humà no significa anar més enllà de l'humà, sinó «intensificar l'humà de l'humà, aprofundir en l'humà de l'humà, perquè és aquí on hi ha el més valuós de tot». La lectura atenta d'aquestes pàgines ens ha de permetre percebre l'humà com un ésser caracteritzat pel fet de ser *algú* amb *nom* i *ferit per l'infinit*.

AVISHAI MARGALIT

La societat decent

Barcelona: Arcàdia, 2023

Isaac Llopis



La societat decent, d'Avishai Margalit, és un text original de 1996 però que l'Editorial Arcàdia l'ha traduït molt recentment al català. Margalit és un filòsof israelià conegut per les seves aportacions teòriques en filosofia política i filosofia de la religió, i també per posar-les en pràctica i adquirir així un paper important en la recerca de camins de pau en certs conflictes geopolítics, especialment en el que es dona entre Israel i Palestina.

El que aconsegueix Margalit en aquest llibre és una fenomenologia de les relacions ètiques, polítiques i socials des d'un element diferent de l'habitual: la sensibilitat. En situa el punt de partida en la definició de societat decent, basada en conceptes ètics fonamentals com la compassió i la dignitat humana. Etimològicament, decència prové del llatí *decere*, que significa 'ser apropiat', per tant, convenient. Tothom entén què significa un pis o una habitació decent, també una vestimenta, o fins i tot un sou. Aquest adjectiu implica neteja, ordre, correcció...

L'autor defineix una persona o una institució decent com aquella que obra dignament, és a dir, que actua amb respecte i d'una forma adequada. Per extensió, una societat decent és la que crea un entorn on les persones se sentin tractades amb dignitat i respecte. Per explicar-ho millor, contraposa aquesta societat utòpica a una en la qual els seus membres es troben humiliats, ja que veuen vulnerats els seus drets i el seu honor. Sovint és més fàcil definir un concepte precisament a partir d'allò que no és.

Margalit reconeix que la decència és un ideal inabastable, de la mateixa manera que ho és la societat justa de John Rawls. Però, a la vegada, concep la decència com un horitzó que val la pena de percebre, i que orienta a l'hora de proposar una ètica o política en situacions concretes. En un moment del llibre, arriba a correspondre la decència a tractar les persones com a temples de Déu: quan un fereix a un altre està profanant l'honor de Déu, ja que al capdavall aquest altre és una imatge divina. En aquest sentit, em recorda diversos passatges

de la Primera Carta als Corintis, on Pau afirma que tots som temple de Déu i, per tant, sagrats, ja que l'Esperit Sant ens atorga una dignitat especial (1Co 3,16-17; 6,19-20).

En el recorregut que es fa, el lector es va trobant diversos termes que descriuen aquest ideal de la societat decent i tenen utilitat en situacions concretes. En lloc de definir breument un llistat de conceptes, em centraré en els que més m'han captivat i que evidencien un transfons característic d'una ètica de base religiosa, compatible amb la cristiana, això sí, expressats amb un llenguatge laic i universal:

- El concepte de "grup aglutinador", que es refereix a un conjunt de persones que es reuneixen o s'agrupen per unes afinitats culturals comunes. Els diversos integrants del grup es reconeixen mútuament i, per tant, es cohesionen en un sol col·lectiu, fet que els permet treballar cooperativament o formar una entitat major.

Pertànyer a un grup aglutinador és equivalent a atribuir un adverbi als individus: per exemple, si un és cristià passa a pensar i actuar cristianament. En una època moderna, en la qual les persones tendim a ser identificades de forma impersonal a partir de nombres, el formar part d'un grup aglutinador aporta sentiment d'identitat, ens complementa i ens orienta dins d'un món hostil.

- Diferencia una societat del benestar, eminentment burocràtica, d'una societat de la caritat, basada en emocions com la llàstima. Al respecte, afirma que tot i que aparentment s'ha evolucionat d'una societat de la caritat a una del benestar, això no designa un increment de la decència. En canvi, sentiments com la compassió, que és simètrica respecte l'altre – no com la llàstima (eminentment vertical)–, poden ser elements claus per tal de constituir l'horitzó d'una societat decent.

- Seguint la línia d'Isaiah Berlin, Margalit exposa que diferents persones i cultures difereixen en els valors que les defineixen, però en una societat decent aquesta pluralitat ha d'aprendre a conviure amb tolerància. Per tant, no hi pot haver jerarquies tals que hi hagi ciutadans de segona per raó de gènere, raça o el factor que sigui. Si la concepció de ciutadania no és igualitària, passa a ser humiliant i, per tant, no decent. Tots, sense excepcions, som éssers humans complets i responsables, i res pot vulnerar el nostre honor cívic.

