

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 3. Any 2021

ARTICLES

- 10 ESPACIOS DE RESISTENCIA Y ACTIVISMO ESPIRITUAL. LA GEOÉTICA COMO UNA ÉTICA DE LA GEOSFERA
Francesc Bellaubí
- 39 DÉU I EL NO-RES. L'APROXIMACIÓ AL BUDISME DE HEINRICH DUMOULIN
Raquel Bouso
Marcello Ghilardi
- 53 LE DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN À L'ÉCOLE DES PÈRES BLANCS
Rémi Caucanas
- 65 CAP A L'ESPERIT. EL SENTIR NO ÉS QUELCOM, PERÒ TAMPOC NO-RES
Jordi Corominas i Escudé
- 81 LA ICONOCLASIA EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO. EL ATONALISMO DE SCHÖNBERG Y LA ABSTRACCIÓN DE KANDINSKY
María Gelpí

- 89 LA RAZÓN DE LA RAZÓN
Antonio González
- 107 LA REVOLUCIÓ DE LES CIÈNCIES SOCIALS: L'IMPACTE DE LA COMPUTERITZACIÓ. ELS SISTEMES COMPLEXOS ADAPTATIUS I EL DIÀLEG INTERRELIGIÓS
Joan Hernández Serret
- 118 RELIGIÓ, SAGRAT I SANT: UNA DIFICULTAT PER A LES CIÈNCIES DE LES RELIGIONS
Francesc-Xavier Marín i Torné
- 131 PARLAR DE L'EXPERIÈNCIA RELIGIOSA. EXPERIÈNCIA FONAMENTAL I ESDEVENIMENT
Philippe Nouzille
- 148 LA DESCRIPCIÓN COMPRENSIVA DEL HECHO RELIGIOSO DE JUAN MARTÍN VELASCO
Pedro Rodríguez Panizo

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 3. Any 2021

[is]creb
Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 3. Any 2021

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

COMITÈ CIENTÍFIC

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

CAP DE REDACCIÓ I COMUNICACIÓ

Llic. Lucia Montobbio i Campa

DISSENY I COMPOSICIÓ

Juliano Ruiz

TRACTAMENT DE TEXTOS

correccions: Susanna Esquerdo

IMPRESSIÓ

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

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

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

[is]creb

Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona

Photo by Hansbenn on Pixabay

ÍNDEX

ARTICLES

- 10 ESPACIOS DE RESISTENCIA Y ACTIVISMO ESPIRITUAL. LA GEOÉTICA COMO UNA ÉTICA DE LA GEOSFERA
Francesc Bellaubí
- 39 DÉU I EL NO-RES. L'APROXIMACIÓ AL BUDISME DE HEINRICH DUMOULIN
Raquel Bouso
Marcello Ghilardi
- 53 LE DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN À L'ÉCOLE DES PÈRES BLANCS
Rémi Caucanas
- 65 CAP A L'ESPERIT. EL SENTIR NO ÉS QUELCOM, PERÒ TAMPOC NO-RES
Jordi Corominas i Escudé
- 81 LA ICONOCLASIA EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO. EL ATONALISMO DE SCHÖNBERG Y LA ABSTRACCIÓN DE KANDINSKY
Maria Gelpí

- 89 LA RAZÓN DE LA RAZÓN
Antonio González
- 107 LA REVOLUCIÓ DE LES CIÈNCIES SOCIALS: L'IMPACTE DE LA COMPUTERITZACIÓ. ELS SISTEMES COMPLEXOS ADAPTATIUS I EL DIÀLEG INTERRELIGIÓS
Joan Hernández Serret
- 118 RELIGIÓ, SAGRAT I SANT: UNA DIFICULTAT PER A LES CIÈNCIES DE LES RELIGIONS
Francesc-Xavier Marín i Torné
- 131 PARLAR DE L'EXPERIÈNCIA RELIGIOSA. EXPERIÈNCIA FONAMENTAL I ESDEVENIMENT
Philippe Nouzille
- 148 LA DESCRIPCIÓN COMPRENSIVA DEL HECHO RELIGIOSO DE JUAN MARTÍN VELASCO
Pedro Rodríguez Panizo

RECENSIONES

- 164 Las avalanchas de Sils.
Abel Jiménez
- 166 Tiempo de cuidados.
Ester Busquets
- 168 Breve Historia del Antiguo Israel.
Rosa M. Boixareu
- 170 El Consejo Mundial de Iglesias (1910-2021): Hacia la unidad perdida.
Andrés Valencia
- 172 El Sagrat
Jordi Carcassó
- 174 Dioses y signos. Iniciación, escritura y adivinación en las religiones afrocubanas.
Joan Gimeno
- 177 Diccionario del Yoga Historia, práctica, filosofía y mantras
Laia Villegas
- 180 **POLÍTIQUES EDITORIALS**

EDITORIAL

Presentem amb goig el tercer número de la revista *Horitzó*. Revista de Ciències de la Religió, publicació anual de caràcter interdisciplinari de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB), que vol aportar elements per a la reflexió entorn el fet religiós i la seva incidència en la cultura des d'una perspectiva acadèmica.

Si bé la pandèmia que ha estremit les nostres vides aquests darrers dos anys sembla que va apaivagant-se poc a poc, en aquests moments, el nostre horitzó es troba colpit i ennegrit per la guerra que està devastant Ucraïna i tantes d'altres guerres que atropellen la dignitat humana i que sovint ens passen desapercebudes. Assistim a l'absurd de voler guanyar la raó i d'imposar-nos per la força de les armes i de la destrucció. Des d'aquestes pàgines, reclamem que el camí cap a la pau només pot ser el del diàleg i del mutu reconeixement. I, per això, l'aprofundiment en el coneixement de tota la realitat és, sens dubte, una contribució fonamental per fer passes endavant.

Fem la nostra aportació a través de les reflexions que ens ofereixen els autors que participen en aquest tercer número des d'angles i amb objectes ben diversos, però tots ells marcats pel desig d'assolir una major comprensió del nostre existir en el món. Així, ens podrem apropar al diàleg que H. Dumoulin va establir amb el budisme o a la tasca dels Pares Blancs que va afavorir el coneixement mutu entre l'islam i el cristianisme. També ens podrem deixar interpel·lar pel crit que la terra ens adreça i per la proposta espiritual d'una geòtica que configuri el nostre estar en la creació. Ens podrem endinsar en les profunditats de l'esperit, de la raó i de l'experiència religiosa com a camins que ens podem ajudar a un major coneixement del que vol dir ser humans. I també podrem veure com les ciències de la religió es demanen per alguns dels seus conceptes fonamentals (religió, sagrat, sant...) o com impacten en elles la computerització tot obrint nous camins de recerca i interpretació de la realitat. En aquest número no deixarem de recordar Juan Martín Velasco, professor emèrit de la Universidad Pontificia de Salamanca. El seu pensament entorn el fet religiós és un estímul per a la nostra reflexió. Finalment, oferim una sèrie de recensions que ens posen en contacte amb algunes de les publicacions recents més interessants del nostre àmbit de coneixement.

Agraïm a tots els autors les seves reflexions que eixamplen la nostra mirada vers nous horitzons. Novament, no podem acabar aquest editorial sense reconèixer i expressar el nostre agraïment per tota la tasca duta a terme pel consell de redacció que ha contribuït de forma decisiva a fer realitat aquest tercer número de la revista.



Photo by Austin Neill on Unsplash

ESPACIOS DE RESISTENCIA Y ACTIVISMO ESPIRITUAL. LA GEOÉTICA COMO UNA ÉTICA DE LA GEOSFERA

Francesc Bellaubí
 Universidad Iberoamericana
 Associació Silene
 bellaubi@hotmail.com

RESUMEN: El presente ensayo busca estimular la conciencia de la espiritualidad, la dinámica de lo que da vida en la relación entre el ser humano y la geosfera, que inspire a una conversión ecológica (LS 216). Este misticismo ecológico se expone según el método pedagógico ignaciano, es decir, observando científicamente desde la experiencia la actual crisis social y ambiental global, reflexionando sobre los valores geoéticos que existen con relación a la situación expuesta interpretado su significado espiritual a partir del concepto de noosfera, y finalmente poniendo en práctica los resultados de nuestra aprehensión de la situación con actitudes y acciones concretas. En otras palabras y siguiendo la teoría de la interpretación de P. Ricoeur : explicando desde la razón, interpretando desde el espíritu según unos valores geoéticos y apropiándose de una nueva comprensión de la realidad, se vislumbra una acción o praxis que es resistencia en esperanza, una acción espiritual que genera espacios de resistencia y una esperanza que acontece justicia espacial.