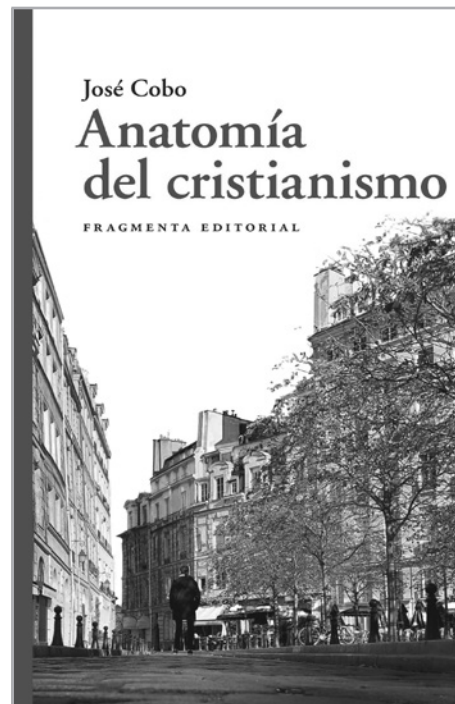
Com a conclusió, una societat decent és un concepte utòpic en el qual els membres de la comunitat de la qual es forma part es comporten amb respecte, ètica i compassió vers els altres. Abraçar aquesta aspiració i treballar per caminar en aquesta direcció és un repte per a cada individu, grup aglutinador i institució d'aquest món. Aquest llibre emparaula aquesta sensibilitat i aporta un vocabulari ric per anar més enllà de la justícia i la igualtat com a condicions a les quals ha de tendir idealment una societat.

JOSÉ COBO

Anatomía del cristianismo

Barcelona: Fragmenta, Barcelona, 2023

Francesc-Xavier Marín i Torné



Els menys iniciats tendeixen a identificar la secularització amb el moviment ideològic que, des de mitjans segle XIX, va comportar una contundent desvinculació envers les creences religioses, una dràstica davallada de la pràctica religiosa i, per tant, una encara més categòrica desafiliació respecte de les institucions religioses. Un moviment que, des de Feuerbach i Marx i, sobretot, amb Nietzsche va sacsejar la cultura europea. En efecte, Nietzsche, proclamant la mort de Déu, va acabar amb els darrers vestigis de la cristiandat (si és que encara en quedaven) i amb una metafísica que servia per fonamentar les teories sobre l'ésser.

Tanmateix, des de fa dos mil anys, l'Església anuncia la mort de Déu. Encara més, la celebra. És cert que no es limita a anunciar i celebrar la mort de Jesús sinó també (sobretot) la seva resurrecció, però això no treu que s'insisteix (davant de possibles heterodòxies) que «realment» Jesús va morir a la creu. Ja ho sabem: tant l'encarnació com la resurrecció són dos trets inequívocs del cristianisme i, alhora, dos esculls que atempten contra el sentit comú.

En aquest sentit, la teologia cristiana i el pensament de Nietzsche no són absolutament antagònics. El cristianisme confessa la mort «històrica» de Déu mentre que Nietzsche posa el focus en la seva mort «ideològica». Però, pel que fa a les conseqüències d'aquesta mort, s'entreveu una notable afinitat entre les dues postures: sense l'Absolut que és Déu ens veiem abocats a l'escepticisme, el relativisme i, finalment, al nihilisme. Nietzsche no s'hi posiciona substituint Déu per una altra mena de divinitat o pel No-Res sinó per allò que hi ha més enllà de l'ésser humà: la voluntat de poder que caracteritza el superhome. El cristianisme, per la seva banda, proclama que tots els éssers humans estem cridats a esdevenir fills de Deu.

Tot plegat té implicacions de grans abast que José Cobo explora en la seva trilogia: *Incapaces de Dios* (2019), *La paradójica realidad de Dios* (2020), *Anatomía del cristianismo* (2023). Cobo ho fa amb coneixement i radicalitat, anant al fons de les qüestions sense concessions al lector. En aquest sentit pot afirmar-se que es tracta d'un assaig provocador escrit

sota la influència dels grans teòlegs que són Barth, Moltmann i Jüngel. No es tracta en absolut d'un intent (entre desesperat i apològic) d'acomodar la teologia cristiana als esquemes de pensament modern, sinó d'una taxativa presentació del Déu en qui han de creure els cristians: ni el cristianisme és una religió ni Déu és la divinitat legitimadora de l'ordre còsmic.

Afirma Cobo que hi ha tres maneres de creure en Déu que no són compartides pel cristianisme: segons la primera d'elles, creure en un Déu que donem per descomptat amb uns atributs que ens permeten la il·lusió d'exercir un control sobre Ell; per a la segona, la creença es plasma en un discurs sobre Déu però no en una fe; segons la tercera, finalment, es tracta de la creença que, més enllà dels horrors i injustícies de l'existència, funciona sense fonamentar-se veritablement en Déu. Però el cristianisme (vegeu K. Barth) no és una religió sinó una fe en Jesús. Encara més, el cristianisme no se situa només contra la idolatria sinó de forma eminent contra els prejudicis religiosos. Per al cristianisme, Déu és l'encara-ningú, és a dir, que la vivència autèntica de Déu funciona *a posteriori*, un cop ha tingut lloc la trobada amb el proïsme que verifica l'autenticitat de la fe. I és que el cristianisme no es basa en expectatives que han de ser acomplides sinó en l'esperança en les promeses. La fe és arriscar-se a viure de promeses, sense visions ni certes, sense garanties perquè Déu no pertany a l'àmbit sobrenatural sinó al contranatural.