PALABRAS CLAVE: misticismo, geosfera, noosfera, ecología, tierra.

ABSTRACT: This essay seeks to stimulate awareness of spirituality, the dynamics of what gives life in the relationship between the human being and the geosphere, inspiring ecological conversion. This ecological "land" mysticism is understood according to the Ignatian pedagogical method, i.e., observing scientifically the experienced current global social and environmental crisis, reflecting on the geoethical values that exist in relation to the situation, interpreting its spiritual meaning from the concept of noosphere, and finally applying the results of our apprehension of the situation with concrete attitudes and actions. In other words, following P. Ricoeur's theory of interpretation (Tan, 2009): explaining from the reason, interpreting from the spirit in order to get a new understanding of reality and, envisioning an action or praxis that is resistance in hope, a spiritual action that generates spaces of resistance and a hope that unfolds as spatial justice.

KEYWORDS: mysticism, geosphere, noosphere, ecology, land.

1. Desreligación

Colapso y pobreza espiritual

El espíritu de nuestro tiempo (González, 2005; Costadoat, 2007) se manifiesta en forma de guerras ecológicas (Yanitsky, 2020), entendidas como el daño y el sufrimiento infringidos a los seres humanos y a la geosfera,¹ que resultan en una abrupta transformación de las relaciones entre ambos, de modo que afectan negativamente a la preservación de las dinámicas del sistema terrestre y la conservación de la cultura humana como fuente de sabiduría y amor. Tales signos se manifiestan en el calentamiento global del planeta, el aumento de la frecuencia y magnitud los desastres climáticos, la desaparición acelerada de biodiversidad, el aumento de la pobreza y de los conflictos relacionados con georecursos, la pérdida de tierras arables pero también de bosques, la desaparición del patrimonio cultural como lenguas y saberes tradicionales, la aparición de enfermedades relacionadas a la pérdida del equilibrio de los ecosistemas (como la COVID-19)... Esto demuestra que el ser humano es en gran medida el responsable en la irrupción y degradación los ciclos biogeoquímicos de la geosfera de cuya estabilidad depende la evolución de la biosfera que no es capaz de mantener su propia autopoiesis (Maturana y Varela, 1984).

La actual crisis ecológica, basada en un paradigma tecnocientista, puede entenderse en términos de coevolución en la relación entre los humanos y la geosfera, donde el Antropoceno marca una época caracterizada por la desacralización de la Creación, que ha sido expoliada, saqueada y brutalmente racionalizada. Una desacralización que genera una pobreza no solo material, sino espiritual. Se trata de la desreligación del ser humano con lo Otro trascendente, de un colapso que lleva a la profunda deshumanización del hombre, a su despersonificación, a su empobrecimiento, porque «la Creación 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).

Todos nacemos pobres y nuestro llanto de pobreza queda consolado por el amor de Dios en la Creación, en la geosfera² como parte de la Creación que nos acoge en su seno. El grito de los pobres es el grito de toda la Humanidad excluida³ de aquello que es verdaderamente humano, un grito compartido a través de las generaciones de hombres y mujeres que son pobres porque perdieron su conexión íntima con la geosfera, sus raíces, su identidad, porque nuestro vínculo con la geosfera se ha corrompido.

Como resultado ya no podemos sentir el amor de la Creación, un amor que consuela nuestra pobreza humana. El grito de los pobres no es solo el grito de quienes viven despojados de toda dignidad, ni de aquellos que no tienen voz para expresar su sufrimiento, sino también de aquellos que teniendo el poder de la voz ya no encuentran las palabras para hablar porque están perdidos en sí mismos.

Nuestro sentido de pobreza radica en un ser humano que a perdido su sentido de

¹ Por geosfera entendemos el conjunto de los ciclos biogeoquímicos y procesos geodinámicos resultantes de la interacción del agua, suelo y aire, o el ciclo litológico, hidrológico y atmosférico (Williams y Ferrigno, 2012).

² Por Creación entendemos lo creado de la nada (*ex nihilo*) es decir el orden del *kosmós*, todo aquello real conocido o no por el hombre, en donde se situó el sistema tierra habitado (*oikoumene*), es decir la Geosfera. Vernadsky (1926) dividió la Tierra en envoltorios, o *geosferas*, identificando la geosfera superior con la biosfera, llamada naturaleza por Humboldt, o Gaia por Lovelock. El concepto mundo no es físico sino filosófico según en el que las cosas reales adquieren un sentido temporal y espacial para el hombre, entre ellas la naturaleza (Dussel 1979).

³ Véase la *Teología del pueblo* de J. C. Scannone, que se concretiza en una opción por los excluidos.

comunidad e identidad en relación con la Creación, que da significado a lo que somos, un sentido de comunidad en comunión con la Geosfera y al Misterio de Vida. El Antropoceno nos deslumbra con su tecnología, aumentando nuestra codicia por devorar los dones de la Geosfera, empobreciendo con nuestro exceso de consumo a aquellos que los necesitan para una vida digna, pero que también nos hace pensar en el «Yo» supremo como principio de existencia.

Así nuestras almas se secaron y nos volvimos pobres, no tenemos el apetito del amor alentado por el amor de la Creación misma. Estamos alienados, sentimos desolación. Necesitamos reconciliarnos con la Creación, necesitamos escuchar nuestro propio grito, para que seamos capaces de reconocer el grito de los otros, de acercarnos a su sufrimiento que es también nuestro sufrimiento, para reconciliarnos con aquello que es divino en nosotros mismos. Como insinúa J. Cone (1997), el amor por uno mismo, por el prójimo y por la Creación constituye la esencia de nuestra unión con Dios.

2. Noosfera

2.1. Coevolución

La Geosfera es el sustento de la vida, de la Biosfera, pero no solo en un sentido biológico, sino también social y espiritual, soportando comunidades de vida. La Geosfera es fuente de recursos: suelos, minerales, agua, y a su vez sumidero de residuos, que sostienen Technopoly (Postman, 1993), nuestro paradigma tecnológico de crecimiento, un modelo extractivista (Gudinas, 2011) y profundamente injusto, que crea profundas desigualdades sociales en base unos valores utilitaristas de la Geosfera. Al mismo tiempo y cada vez en mayor medida, los riesgos geológicos irrumpen un modelo de desarrollo que depende sobremanera de los georecursos. La forma en que el ser humano se relaciona con la Geosfera está íntimamente ligada a cómo nos relacionamos con otros seres humanos y nuestra visión cosmológica del destino de la Creación, lo cual le configura un profundo carácter escatológico. Efectivamente, para entender los problemas ecológicos del ser humano, necesitamos entender su visión acerca del mundo, su cosmología y escatología (Raftery, 1976, p 21). Ello nos fuerza a reconocer que la Geosfera, como parte de la Creación amada por Dios, no solo tiene un valor utilitarista, sino también intrínseco en cuanto a sus manifestaciones es decir las montañas y los valles, los mares y los ríos, la brisa y el rocío... Así, la relación humana con la Geosfera se sustenta en valores de identidad cultural que, superando la dicotomía entre valores utilitaristas e intrínsecos, se transforman en ideologías y se transfiguran en artefactos tecnocráticos, transformando los ciclos biogeoquímicos de la Geosfera que a su vez modifican los procesos geodinámicos que impactan sobre las actividades humanas. El concepto de noosfera permite interpretar la coevolución⁴ Humano-Geosfera en relación no solo a la dimensión biológica y social, sino en respecto a valores espirituales, definiendo sistemas socio-biotecnológicos espirituales (Bellaubí, 2021) que se comportan como sistemas disipativos (Prigogine, 1996), es decir sistemas complejos que alcanzan situaciones de equilibrio a partir de una alta entropía. De este modo la noosfera se

presenta como un concepto metafísico que tiende un puente entre la ciencia y la religión, la cultura y la naturaleza, un concepto hermenéutico que nos permite explorar la relación entre los artefactos tecnocráticos y los valores espirituales subyacentes, ambos conformando la energía de la cultura humana como la identidad cultural en relación con un lugar geosférico y, por lo tanto, a escala global, la relación entre los humanos y la Geosfera.

El concepto de noosfera fue desarrollado paralelamente por V.I. Vernadsky (1945) y P. Teilhard de Chardin (1956) a mediados del siglo xx, y aunque tenían puntos de vista divergentes, ambas interpretaciones son complementarias. Mientras V.I. Vernadsky vio la Noosfera relacionada con cómo la evolución de la mente humana interrumpe los ciclos biogeoquímicos de la Geosfera que permiten la sostenibilidad de la Biosfera, P. Teilhard de Chardin tuvo una interpretación más espiritual, como la justificación de la evolución escatológica del ser humano. Sin embargo, la idea de V.I. Vernadsky de que la esfera de la mente humana se desarrolla en la energía de la cultura humana, se conecta con aquella de sobornost (Bischof, 2007), como una actitud colectiva hacia un valor espiritual. La idea de sobornost fue desarrollada por los filósofos eslavófilos ruso-ortodoxos de finales del siglo XIX, y reconoce que la esfera de la mente humana se desarrolla con el surgimiento de la conciencia como pensamiento reflexivo colectivo, una idea que recuerda las teorías de C.G. Jung (1964).

Esta interpretación de la noosfera permite examinar las convicciones internas y los valores colectivos e individuales que dan sentido a los artefactos tecnocráticos y sus tecnocracias, esto es la tecnología, el conocimiento científico y las instituciones (gobernanza), en la relación entre los seres humanos y la geosfera. El paradigma de Technopoly se basa en valores instrumentales, que cosifican la naturaleza y alientan su consumo por parte de los seres humanos, proporcionando una satisfacción espiritual (el llamado fetichismo de la mercancía, Kovel, 2007). Sin embargo, el hecho de considerar los valores intrínsecos de la naturaleza permite considerarla como parte constitutiva del ser humano en tanto que contribuye a su identidad cultural (James, 2019). La espiritualidad, al conectar seres humanos con lugares geosféricos, entrelazar seres humanos con paisajes y geoformas, es parte de la identidad cultural de la humanidad (Álvarez, 2011).

La noosfera representa la profunda conexión espiritual del ser humano con la geosfera a través de la memoria, guardada en un lugar geosférico, que actúa en la inconsciencia colectiva como una voz interior, que reclama por la esencia humana (Javed, 2012) y que emerge como energía de la cultura humana, a través de artefactos tecnológicos, transformando los ciclos biogeoquímicos de la geosfera, y dando forma a innumerables paisajes y geoformas. La memoria almacenada en la geosfera alberga un valor espiritual común que crea identidad. Así, V.I. Vernadsky afirma que la noosfera presupone la comunidad de toda la humanidad a modo de comunión espiritual (sobornost). En la coevolución entre la geosfera y el ser humano, la memoria y comunidad actúan como una cadena de transmisión de valores de identidad a lo largo del tiempo en referencia a un lugar, trata de la búsqueda humana individual y colectiva a través de la historia de su esencia, la unión eterna con un lugar geosférico: la Tierra.

De este modo la noosfera permite la comprensión y entendimiento por el ser humano de su relación con la geosfera, a través del alma y la mente (nous), un sentimiento intelectual del que habla Diadoco de Fótica (Louth, 2007). Esta interpretación de la geosfera en base a valores espirituales, se despliega en tres dimensiones entrelazadas, tres eventos de la encarnación de Dios que expresan su vaciamiento y vulnerabilidad amorosa: en respecto a la Creación como revelación de Dios; al evento de la Cruz como reconciliación del ser humano con el prójimo y con la geosfera; y a la encarnación de la Iglesia en un

⁴ El concepto de coevolución desarrollado por R. Norgaard (2002) define el desarrollo paralelo e interactivo de la sociedad y la naturaleza. Según este concepto, «cada sistema se relaciona con todos los demás, y cada uno cambia e influye en todos los demás. En cada sistema ocurren innovaciones deliberadas, descubrimientos de posibilidades, cambios aleatorios (mutaciones) e introducción de oportunidades, y todo ello influye en la idoneidad [*fitness*] y, por tanto, en la distribución y las propiedades de los componentes de cada uno de los demás sistemas».

lugar geosférico como extensión del Cuerpo Místico de Cristo y presencia del Reino de Dios entre nosotros, antesala de la resurrección como redención.

A partir de la interpretación de la geosfera sobre la base del concepto de noosfera, se desvela una comprensión de una realidad, una experiencia vivida, en clave de misticismo ecológico, de modo que el ser humano es capaz de religarse de nuevo con la geosfera, a partir de la respuesta que este misticismo da en forma de activismo espiritual. Efectivamente, los seres humanos, como organismos vivos y parte de la biosfera, nacen y mueren y se reintegran en la geosfera como parte de los ciclos biogeoquímicos. Pero esta dimensión biológica está complementada por otra dimensión social, cargada de significado donde «la tierra guarda la memoria de su gente» (Shano, 2010, p. 110), en correspondencia mística con el alma humana donde la Creación funciona como un símbolo de las cosas divinas (Koutlounousianos, 2013). Si la Creación aparece como un sistema simbólico a través del cual Dios se revela a los hombres, la relación con la geosfera se constituye en una acción sacramental, un signo visible de una gracia invisible (Tatay, 2019), por el que, a través de ella, a modo de mediación, el ser humano puede acceder a Dios y a la salvación, en que la humanidad tiene una actitud solidaria y de gratitud hacia la creación, porque, en definitiva, «la tierra es del Señor» (LS 67). Así la geosfera deviene un icono, una representación de lo divino que evoca simbólicamente la presencia de lo sagrado, al mismo tiempo que se constituye un elemento de revelación: una geofanía.

3. Una ecología encarnada desde la Cruz

Gracia y gravedad, dos conceptos aparentemente opuestos, sirven a S. Weil para entender una creación que se fundamenta en el intercambio de estados energético-potenciales: «La creación está hecha del movimiento descendente de la gravedad, del movimiento ascendente de la gracia y del movimiento descendente de la gracia a la segunda potencia. La gracia es la ley del movimiento descendente» (Weil, 1994, p. 55). La gracia es ascensión y gravedad lo contrario, bajeza. En la ausencia de gravedad, el vacío solo puede ser colmado por la gracia que nos eleva, es Dios quien desciende sobre nosotros en la Encarnación de Cristo para que podamos recibir la gracia y ascender (Rueda, 2007). El hombre por sus propios esfuerzos no puede volverse a Dios en la contemplación. Solo es posible a través de la fe en la Encarnación, siendo humildes, tal y como nos enseñó el Hijo de Dios (Louth, 2007).

A partir de esta simple formulación podemos vislumbrar cómo la geosfera está tocada por Dios en el hecho la Encarnación de Cristo, cuya expresión máxima es la Cruz: la geosfera es el soporte y receptáculo de la Cruz y está impregnada por la gracia. Como afirma Cavanaugh (2016), la gracia es la experiencia del amor del Cristo encarnado, la respuesta del alma al descenso de Dios.