Per això conclou Cobo: «Pues el cristianismo, al referirse a Dios, no se refiere directamente a Dios, sino a un hombre que, creyendo cumplir con la voluntad de Dios, termino muriendo como un abandonado de Dios. Esto es, como si no hubiera Dios. O como si su pretensión hubiera sido religiosamente vana. Me atrevería a decir que únicamente de este modo, cabe recuperar el carácter revelador o escandaloso del credo cristiano, un escándalo que la resurrección no suprime. Al contrario» (p. 34).

La fe cristiana no és un pressupòsit per a la vida sinó una resposta que només podem intuir quan descobrim que Déu se'ns revela d'una manera singular: no en el temple sinó en el proïsme que passa gana i set, està malalt o a la presó. Per a qui en té la sensibilitat, la fe aflora en la trobada amb l'alteritat: «Bíblicamente, Dios nunca aparece como Dios, sino como abandonado de Dios» (p. 39). Per al cristianisme no hi ha possible accés a Déu al marge de la creu, d'esquena als qui pateixen injustícies i ja no tenen veu per protestar: «Una teología que no parta de las historias humanas en las que se asienta la revelación de Dios, aquellas que hacen saltar por los aires nuestra prejuicio religioso, no será mucho más que una cháchara especulativa al servicio de nuestro intento de poseer a Dios. El cristianismo, al hablar de Dios, siempre comienza diciendo "había una vez un hombre que...". Pero al igual que al hablar del hombre, acaba señalando al *ecce homo*» (p. 41).

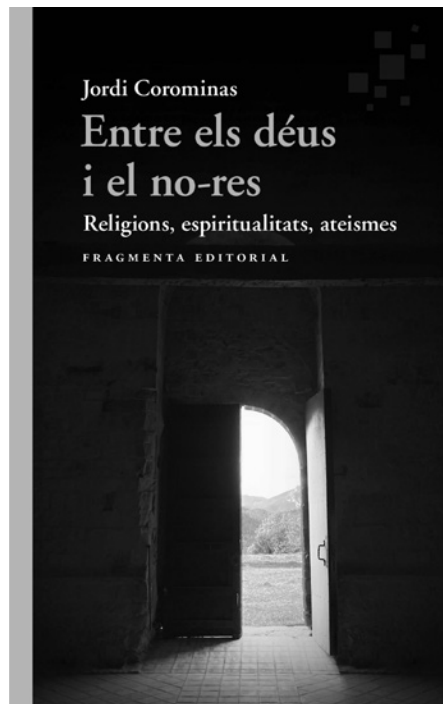
JORDI COROMINAS

Entre els déus i el no-res.

Religions, espiritualitats, ateïsmes.

Barcelona: Fragmenta, Barcelona, 2023

Josep Otón



L'autor d'aquest interessant treball, en Jordi Corominas (Balsareny, 1961), és doctor en filosofia. Ha treballat a la Universitat Centreamericana de Nicaragua i d'El Salvador. En aquesta última va dirigir el doctorat de filosofia iberoamericana. És professor a l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona i codirector de la revista *Perifèria*. Està especialitzat en el pensament de Xavier Zubiri i en el desenvolupament d'una filosofia de la religió en l'òrbita de la fenomenologia que permet una renovada comprensió dels elements més originaris del cristianisme.

Entre les seves publicacions destaquen: *Identidad y pensamiento Latinoamericano*; *Ética primera, aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*; *Xavier Zubiri: la soledad sonora* i *Zubiri y la religión*.

El títol de l'obra, *Entre els déus i el no-res*, ens remet a qüestions com si és possible viure sense creure en res, si els ateus realment no creuen en res, si pot haver-hi una espiritualitat atea o si la indiferència religiosa és una perspectiva vital tan legítima com les propostes creients.

Al seu torn, el subtítol, *Religions, espiritualitats, ateïsmes*, fa referència a la necessitat d'aclarir el significat de termes com espiritualitat, religió o no creient, atès que, segons quina sigui la definició atorgada, podríem considerar que el budisme originari no seria una veritable religió o bé que la ciència o la política poden esdevenir substituïts del fenomen religiós en la societat actual.

En tot cas, el desig profund de l'ésser humà d'accedir a una transcendència que desbordi la seva existència individual sovint s'ha vehiculat a través de la saviesa acumulada per la successió

de generacions que han explorat el territori de l'Inefable. Les tradicions religioses són hereves d'aquesta saviesa i ens proporcionen rutes que pretenen ajudar-nos a transitar vers l'Absolut. Ara bé, massa sovint, aquestes rutes han esdevingut rutines que han traït la seva raó de ser.