Gravedad y gracia, sufrimiento y amor son dos realidades de la Cruz y del Cristo. El amor encarnado en el sufrimiento de la Cruz es un acto de reconciliación, la vulnerabilidad de amar transforma el sufrimiento en un amor radical, que alcanza su plenitud en la confirmación de la promesa de la resurrección como redención.⁵ Dios se presenta en el mundo a través del sufrimiento y del amor, expresados en la forma más radical posible: la Cruz. La Cruz no solo es escándalo como expresión de que la ley del hombre está muerta, (González, 1999), sino que

⁵ Edwards (2013) señala que la encarnación y la cruz revelan un Dios de vulnerabilidad divina en el amor, mientras que la resurrección señala la fuerza de ese amor para sanar y salvar.

es amor radical del Hijo hacia el Padre, en el sentido de que Dios está junto con su Hijo amado en su sufrimiento; sin embargo, calla:⁶ el silencio del Padre ante el sufrimiento frente al amor vulnerable del Hijo. En el momento de la Crucifixión, Dios Padre toma distancia de la situación en la kénosis del Hijo, para reemplazar la ley del hombre, una ley de causas y retribuciones, por la Ley de Dios, la gratuidad de la gracia: De este modo la Cruz redefine el poder divino como el poder de amar. Ahora bien, si la Encarnación y la Cruz revelan a un Dios de un amor divino vulnerable, la Resurrección indica la fuerza de este amor (Casadesús, 2022)

Partiendo de la teoría de la praxis de A. González (2021), podríamos decir que el surgir de la creación en el personar del hombre, lo que le confiere su identidad humana, se manifiesta radicalmente en su plenitud en el Cristo encarnado. Pero no solo eso, sino que la naturaleza divina de Jesucristo se encarna en un mundo material. 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),⁷ la capacidad de Dios para superar la alteridad entre Creador y criatura (Fl 2:8), o, en otras palabras: «El misterio de la Encarnación, la entrada de Jesucristo en el historia del mundo, culmina en el misterio pascual, donde Cristo crea de nuevo la relación entre Dios, los seres humanos y el mundo creado» (Álvarez, 2019, p. 32).

Aceptar por la fe que en la Cruz se encuentra el Hijo de Dios encarnado aporta una dimensión extraordinaria al problema de la desreligación del hombre. Así como Jesús concibe el mundo como el lugar de la revelación de Dios (Edwards, 2013), la relación del ser humano con la geosfera conlleva la relación con Dios. De este modo, todo toma una dimensión radicalmente nueva, el universo no tiene un carácter determinista de causa-efecto sino de todo relacionado con el todo, a partir del amor y sufrimiento. Dios se encarna en el hombre Jesús de Nazaret y, por ello, también el mundo, toda la creación participa de esta encarnación. Dios no solo se encarna en un hombre pobre, nacido en la pobreza, y que da testimonio de esta pobreza, sino que, por el testimonio del amor de Jesús al Padre, su encarnación se hace partícipe a los pobres, que sufren las injusticias de la tierra, y a una tierra que también es expoliada y pobre. El silencio de Dios en la Cruz, interpretado desde una visión ecológica, es el sufrimiento de una tierra pobre, que alberga hombres material y espiritualmente pobres; por tanto, la humanidad entera, porque nadie es salvado por antelación sino es por gracia. Es a través del silencio del sufrimiento que Dios habla por medio de su Hijo encarnado en esta pobreza integral, material y espiritual, la del mundo y la del ser humano; un sufrimiento que genera compasión y amor en un mundo crucificado, porque «cuando destruimos las formas vivientes del planeta, la primera consecuencia es que destruimos los modos de presencia divina» (Berry, 1988). La Encarnación hace partícipe, de forma radical, la esencia divina en todas las cosas creadas. La esencia divina constituye la razón, el logos por la cual todas las cosas tienen un propósito en la economía de la creación, ofreciéndose a Dios

⁶ Cuando Jesús pregunta en la Cruz «Padre ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46), esto constituye el acto de fe más rotundo, pues, Dios no lo ha abandonado, está allí junto a Él. La pregunta se convierte en respuesta, en el hecho de preguntar sobre el silencio de Dios, Jesús ya acepta la existencia de Dios como acto de fe radical y absoluto. Así, cuando el hombre se pregunta por Dios, ya está aceptando a Dios, pues, Dios está en la pregunta del hombre.

⁷ No se está insinuando aquí que el universo es la encarnación de Dios o que la creación es el Cuerpo de Dios, sino que la Encarnación da pleno sentido a la creación. La creación es participada de la encarnación de Jesucristo de manera que «si entendemos al Creador, su creación y el objetivo de esa creación en un sentido trinitario, entonces el Creador a través de su Espíritu habita en su creación como un todo, y en cada ser creado individual, en virtud de su Espíritu que los mantiene unidos y manteniéndolos en la vida» (Moltmann, 1985, p. 100).

en una unión contemplativa de conocimiento y amor (Torretta, 2015)⁸: «El significado del Logos nos remite a un orden racional que todo lo abarca que une la naturaleza, la sociedad, los seres humanos individuales y la divinidad en un gran cosmos con el significado teológico cristiano de Cristo, en, a través y por quien todas las cosas son creadas» (Rossi, 2000, p. 37) y «en quienes vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser» (Hech. 17,28). Es por ello que ver a Dios en todas las cosas nos llama a la relación mística con toda la creación (Álvarez, 2019).

S. Weil postula un conocimiento de la realidad por el espíritu, a través de la razón, por medio del corazón, como órgano sentiente que, por medio de la sensibilidad, nos abre al sentimiento. Más allá de una inteligencia sentiente,⁹ que percibe por los sentidos y analiza por la razón, este conocimiento experiencial y espiritual, surgido de la atención en la espera, sugiere el papel del ser humano como observador del mundo del que forma parte y en el que Dios se manifiesta de forma transparente en nosotros y en la Creación. El hombre alcanza esa observación (contemplación)¹⁰ por su vaciamiento constante para poder percibir, es decir, recibir. La percepción, pero, sobre todo la experimentación del sufrimiento y del amor en el mundo, de la gravedad y la gracia, constituyen realidades últimas, no solo en el sentido de que explican lo anterior, lo previo, lo que antecedió, sino lo que da sentido de totalidad a lo que vendrá.

De la misma manera que Dios encarnado en Jesús lo hizo en este mundo para dar luz al misterio de la vida, para darle vida, no podemos pretender comprender a Dios solo bajo conceptos ontológicos o epistemológicos (eso sería un reduccionismo de la razón) sino que necesitamos partir de su existencia como presupuesto, es decir, desde la fe, como una realidad que permite interpretar la vida del ser humano insertado en el mundo, a través del amor y el sufrimiento, como un conocimiento espiritual que nos revela a Dios¹¹. Es la encarnación del Hijo de Dios, Jesucristo, en un tiempo y espacio determinados, en una historia, la que hace transparente y revela el misterio de la vida, a la que da plenitud, puesto que da pleno sentido al movimiento inmanente-trascendente del Logos divino: «Si descubrimos en la naturaleza de nuestro mundo las huellas de Dios, entonces también podremos descubrir la imagen de Dios en nosotros mismos» (Moltmann, 1985). Si «la revelación es la epifanía de Dios en la creación que culmina en la Encarnación» (Koutloumousianos, 2013, p. 338), esta revelación, aunque es plena, no se realiza en su totalidad, pues, como argumenta J. Moltmann (Beltrán, 2013), aceptar por la fe que el Crucificado es el Hijo de Dios significa aceptar la promesa de la Resurrección, la esperanza de la Resurrección, una esperanza que, a su vez, alimenta la fe.

Al encarnarse en este mundo, Dios participa de la identidad humana en comunión con la geosfera y, desde la Cruz, reconcilia al hombre y la geosfera. Una reconciliación que es, por la identificación de la humanidad concreta del hombre Jesús de Nazaret con el mundo que sufre, un sufrimiento que no es solo del ser humano sino de la geosfera que habita, porque ambos están en comunión, porque el hombre y la mujer se relacionan con otros hombres y mujeres a partir de la geosfera, y lo que le hacen a la geosfera lo hacen al hombre y la mujer mismo. A través del Crucificado, Dios habla desde el silencio de la geosfera mostrando las miserias del ser

humano que la habita, dando voz a los hombres y las mujeres que claman por las injusticias. Una comunión de dos sufrientes, la geosfera y el ser humano, y una sola voz, que se convierte en un grito desesperado, que clama al amor y la misericordia, la compasión, la fraternidad y la solidaridad (Ro 8,19-23).

4. Geofanía e icono

El icono es un elemento esencial en la vida cristiana transfigurada por el Espíritu: la contemplación y veneración de la imagen en la fe conducen al cristiano al encuentro con Cristo, que es a un tiempo el modelo del icono y la imagen visible del Dios invisible (Caballero, 2008). San Juan Damasceno utiliza 1 Cor. 13, 12. para mostrar cómo «el icono proporciona una visión entre el espejo y el enigma: en el espejo, porque refleja la imagen perfecta de la humanidad divinizada en Cristo; y en el enigma, porque visualiza el autodespojamiento de Dios en su figura humana, tendiendo un puente para la divinización del hombre». (Caballero, 2008, pp. 87-88).

Para San Juan Damasceno, toda la creación está eternamente grabada y representada en la voluntad de Dios, en forma de imágenes concebidas por Él, donde la encarnación hace posible la participación entre la imagen sagrada –icono– y su modelo, por lo que podemos decir que la geosfera constituye la representación icónica que revela la voluntad de Dios en la creación (Caballero, 2008). La geosfera, participada de la encarnación de la creación, se convierte en un espacio geosférico de revelación: una geofanía. Efectivamente, la creación es el acto de encarnarse, donde carne (sarx) no se refiere solamente a la carne del cuerpo humano, sino a toda la materia física. «Y el Logos se hizo carne» (Jn 1,14) contiene el poder creador de la palabra que al ser pronunciada por Dios crea de la nada.¹² Toda la Creación está conectada a la imagen-arquetipo de Dios y toda la creación es la encarnación del Logos. De este modo, la geosfera es una parte de nuestro cuerpo inseparable de nuestra historia y nuestro destino (Sherrard, 2013).

En San Agustín, la búsqueda de Dios empieza en la memoria (Louth, 2007), pero la teoría de la resonancia mórfica (Sheldrake, 2012) sugiere que la memoria también habita en las cosas creadas (los logoi de las cosas que Dios ha creado, sus principios y orden), en la geosfera, de modo que el ser humano participa de la memoria de la geosfera a través de los cambios bioquímicos realizados en ella¹³ a la vez que estos cambios afectan al ser humano. Es porque Dios habita en todas las cosas (1Co 15,28), y por ello en la memoria de la geosfera y del hombre, que el alma del hombre puede reconocer a Dios en el encuentro-relación con la geosfera, porque la geosfera en tanto que participada de la encarnación en la creación puede revelar a Dios.

Para San Agustín, el anhelo del alma del hombre por Dios radica en que es creada a imagen de Dios. Y lo mismo se puede decir de la Creación, de la geosfera. Una imagen procede de lo cual es la imagen, al mismo tiempo la imagen busca volver aquello de lo cual procede, anhela su arquetipo. En virtud de la semejanza entre la imagen y su arquetipo, la imagen puede conocer su arquetipo, y, contemplando el arquetipo, la imagen más se acerca a él. Así la contemplación es un acto de retorno, de introversión en un mismo, puesto que el ascender en la escala de ser

⁸ 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).

⁹ El concepto de Inteligencia Sentiente postulado por el filósofo X. Zubiri reconoce la inseparabilidad de los aspectos sensibles e intelectuales del conocimiento humano (Corominas, 2006).

¹⁰ «La contemplación, en su nivel más elevado, se considera que trasciende –por síntesis– la oración y la meditación, sin pensamientos ni palabras, por lo que tiende a la unificación, superando la dualidad.» (Mallarach, 2019, p. 10).

¹¹ «El acceso a Dios no es aquí científico, sino ético. A Dios no se llega como «La Causa» (última), sino como «El Bien» (supremo): desde nuestra exigencia, y necesidad, del bien absoluto» (González Faus, 2021, p. 10).

¹² Dussell dice: «el silencio es donde se originan las palabras. En el origen de las palabras está el Otro, en su decir por la presencia» (Dussell, 1996, p. 142)

¹³ Los seres humanos que alteran los ciclos biogeoquímicos de la geosfera aumentan la frecuencia y magnitud de los riesgos geológicos que afectan a las personas vulnerables, las moléculas buscan una nueva matriz de cristalización y el cuerpo humano se transforma drásticamente en un proceso simbiótico.

significa entrar más profundamente en el centro de su ser. Es a partir de aquí que San Agustín busca mostrar cómo el alma puede volver a Dios en dos pasos. El primer paso en la búsqueda de Dios es descubrirse a uno mismo; en un segundo paso se trata de la cómo la imagen de Dios en el hombre se vuelve hacia Dios (Louth, 2007).

Efectivamente, el alma solo llegará a Dios amando la imagen de Dios que tiene en sí misma, si esta imagen es una imagen verdadera, el resultado del verdadero autoconocimiento. Habiendo alcanzado la verdadera imagen de Dios en el hombre, la siguiente etapa es el retorno de esta imagen a su arquetipo, Dios. Para ello, el alma debe aprender que significa ser la imagen de Dios en su memoria, entendimiento y voluntad, aprendiendo cómo ir más allá de la imagen de Dios a través de la contemplación de Dios. Según Louth (2007), para San Agustín el conocimiento del mundo exterior percibido por los sentidos no puede llevar a la imagen hacia su arquetipo, sino la sabiduría, una sabiduría que se fundamenta en la gracia porque el hombre tiene fe en la Encarnación, y esto es posible porque el alma del hombre es la imagen de Dios, porque esta imagen en el alma del hombre manifiesta la capacidad de recordar, conocer y amar a Dios por el cual ella fue hecha.

Sin embargo, la memoria del hombre esta embebida en la Creación, y la geosfera está también participada por la encarnación de la creación y contiene la memoria, el recuerdo de Dios en ella misma. La geosfera es parte de la creación que, según la tradición ortodoxa, funciona como un icono, un lugar donde Dios se manifiesta y se deleita, un espejo del Reino escatológico (Chryssavgis y Foltz, 2013). La geosfera es el lugar de encuentro entre el hombre y la Creación, el Otro y, por tanto, la geosfera se convierte, primero, con la Creación y, después a través de la Encarnación de Cristo y su resurrección, en un lugar de revelación, reconciliación y redención entre los seres humanos y Dios, el espejo que revela, y la ventana escatológica que reconcilia y redime, una geofanía. Florensky en su obra *Iconostasio* (1996), distingue entre lo que él llama «el rostro» (litzo) y lo que llama «el semblante» (lik). El icono revela el rostro de la Geosfera, sus manifestaciones, sus geoformas y paisajes trabajados por el hombre, que se abren como una ventana para ponernos en contacto con lo divino trascendente, la geofanía.

Se trata de un juego de imágenes por el que el hombre, al contemplar el mundo exterior (*Theoria physike*) como icono de la creación, como geofanía, refleja en el espejo del alma la imagen de Dios que ya es. Como explica Louth (2007), para los griegos la imagen del espejo no es causada por los rayos de luz reflejados en la superficie del espejo, sino que la imagen realmente existe en la superficie del espejo como resultado del encuentro de los rayos de luz de nuestros ojos con los rayos de luz de la cosa mirada. El alma que refleja la imagen de Dios como un espejo sirve para explicar que el alma es imagen de Dios, de manera que el autoconocimiento implica el conocimiento de Dios, porque Dios ha hecho el alma para reflejar su imagen, esto es el hombre, pero también en la creación, en la geosfera: mirarse en el fondo del alma es mirarse en relación con la geosfera como geofanía.

5. La extensión del cuerpo místico de Cristo

El misticismo ecológico, que deriva de la interpretación de la encarnación de la Cruz y de la encarnación de la creación sugiere una relación íntima de identidad, pericorética entre el hombre y la geosfera de manera que, manteniendo su individualidad material, entran en comunión con Dios, formando una unión espiritual. Esta trascendentalidad interna (Dussell, 1996) se despliega a partir de «la relación del hombre con el otro mediada por el producto de la relación del hombre

con la naturaleza» (Dusell, 1996, p. 166), la geosfera, por la que la comunión de la humanidad, no solo en sino con la geosfera representa la Extensión del Cuerpo Místico de Cristo, es decir la Iglesia encarnada en un lugar geosférico.¹⁴ Así, «la misión de la Iglesia es la misión de Cristo, que es la reconciliación, unificación y glorificación, no solo de los seres humanos, sino de todas las cosas del universo» (Rossi, 2000, p. 36).