Per fugir d'aquest encotillament, en la societat postmoderna, molts opten per cercar vies alternatives, més en sintonia amb les seves preferències. Si les religions han estat enteses com a fenòmens gairebé autoreferencials, en plena crisi de les institucions poden ser percebudes com un conglomerat d'ofertes que el consumidor tria i combina segons el seu caprici. Seria «la religió a la carta» o bé, en paraules del mateix Corominas, «la religió líquida».

En aquest sentit, podríem dir que l'autor ens ofereix amb aquest llibre una mena de topografia de les creences. Si continuem amb el símil de la cartografia, en la societat fragmentària o líquida sovint estem acostumats a seguir les indicacions d'eines tecnològiques com el GPS, una aplicació informàtica dissenyada per conduir-nos pas a pas fins al lloc desitjat. Ara bé, per més que ens marca amb un prou encert un trajecte, de vegades ens oblidem de la visió general del territori. Precisament en aquest context postmodern es fa més necessari que mai disposar d'un mapa de les creences; d'una visió global, de conjunt, enciclopèdica, del fet religiós. Jordi Corominas, bon coneixedor de l'experiència religiosa tant des de la recerca intel·lectual com també existencial, contribueix a aquest propòsit amb el seu llibre. Aporta una eina de reflexió força moderna –és a dir, unitària– que contrasta amb la fragmentació característica de la crisi dels grans relats.

L'autor utilitza conceptes provinents de les ciències de la religió per dibuixar un quadre general de l'experiència humana en relació amb la transcendència. Primer de tot, com a bon cartògraf social, defineix el que podríem denominar els «accidents geogràfics» d'aquest mapa: creença, religió, espiritualitat, símbol, mite, ritus... Tot seguit, descriu les grans rutes que ha transitat la humanitat, és a dir, les tradicions religioses, al llarg de la seva història i en els diversos indrets del planeta.

En aquesta descripció s'inclou l'ateïsmes com a opció propositiva, ja que no es tracta d'una simple reacció en contra de les creences religioses, una resposta dels «descreguts», sinó que aporta les seves pròpies rutes. Per això, es distingeixen diverses menes d'ateïsmes: des del vinculat a determinades religions, fins al nascut de l'humanisme, de l'esperit científic o el que ha estat l'instrumentalitzat pels interessos polítics.

El llibre està sòlidament argumentat, atès que es fonamenta en un gran coneixement de la història de les religions així com de l'obra dels autors més rellevants de la filosofia de la religió. Aquesta erudició queda molt ben reflectida en un interessantíssim annex final que recopila més d'una cinquantena de textos provinents de les tradicions religioses i també de pensadors emblemàtics en aquest àmbit. Un text molt ben redactat i de lectura agradable que convé llegir i consultar per orientar-nos en la diversitat del món de les creences.

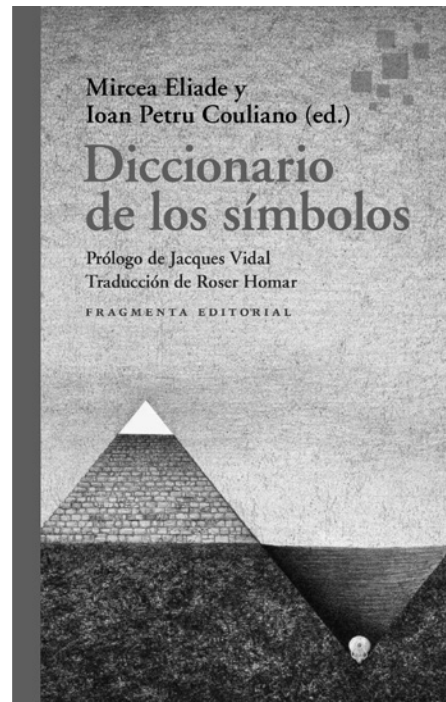
MIRCEA ELIADE Y IOAN PETRU COULIANO (EDS.)

PRÓLOGO DE JACQUES VIDAL. TRADUCCIÓN DE ROSER HOMAR

Diccionario de los símbolos

Barcelona: Fragmenta, 2022

Jorge R. Ariza



La editorial Fragmenta ha brindado nuevamente un preciado libro para todo lector que desee profundizar en los lenguajes del alma humana. El *Diccionario de los símbolos* (Barcelona, Fragmenta, 2022) es una de esas obras llamadas a ocupar un lugar destacado en las bibliotecas humanistas. Junto a la obra pionera del poeta Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos tradicionales* (Barcelona, Luis Miracle Editor, 1958) y el voluminoso trabajo colectivo coordinado por Jean Chevalier y Alain Gheerbrant *Dictionnaire des symboles* (París, Éditions Robert Laffont, 1969), el libro del que nos ocupamos acaba por conformar esta tríada imprescindible de diccionarios que tratan sobre la cuestión simbólica en lengua hispana.

El libro que aquí reseñamos es una traducción al español (existe también una versión en catalán) realizada por la profesora Roser Homar de la obra editada en italiano *Dizionario dei simboli* (Milán, Jaca Books, 2017), que, a su vez, es una cuidada selección de entradas de la enorme *The Encyclopaedia of Religion* (Nueva York, Macmillan, 1987), obra colectiva dirigida por Mircea Eliade (1907-1986) en colaboración con Ioan Petru Couliano (1950-1991). Así pues, por primera vez, el lector común tiene acceso a la

síntesis de una voluminosa obra académica, fruto del esfuerzo de un equipo de colaboradores que depositaron en las diferentes entradas de aquella enciclopedia sus conocimientos relativos a la historia de las religiones, la antropología, la psicología y otras áreas del conocimiento sobre el ser humano, que es el claro protagonista del *Diccionario de los símbolos*.

La edición que presenta Fragmenta cuenta con una destacable introducción escrita por Jacques Vidal. De manera sencilla, el sacerdote e historiador de las religiones presenta las diferentes definiciones del término «símbolo» y expone su dinámica y su capacidad creativa, evocadora y, sobre todo, conciliadora.

Al tratarse de un diccionario, este libro es una obra de consulta. Sin embargo, su calidad literaria, el buen criterio de selección de temas y su modo sencillo de exponer cuestiones complejas hacen de esta obra un texto fresco y muy accesible que puede leerse en su totalidad como un ensayo. Además, algunas entradas cuentan al final con un texto conclusivo que facilita la asimilación de toda la información desplegada, así como una completa bibliografía para continuar profundizando en el tema simbólico en cuestión. El lector encontrará, también, una afortunada y generosa selección de imágenes de obras de arte provenientes de diferentes marcos religiosos que dotan de mayor claridad a las ideas del texto.

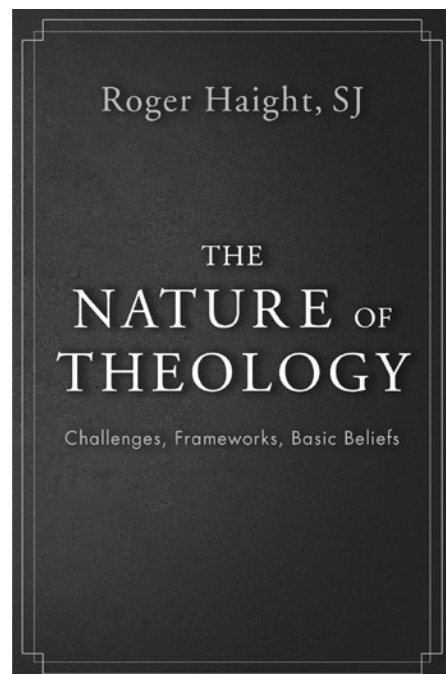
Como ante cualquier selección, en el *Diccionario de los símbolos* siempre podemos echar en falta alguna que otra entrada. Sin embargo, en este sentido presenta algunas novedades respecto a otros diccionarios. Por ejemplo, incluye entradas temáticas, que reúnen varios aspectos simbólicos, casi a la manera de un pequeño artículo académico. Así, encontramos un buen número de páginas dedicadas a la astrología, a las señales y alteraciones corporales o al juego y competición. Aparecen también algunas entradas dedicadas a acciones simbólicas como volar, alimentarse, danzar o peregrinar, así como ideas simbólicas más abstractas como el tabú o el juramento. Explora también la gestualidad, la ritualidad y, en definitiva, todo aquello que configura al *Homo Religiosus*.

En definitiva, el *Diccionario de los símbolos* resulta una muy interesante contribución para el estudio y la divulgación del lenguaje simbólico y sus múltiples formas y manifestaciones. Y lo que es más importante: esta obra no satisface únicamente el deseo de erudición del lector, sino que invita a tomar conciencia de que muchas de las acciones u objetos de nuestro día a día guardan aún una densidad y un poder que conecta con dimensiones de la realidad humana mucho más profundas y elevadas de lo que nuestra sociedad está dispuesta a considerar. Tal poder era evidente para los individuos de las sociedades tradicionales, aunque el símbolo también lo ha conservado para nosotros, a condición de que estemos abiertos a las sutilezas de los mundos intermedios, en los que este todavía se expresa con naturalidad para cualquiera que le preste *todos* sus sentidos, no únicamente los corporales.

ROGER HAIGHT, SJ, *The Nature of the Theology. Challenges, Frameworks, Basic Beliefs.*

Maryknoll, Nova York: Orbis Books, 2022

Miquel Tresserras



Introducció

Des dels seus primers escrits, Roger Haight insisteix en el nivell acadèmic que han de tenir els estudis superiors de teologia que, si més no, tenen dues funcions bàsiques. En el camp pastoral, han de contribuir a augmentar la comprensió i la transmissió de la fe. I pel que fa a la seva participació en la cultura general, la teologia ha de ser reconeguda pel rigor del seu nivell intel·lectual.

A la introducció de *The nature of theology*, el nostre autor constata que les facultats de dret i de medicina són més rigoroses en la recerca i crítiques en les seves interpretacions que no pas les de teologia. I afegeix: «la teologia cristiana té una llarga història com a disciplina acadèmica rigorosa i crítica» i les facultats de teologia no poden ser menys (p. VII).