Efectivamente, la relación espiritual entre el ser humano y la geosfera está inmersa en la historia porque la esencia del ser humano a través del tiempo es la unión eterna con un lugar geosférico, contando de este modo las historias de su gente y su tierra. Esta dimensión espiritual esencialista (McIntosh, 2008) amplía el aspecto biológico de la coevolución a un aspecto cultural¹⁵, que considera un lugar geosférico como portador de los valores de identidad en un sentido amplio de pertenencia y no de descendencia. El lugar geosférico vivido, la tierra, se constituye en un espacio representacional simbólico de reencuentro, una geología de la vida, vivida a través de sentimientos de amor y sufrimiento, frente a un paisaje de múltiples formas geomorfológicas, como espacio fenomenológico, percibido por los sentidos, y al territorio que deviene un espacio epistemológico y geopolítico objetivamente conceptualizado y representado por la razón (Lefebvre, 1991; Soja, 2010).¹⁶ La tierra, como comunión del ser humano en comunidad con un lugar geosférico, es generadora de vida a través de comunidades de humanos y no humanos, abriéndose hacia lo trascendente y lo sagrado (Velasco, 2007). Considerar los valores intrínsecos de la geosfera la convierte en parte constitutiva del ser humano en tanto que contribuye a su identidad cultural (James, 2019). La espiritualidad, conectando seres humanos con lugares geosféricos, entrelazando seres humanos con paisajes y geoformas, es parte de la identidad cultural de la humanidad (Álvarez, 2011).¹⁷ Al recordar y recuperar los valores de identidad albergados por la tierra (Lakhani y Smalen, 2018) y transmitidos a lo largo de generaciones humanas, la geosfera se convierte en un sustrato de materia viva, en un sentido biológico, social, espiritual, y en guardián de nuestras memorias.

Cómo percibimos, interpretamos y vivimos nuestra relación/religación con la geosfera remite a la comprensión, lo que da sentido, la aprehensión de lo Otro. Como dice Dusell (1996, p. 129) «la naturaleza es la parte del cosmos comprendido en el mundo», es decir aquella parte del cosmos a la que damos sentido, que nos proporciona identidad. En definitiva, se trata

¹⁴ Para entender con más detalle la aproximación a este concepto, véase *Kenotic revolution, revolutionary descent: The Spiritual Politics of Dorothy Day* (Izuzquiza, 2005).

¹⁵ Por *cultura* nos referimos a aquellos valores que determina la identidad y los sentimientos de pertenencia del ser humano tanto individual como colectivamente expresados a partir de artefactos tecnocráticos en su relación con la geosfera, según la visión de la geografía cultural. Tabara y Ilhan (2008) definen la cultura como el conjunto dinámico e histórico de símbolos, creencias y valores socialmente construidos, así como las capacidades de percepción y conciencia que los agentes de una determinada comunidad utilizan para dar sentido a sus acciones. Estas incluyen identidades, lenguaje, modales, tradiciones y normas implícitas, ideales, y expectativas del día a día. La cultura proporciona a los individuos no solo con sentido y orden cósmico sino también con capacidades de reflexión sobre sus propias realidades.

¹⁶ H. Lefebvre (1991) enfatiza que existe una producción dialógica del espacio (en su sentido más espiritual, ya que la palabra griega *logos* significa espíritu, palabra o significado) que resulta del espacio percibido, conceptualizado y vivido (Günzel, 2019).

¹⁷ Se trata de reconstruir comunidad, porque la identidad no es aquello que distingue al ser humano individual de los demás, sino aquello que lo hace común a los demás (estamos religados entre nosotros mismos). La identidad se convierte así en la comunión espiritual con el otro, en relación con un lugar geosférico, que trasciende lo material, porque esta relación está basada en el amor y el sufrimiento. Por tanto, la identidad la definimos aquí respecto a un nosotros, como la comunión espiritual (inmanente) con el otro, formando comunidad, a través del poder del trabajo y la palabra en relación con un lugar geosférico, trascendiendo lo puramente material, porque la relación está basada en experiencias espirituales últimas y radicales de amor o sufrimiento, una identidad que nos guía hacia Dios. Por tanto, la comunidad habitada por el Espíritu de Dios, la Iglesia como veremos más tarde.

de recuperar lo que define nuestra identidad humana de forma radical. A. González sugiere que es en el personar de los actos compartidos en nuestra propia carne lo que define la identidad humana, religándonos con la realidad (González, 2018), con lo Otro, con la geosfera: una relación pericorética donde el ser humano y la geosfera, manteniendo su individualidad material, entran en comunión con Dios, formando una unión espiritual, recuperando el sentido esencialista según A. McIntosh (2008).

Nuestra identidad yace en la memoria de nuestros antepasados, por la que nos religamos a la geosfera y, configuran la intrahistoria, a la que se refiere M. Unamuno (1902), el sustrato histórico silencioso. Reconocer la geosfera significa recuperar las historias y las vivencias de nuestros antepasados frente a las generaciones futuras con respecto a un lugar específico, algo que está íntimamente ligado a nuestra identidad. Es el recuerdo de la historia de aquellos que ya no tienen voz, aunque su voz permanece en la memoria de lugar geosférico. Así, recordar a nuestros antepasados es reconocer la geosfera y viceversa, posibilitando la reconciliación con ella.¹⁸ Al igual que desde un punto de vista biológico con la desintegración del cuerpo, nuestros átomos pasan de nuevo a formar parte de la geosfera, así también cuando morimos quedamos en las memorias de los seres queridos, y en los lugares que nos han visto nacer y crecer; aquellos lugares que amamos y donde amamos; aquellos lugares que hemos transformado por medio de instrumentos tecnocráticos con la fuerza de nuestro trabajo y el poder de la palabra como comunidad en comunión con la geosfera. La geosfera entera, se convierte en un recuerdo permanente de lo que fuimos, de lo que somos y de lo que seremos, albergando la memoria colectiva de generaciones pasadas y de la historia humana, situando al ser humano en el devenir geológico. De este modo, la geosfera alberga la memoria, una inconsciencia colectiva, marcada por la transformación de los ciclos biogeoquímicos a partir de la energía de la cultura humana, que pone de manifiesto nuestra relación espiritual con el espacio que habitamos. La geosfera se transforma en tierra, en un espacio vivido que sustenta valores de identidad cultural, de pertenencia a un lugar geosférico. Se trata de un proceso coevolutivo en el que el ser humano entra en comunión con la geosfera, dando lugar a la tierra, una idea expresada en la poesía contemplativa de Machado (1912) como el intratiempo, el hombre que busca su esencia, la unión eterna con la tierra (Margetot, 2009).

De este modo, la energía de la cultura humana (Vernadsky, 1938), que transforma los ciclos biogeoquímicos en nuestra relación con la geosfera a través de artefactos tecnocráticos¹⁹, se convierte en un acto espiritual de una comunidad en comunión con la geosfera, expresando valores de identidad a través de la memoria que constituye la tierra. Una memoria que no solo constituye recuerdos vividos en las narrativas individuales, sino que nutren el inconsciente colectivo, siendo espacializadas en el imaginario común, adquiriendo forma a través de paisajes y geoformas, que representan en el diálogo en la relación entre el ser humano y la geosfera. Esta experiencia vivida da al ser humano sentido de lugar como conocimiento espiritual, de interconexión con la Creación (Nasr, 1997; McIntosh y Carmichael, 2015). La tierra como símbolo vivido nos pone en contacto con una realidad trascendente, lo Divino, el Creador, Dios, y se constituye en manifestación de lo sagrado.