Aquests darrers trenta anys hi ha hagut un declivi de la participació en l'Església que es manifesta amb dos fenòmens complementaris. D'una banda, les enquestes d'opinió indiquen que molts joves cristians no han rebut a

l'escola cap mena d'ensenyament sobre la religió dels seus avis i pares, i, si bé en coneixen alguns termes, tenen una idea molt confusa del seu significat. Per l'altra, aquestes enquestes subratllen que els membres actius de l'Església no segueixen els ensenyaments formals del magisteri de manera acrítica, sinó que són selectius tan privadament i com públicament.

Els ministres de la paraula i els agents pastorals en general necessiten una reflexió acurada (*nuanced*) sobre com l'escriptura pot ser aplicada a la vida real d'uns homes i dones immersos en una cultura que tot ho qüestiona. La recerca històrica i metodològica dels estudis superiors de teologia són l'àmbit de connexió entre moltes distincions tradicionals particularment rellevants

per respondre a les preguntes que la gent es planteja, i també són el lloc on traduir el llenguatge acadèmic per fer-lo accessible als ciutadans d'avui.

I com la teologia pot mantenir la seva autoritat real en el seu diàleg amb la cultura científica i amb una cultura política informada críticament? Les preguntes, les hipòtesis, les conviccions i, en general, les idees de la ciència la cultura política evolucionen constantment. Per a la teologia, no hi ha altra forma de dialogar-hi que estar ben atenta als girs de les constatacions, preguntes i objeccions, sovint insospitades, de la contemporaneïtat.

Com a models de teòlegs que al llarg del segle XIX i XX han construït una teologia transcendental en diàleg amb la cultura, Roger Haight cita, entre d'altres, Friedrich Schleiermacher, Rudolf Bultmann, Karl Rahner, i Bernard Lonergan com a autors per la seva contribució permanent en el camp dels estudis teològics.

1. Conèixer l'estat actual de la cultura

Feta la introducció, Roger Haight presenta *The nature of theology* dividida en tres parts. En la primera resumeix els principals reptes de la cultura que el futur estudiant de teologia ha de conèixer en entrar a la facultat. Per això proposa un estudi seriós i matisat (*nuanced*) de les tres característiques del pensament filosòfic, si més no implícites, en la cosmovisió dominant al segle XXI: 1) l'escepticisme metafísic, que nega la possibilitat de l'estudi sobre Déu i, per tant, de la teologia com a ciència; 2) el relativisme pràctic, que no compta amb veritats objectives, i que ha penetrat les mentalitats democràtiques com a conseqüència de pluralisme social; 3) el pessimisme còsmic que emana de la condició humana i de la violència que regeix de l'univers.

Aquestes tres característiques, irregularment combinades entre si, suren en l'atmosfera cultural del segle, estan implícites en la majoria de projectes de recerca científica, afloren als *media*, influeixen en els estils de vida de la gent i en la mateixa concepció de la història, i situen el problema del mal com una dificultat insuperable per acceptar Déu i qualsevol esperança transcendent.

2. Identitat de la teologia cristiana

En la segona part, l'autor aborda el que potser en podríem dir la identitat de la teologia cristiana enfront de l'escepticisme. D'entrada hi analitza el caràcter personal, comunicable i cognoscible de la veritat de la fe. Tot seguit es demana què es pot aprendre de les altres fides en un món indefugiblement pluralista, i què ens pot ensenyar el judaisme sobre la fe i la Revelació. Acaba aquesta part amb un capítol sobre el mal que Haight ja apuntava en resumir els principals reptes de la contemporaneïtat. D'aquesta última secció, en subratllo els apartats sobre teologia i ètica, sobre la lògica de les teologies de l'alliberament, i sobre la teologia com a disciplina acadèmica pràctica, acadèmica i plural.

3. El contingut de la teologia cristiana

La tercera part de *Nature of Theology* és la més extensa (pp 93-161). Parteix del nucli tradicional de la teologia cristiana: Déu Creador, Crist Mediador, i l'Esperit, Déu que il·lumina la Revelació, l'ensenyament de l'Església i el diàleg amb altres tradicions teològiques cristianes i no cristianes.

Déu creador és infinit, sense límits, inimaginable. Déu no s'està en un lloc precís, sagrat, o fora de l'univers que es va expandint. Déu ho cobreix tot i no forma part del tot creat. I Déu es troba a l'interior de cada individu, en una relació subjectiva, que constitueix una experiència que és alhora revelació de Déu i del jo personal que s'hi relaciona. La doctrina de la creació aprèn

de les aportacions que va fent la ciència. «Però, en tant que teologia, la doctrina de la creació transcendeix la ciència amb una temptativa mística (*mystical intent*)» (p. 96). L'antropomorfisme amb què la cultura tradicional parla de Déu dificulta referir-s'hi com a activitat més que no pas com a substància, que tendeix a reduir-lo a una entitat corrent.

Inherents a la comprensió de Déu com a creador, l'autor s'atura a analitzar breument dos punts que exigeixen una interpretació particularment acurada: què vol dir que la creació no és només un esdeveniment del passat sinó que Déu continua actuant en el present, i què implica la doctrina sobre la providència de Déu. Haight observa que quan algú els demanava «¿com és Déu?» els primers cristians responien «Déu és com Jesús». Quan la imaginació humana no troba paraules ni noms per expressar la realitat transcendent, sap que aquesta realitat es fa intel·ligible en l'ensenyament i l'acció de Jesús, la persona que és Presència de l'innominable (p. 123).

Per això la Cristologia, disciplina dedicada a la comprensió de la persona i al paper de Jesucrist, ha estat l'àrea de la teologia cristiana que ha rebut més atenció dels estudiosos. L'autor ja adverteix de seguida que el capítol que hi dedica no pot resumir tots els aspectes que s'han tractat sobre Crist Mediator. Intenta oferir l'anàlisi d'algunes de les qüestions essencials per configurar el marc cristològic de la fe cristiana. D'aquesta anàlisi en destaco els apartats «La mort de Jesús i el significat de la seva humanitat», «La resurrecció de Jesús i el seu significat», «La divinitat de Jesús», «De la salvació a la divinitat», «La doctrina de les dues naturaleses», «Dues metàfores escripturístiques per a la Cristologia». Haight subratlla especialment el repte que suposa entendre què vol dir la divinitat i la humanitat de Jesús i hi reflexiona des del domini de la teologia clàssica, amb claredat i agudes crítica i amb un coratge no gaire freqüent. Al final del capítol *Jesus Christ as Mediator* (pp. 117-138) reconeix que el repàs que ha fet del desenvolupament històric i del contingut de la cristologia tot just enceta una travessa molt més llarga del que permet l'espai del llibre. Adreçada a audiències diverses, diu, la seva obra aconseguirà l'objectiu com a introducció a la teologia cristiana si desperta interès i intercanvi d'opinions més que no pas simples acords.

Pel que fa a l'Esperit, Déu que il·lumina la Revelació i l'ensenyament de l'Església, Roger Haight, repassa la tradició que associa l'acció de l'Esperit Sant a la teologia de la gràcia la qual fa referència a l'amor de Déu, a la seva misericòrdia i al perdó de la humanitat. Aquí l'autor obre una ruta d'estudi que comença en sant Agustí i continua amb Tomàs d'Aquino, Joan Calví, Friedrich Schleiermacher i acaba esplèndidament en Karl Rahner, que no pot concebre que Déu no estimi tot allò que ha creat i que, en conseqüència, ofereix a tothom, tant si la gent l'accepta com si no, el seu do: la presència de l'Esperit Sant que acompanya cada persona «des del seu primer moment d'existència» (p. 146). Dins aquest mateix capítol final, aborda l'estudi de l'espiritualitat cristiana, i tracta específicament sobre l'espiritualitat personal en l'esfera pública, i sobre l'Esperit en la llibertat humana.

The Nature of Theology no és una mini *summa theologica*. És una exposició clara, en un llenguatge assequible, sobre el paper de la teologia en la vida cristiana (evangelització, espiritualitat i compromís social) i sobre el diàleg de l'Església amb la cultura. És un text comprimit, però agradable i estimulante per a qualsevol que hagi passat per un batxillerat decent. No solament va adreçat a responsables i a membres de comunitats acadèmiques (facultats de teologia i seminaris), sinó també a tots aquells i aquelles interessats en l'estat actual de la teologia o encuriosits per saber què és la teologia cristiana.

Roger Haight SJ (1936) ha estat professor de teologia a Manila, Chicago, Toronto i Cambridge

(Massachusetts). També ha estat professor visitant a Lima, Nairobi, París i Puna (Índia). El 1999 va publicar *Jesus, Symbol of God* que va rebre el màxim premi de la Catholic Press Association. Arran d'aquest llibre, el 2004 la congregació per la Doctrina de la Fe, li va prohibir l'ensenyament en facultats catòliques. Pel setembre d'aquest mateix any es va incorporar com a professor al Union Theological Seminary, una institució ecumènica. Ja al 2015 va poder recuperar la docència catòlica a la facultat de teologia de Toronto, tot i que no va deixar el Union Theological Seminary on continua actiu. Entre les darreres publicacions destaquen *Spiritual and Religious: Explorations for Seekers* (2016) i *Faith and Evolution: A Grace-Filled Naturalism* (2019).

El dia 10 de juny de 2023, la *Catholic Theological Society of America* (C.T.S.A.) li va atorgar el premi John Courtney Murrey, concedit anualment a teòlegs que destaquen per la seva trajectòria.

POLÍTIQUES EDITORIALES



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 Cirlot, 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.

Text Citation, papers will follow APA In-Text Citation:
<https://apaformat.org/apa-in-text-citation/>

Work by One Author

Basic Format: (Last name, Year)

Example: (Santos, 2003)

Note: Write only the last name without the initials for all in-text citations.

Work by Multiple Authors

Two to Seven Authors Basic Format: (Last name A & Last name B, Year)

Example: (Moore & Martin, 1994)

Note: Use ampersand (&) instead of "and." You can include up to five names, but in the subsequent citations just use the first author's last name followed by et al.