Es precisamente la apertura hacia una realidad que imbrica lo biológico, lo social y lo espiritual, una realidad que puede explicarse e interpretarse a la luz de un espacio simbólico vivido, lo que permite comprender que la esencia del ser humano se constituye en base a su relación con un espacio geosférico, dando lugar a la tierra. Esta unión como comunidad en comunión, en su sentido pericorético de participación entre el ser humano y la geosfera, permite dar sentido, entender, qué hacemos en este mundo (más allá de lo que somos), como parte de un proceso, de un devenir más grande, algo que permite al ser humano religarse de nuevo, encontrarse con su ultimidad, que lo explica y lo trasciende. Tener un sentimiento de pertenencia a un lugar geosférico es vital en un mundo en el que muchos han perdido el sentido de lugar, proporcionándonos un sentido de pertenencia a una comunidad participada por el Espíritu de Cristo, al Cuerpo místico de Cristo (Shano, 2010), es decir, la Iglesia.

Si las comunidades de vida en Jesucristo se convierten en el Cuerpo místico de Cristo, al cual llamamos Iglesia, cabe preguntarnos: ¿qué papel tiene, entonces, la geosfera? La geosfera se presenta como una geofanía, la representación icónica del rostro de Dios, por la que el ser humano en comunión de vida, y por extensión la Iglesia, tiene una relación sacramental. De este modo, la Iglesia en un lugar geosférico, se hace presente y se realiza en plenitud en su encarnación en la geosfera, y por lo cual esta Iglesia se reencuentra con su esencia. Como dice San Juan Damasceno, el icono es espejo y enigma (Caballero, 2006): la geosfera refleja como un espejo el Cristo sufriente encarnado en la Cruz, al mismo tiempo que esconde el enigma de la belleza de la creación como geofanía. Efectivamente, según Máximo el Confesor (580-662) «no conocemos a Dios en su esencia, sino por medio de la magnificencia de Su creación y la acción de Su Providencia que nos presentan, como en un espejo, el reflejo de Su Bondad, de Su Sabiduría y de Su Potencia infinitas» (Máximo el Confesor, 1997, 23). Es de este modo, en la contemplación mística del icono, que la Iglesia universal como Cuerpo Místico de Cristo, se convierte en una iglesia arraigada y con sentido de pertenencia a un lugar, una iglesia con identidad, una iglesia no solo en sino de la tierra como Extensión del Cuerpo Místico de Cristo.²⁰

Para Cavanaugh «la Iglesia, especialmente en su vida sacramental, es el lugar donde los cristianos re-imaginamos el mundo y realizamos un mundo nuevo y reconciliado.» (Cavanaugh, 2010, 28). Pero ¿cómo se realiza esta reconciliación? W. Cavanaugh sugiere que es en la Eucaristía donde el Cuerpo Místico de Cristo celebra su encarnación, porque «la Eucaristía hace a la Iglesia» (Cavanaugh, 2014, 395). La Eucaristía sugiere la unión entre el Corpus mysticum y el Corpus verum, porque, 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, 400). «La Eucaristía, más especialmente, declara que los cuerpos materiales no están simplemente «ahí» como entidades autónomas y autosuficientes, sino que son en todo momento una participación en Dios» (Cavanaugh, 2010, 20).

«Este es el sentido de la Eucaristía, que constituye y forma la Iglesia y da sentido a la práctica de la vida cristiana. En la Eucaristía, los cristianos reciben la naturaleza, el cosmos, como alimento de manera directa como el pan y el vino, dos tipos de alimentos que encierran las cosas necesarias para el sustento de la vida humana. Los reciben con acción de gracias como dones de

¹⁸ Así, los que murieron, murieron por nosotros. A nuestros antecesores les debemos no solo nuestra vida biológica, sino nuestra vida espiritual ya que ellos alimentan nuestra vida espiritual en relación con un lugar geosférico. De este modo se establece hacia ellos una obligación moral de recordarlos en la memoria y de rendirles tributo.

¹⁹ El artefacto es una mediación que se utiliza en la lejanía del Otro (Dussel, 1996, 159).

²⁰ El concepto de Cuerpo místico de Cristo debe entenderse en este contexto, según la interpretación de D. Day, del misticismo que nos aboca a lo social y político, un «misticismo de ojos abiertos», o aquello que en la tradición ignaciana está llamado a «buscar y encontrar a Dios en todas las cosas», es decir, a ser contemplativo en la acción (Izuzquiza, 2005). «Ignorar esa visión mantiene a los creyentes y a sus Iglesias encerrados en la irrelevancia mientras en el mundo real se desarrolla un terrible drama de vida y muerte» (Johnson, 2015, 286).

Dios, y esta recepción constituye una comunión de los seres humanos con Dios, una carne cósmica de comunión divina. En cada Eucaristía, los cristianos comparten la carne del Logos encarnado, el Logos que se hizo carne en la Historia como primer fruto del poder de la naturaleza creada para existir en la modalidad de la plenitud de vida del Increado. La ecología de la Iglesia cristiana es la dotación de sentido del mundo a través de la Eucaristía y el uso eucarístico del mundo» (Yannavas, 2013, p. 191). Siguiendo con esta idea Cavanaugh (2016) añade: «consumimos el pan y el vino, y su consumo nos consume en el cuerpo de Cristo. En la eucaristía el don, el que da y el que recibe se convierten en uno. En la eucaristía devenimos Cristo que a la vez deviene comida para los pobres y el pobre». De este modo la celebración-consagración en la comunidad en Cristo del pan y el vino producto de una geosfera que es geofanía, nos vuelve comunión con la geosfera misma y encarna a la Iglesia en un lugar geosférico. Si la comunión del ser humano con la geosfera da lugar a la tierra, si la geosfera es geofanía y espacio de gracia por el Cristo encarnado en la Cruz, y si la comunidad participada por el Espíritu en Cristo es Iglesia, entonces por analogía podríamos decir que la Iglesia como encarnación del Cuerpo Místico de Cristo en comunión con la geosfera en virtud de la Eucaristía, se transfigura en la tierra como Extensión de Cuerpo Místico de Cristo. En otras palabras y citando a H. de Lubac, «La Iglesia es el mundo, reconciliado» (Cavanaugh, 2014, 393). La tierra simboliza la Extensión cuerpo místico de Cristo, una verdadera encarnación de la Iglesia en un lugar geosférico.

Pero si la Eucaristía es anáfora transformando el producto de la geosfera trabajado por la comunidad en Cristo por la acción del Espíritu Santo, es también anamnesis en el recuerdo del Cristo sufriente, del Dios amoroso que se manifiesta en la Creación, y de la anticipación de la transformación de todas las cosas en Cristo a través de una Iglesia en comunión con la geosfera.

Como dice Edwards:

cada Eucaristía es un recuerdo vivo de Cristo que es también un anticipo de la transformación de todas las cosas en Cristo. La Eucaristía, entonces, es también una anamnesis de toda la creación. Reunidos a la mesa, celebramos los 3.500 millones de años de historia de vida que encuentra su radical sí a Dios en el acontecimiento pascual de Cristo. La Eucaristía es un evento de alabanza y acción de gracias en nombre de toda la creación. Es una memoria viva y participativa de todo lo que Dios ha hecho por nosotros en la creación y la redención. También es una experiencia de la Divina Comunión escatológica (Edwards, 2006, p. 121).

De este modo la Eucaristía representa la pericóresis trinitaria Ser Humano-Creación-Dios, una interpenetración de Cristo en todas las cosas (Col 3,11, 1Co 15,28), impregnadas por el Espíritu Santo (pléroma), y el ver a Dios en todas las cosas nos llama a la relación mística con toda la creación (Álvarez, 2019). El Dios encarnado en la Cruz convierte la geosfera en receptáculo de gracia, un espacio de reconciliación, una geofanía que revela la Encarnación de Dios en la Creación, y guarda la memoria de las comunidades participadas por el Espíritu de Cristo, una Iglesia de la tierra como antesala al Reino redentor de Dios.