More than Seven Authors

Basic Format: (Last name A et al., Year)

Example: (Wright et al., 2010)

Note: Only include the first author's last name followed by et al.

Works with No Author

Basic Format: (Title of the entry, Year) (Anonymous, Year)

Examples: ("College Years," 2006) (Anonymous, 2002)

Note: Enclose the title of the entry in double quotation marks. Write the full title if short, otherwise include only a few words from the title. If the source identified the author as Anonymous, cite Anonymous in the in-text citation.

Group as Author

Basic Format: (Name of the group, Year)

Example: (National Institute of Health, 1990) Note:

The name of the group may be abbreviated in the subsequent citations.

Authors with the Same Last Name

Basic Format: (Last name, Initials, Year) Example: (Scott, M. A., 1997) Note: To identify the specific reference, include the initials of the first author.

More than One Work in the Same Parentheses

Basic Format: (Last name, Year; Last name, Year) (Last name, Year (Book A), Year (Book B))

Examples: (Hopkins, 2004; Rios, 2012) (Meyer, 1986, 1992) (Meyer, 1986a, 1986b)

Note: Arrange works within the same parentheses alphabetically. For works of the same author, arrange by year, but if the references are also published in the same year add small letters (a, b, c, and so forth) as suffixes after the year.

Secondary Sources

Basic Format: (as cited in Last name, Year) Example: Allport's diary (as cited in Nicholson, 2003)

Classical Works

Basic Format: (Last name, trans. Year) (Last name, Original year of publication/Latest year of publication)

Example: (Caldwell, trans. 1954) (Bates, 1900/1943)

Note: If the date of publication is not available, use the year of translation preceded by trans.

Personal Communications

Basic Format: (Last name, personal communication, Date)

Example: (George, personal communication, June 8, 1985)

Note: The in-text citation for personal communications such as private letters, memos, electronic communications, personal interviews, and telephone conversations include the name of the author, personal communication and date.

Specific Part of a Source

Basic Format: (Last name, Year, Page or Paragraph number)

Quotes

Short Quotations (less than 40 words)

Interpreting these results, Robbins et al. (2003) suggested that the "therapists in dropout cases may have inadvertently validated parental negativity about the adolescent without adequately responding to the adolescent's needs or concerns" (p. 541), contributing to an overall climate of negativity.

Confusing this issue is the overlapping nature of roles in palliative care, whereby "medical needs are met by those in the medical disciplines; nonmedical needs may be addressed by anyone on the team" (Csikai & Chaitin, 2006, p. 112).

Long Quotations (40 or more words)

Others have contradicted this view: Co-presence does not ensure intimate interaction among all group members. Consider large-scale social gatherings in which hundreds or thousands of people gather in a location to perform a ritual or celebrate an event. In these instances, participants are able to see the visible manifestation of the group, the physical gathering, yet their ability to make direct, intimate connections with those around them is limited by the sheer magnitude of the assembly. (Purcell, 1997, pp. 111-112)

Notes:

When citing direct quotations, include the name of the author, year, and page number or paragraph number inside the parentheses.

Place the in-text citation after the quotation marks for short quotations.

For long quotations, the in-text citation comes after the end of the paragraph.

The page number is preceded by p. for only one page and pp. for two or more pages.

If the name of the author is listed within the narrative, write only the year and page number inside each parentheses. The year appears after the name of the author while the page number is written after the direct quotation.

Articles

See the Style Guide for writings on Theology and Philosophy. Facultat de Teologia de Catalunya – Facultat de Filosofia de Catalunya Associació Bíblica de Catalunya. Barcelona 2008. https://www.filosofia.url.edu/sites/default/files/lilibre_estil_1.pdf

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:

- Books: Surname or last name of the author in versals and name or initials in normal letters followed by a period (if the name is composed, with a space between the initials), followed by a comma, the title and subtitles of the book in italics. After a comma, if the work has several volumes or tomes, the abbreviation "vol." or "t.", respectively, followed by their number. After a comma, the collection (if there is anyone) and its number in normal letters and between parentheses, after a comma the city of edition (if there is more than one, writing the others separated by hyphens), after a colon, the name of the publisher and immediately after the year of edition (if it is not the first edition, a superscript will be placed before the year with the edition number). If it is necessary to indicate specific pages, it will be done after a comma and with the abbreviations "p." or "pp."

Text Citation, papers will follow APA In-Text Citation:
<https://apaformat.org/apa-in-text-citation>
 (following the examples detailed above)

Book reviews

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.

Copyright Notice

The authors assign the non-exclusive rights, for the entire term of protection of the work and for the whole world, of the formats and methods of exploitation currently known (digital, databases...).

All articles in Horitzó Magazine are published under a Creative Commons Attribution - Non-Commercial - No Derivative Works license.

Publishing in this journal implies accepting this type of edition.

Privacy Statement

The names and email addresses entered in this journal site will be used exclusively for the stated purposes of this journal and will not be made available for any other purpose or to any other party.

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