La Eucaristía celebra y recuerda la Encarnación, una Encarnación que no se limita al momento histórico, sino que ese momento se proyecta hacia el futuro escatológico, aunque también regresa hacia el pasado, en el que Jesucristo es su expresión máxima, dando un sentido pleno a la creación. Se trata, por tanto, de un surgimiento cósmico. La creación se va haciendo a lo largo de la historia en una encarnatio continua a la cual el Jesucristo histórico da su sentido pleno. Esta visión redentora de la creación, una creación donde Dios se revela y Cristo es el gran reconciliador (Colell, 2015), ve en la geosfera, soporte de la Cruz, un espacio

y receptáculo de la gracia. De este modo, el ser humano, al contemplar el icono de Dios en la geosfera, también encuentra a Dios en la búsqueda de su esencia humana, la unión con la geosfera.

6. Resistencia política, activismo espiritual

6.1. Justicia espacial y geo-gobernanza

La noosfera permite una representación simbólica de un espacio percibido-concebido-vivido, a través del concepto de tierra, proporcionando una interpretación alternativa de la realidad que permite la comprensión coevolutiva en el sentido biológico, social y espiritual de las relaciones entre los seres humanos y la geosfera más allá de modelizaciones tecnocrático-económicas (Gerten, 2018). La tierra constituye una realidad vivida a partir de los valores de identidad, que significan la comunión de la comunidad humana, la Iglesia, con un lugar geosférico, es decir, la esencia del ser humano, reflejo del Cristo encarnado en la Cruz. La tierra no es solamente interpretada como una construcción sociopolítica, un espacio de poder, ni tampoco como un lugar meramente geográfico, sino como un espacio de representación simbólico donde los seres humanos interactúan entre ellos en un lugar geosférico, un interactuar que les relaciona a la geosfera misma. Nuestra relación con la geosfera proporciona valores de identidad el sentido de lo que somos, nuestro sentido de pertenencia y de religación, como punto de conexión con lo trascendente. El sentimiento de pertenencia (cycle of belonging, McIntosh, 2016) está en relación con nuestra ultimidad, nuestro lugar en el mundo, restableciendo el sentimiento de identidad y que McIntosh (2001) llama Soil, Soul and Society, en términos de ecología humana radical.

La dimensión material de la noosfera consiste en la transformación de los ciclos biogeoquímicos a partir de los artefactos tecnocráticos con los que los humanos se relacionan con la geosfera, a través de las relaciones sociales con otros seres humanos, mediante el poder del trabajo y el poder de las palabras.²¹ Esta dimensión da paso a otra complementaria, la dimensión espiritual, de identidad o el sentido de pertenencia, que subyace a los artefactos tecnocráticos. Efectivamente, la noosfera considera los valores espirituales de identidad, que dan a un individuo sentido de pertenencia a un lugar en relación con una comunidad, y que se almacenan en la memoria colectiva con relación a un lugar geosférico. De este modo, la noosfera aparece como un concepto geoético a la hora de plantear la gobernanza del sistema terrestre y como un modo de recuperar la religación del ser humano con la geosfera, a partir de las historias contadas, vividas y experimentadas. Esta forma de entender la unión del ser humano con la geosfera, a partir del sentido de pertenencia y comunidad, obliga, sin duda, a repensar nuestra relación con la geosfera vista como una geofanía y un espacio de gracia y de encarnación de Cristo, como lugar privilegiado de la Creación.

La geoética reflexiona sobre los valores que sustentan los comportamientos y prácticas apropiados, allí donde las actividades humanas interactúan con el sistema terrestre (Peppoloni y Di Capua, 2020), y el concepto de noosfera es clave dentro del pensamiento geoético, ya que proporciona un aspecto espiritual considerando una «ecología profundamente interconectada de

²¹ S. Weil hace una profunda reflexión sobre el trabajo en su obra *Echar raíces*, Madrid: Trotta, 2014, p. 214. De la misma manera el libro de G. Orwell, *El Poder y la Palabra*, Santiago de Chile: Debate, 2017, p. 187, constituye un excelente ensayo sobre el uso político de la palabra.

la jerarquía de seres» (Torretta, 2015), tomando en cuenta la justicia espacial en la relación entre los humanos y la geosfera.

Los impactos negativos de los humanos sobre la naturaleza en el aprovechamiento de georecursos como resultado del modelo de desarrollo actual son responsables de la miseria de otros humanos (Oleksa, 2019; Ballesteros, 1995) y, aunque no existe causalidad ni correlación, sino un imperativo ético, la forma en que nos relacionamos con otros humanos define nuestra relación con el mundo natural. Efectivamente, como diría M.L. King Jr.: «Es precisamente esta colisión del poder inmoral con la moralidad impotente lo que constituye la mayor crisis de nuestro tiempo», (King, 1968, p. 38), mientras que un enfoque basado en valores ha sido ignorado, en gran medida, en cuestiones de gobernanza de los georecursos (Glenna, 2010). Reconociendo que el principal objetivo de la ética es la justicia (Camps, 2013), la justicia ambiental no puede lograrse en ausencia de justicia social. La equidad y la igualdad que forjan el concepto de justicia según Rawls (1971) no son neutrales en cuanto a valores (Goodwin, 2003) sino que están profundamente arraigadas en las ideologías del statu quo. Pero, además, el enfoque distributivo liberal de la justicia debe aportar elementos de reconocimiento y representación (Schlosberg, 2001), así como potenciar las capacidades de desarrollo de los individuos (Sen 2001). Kortetmäki (2017, p. 14) utiliza estos elementos para desarrollar el ámbito de la justicia ecológica: «...la justicia ambiental se refiere a la gestión de los asuntos ambientales dentro de las comunidades humanas» asumiendo que «la justicia ecológica es tanto social como ambiental y se basa en el principio de que todo está interrelacionado y que 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 engloba una dimensión espacial; las injusticias suceden en espacios geográficos y son, a la vez, el resultado de desigualdades espaciales (Soja, 2010). Historia y espacio son inseparables, puesto que el devenir del tiempo construye la historia en un lugar percibido, conceptualizado y, finalmente, vivido. Por tanto, las injusticias en la historia son injusticias espaciales (Soja, 2010), que suceden en un lugar determinado y en referencia a un lugar determinado. La injusticia es espacial, y esta espacialidad permite la supervivencia de la misma injusticia: la injusticia espacial y la espacialidad de la injusticia están conectadas (por ejemplo: bajo políticas de reconversión económica se cierran minas, lo que provoca la desaparición de los pueblos que se convierten en fantasmas del pasado; se fomenta el éxodo rural hacia las ciudades, con el consiguiente incremento de la demanda de energía, hay despoblamiento rural y aumento de zonas de marginalización social y económica en las periferias urbanas...). De este modo, el espacio geosférico es profanado, la desacralización de la tierra ha convertido en agrio el pan y el vino de la Eucaristía.

Una ética de la geosfera implica asumir la interconexión de los seres humanos con la geosfera. El sufrimiento de los primeros se refleja en estructuras espacialmente injustas, una injusticia espacial que hace perdurar los modelos de pobreza humana y el expolio de georecursos, y que genera un ciclo de sufrimiento y violencia inacabable, creando espacios sociales injustos (Soja, 2010). Las injusticias sociales se proyectan ocupando y explotando espacios, que se convierten en espacios de desigualdades sociales y económicas, espacios no reconocidos, vacíos de contenido humano (aunque pueden estar habitados), sin memoria, de identidades perdidas y olvidadas, y que generan realidades injustas.

Este ciclo de sufrimiento solo puede romperse con el amor a la tierra, que significa el amor a los otros y un amor a Dios. Efectivamente, nuestras relaciones con los otros determinan cómo nos relacionamos con la tierra o, como decía J. Cone: «Las personas que luchan contra el racismo blanco, pero no logran conectarlo con la degradación de la tierra son antiecológicas, lo

sepan o no. Las personas que luchan contra la degradación ambiental, pero que no incorporan en ella una lucha disciplinada y sostenida contra la supremacía blanca son racistas, lo reconozcan o no» (Cone, 2001, p. 23).

Por tanto, no se trata simplemente de una redistribución equitativa del espacio y de los georecursos, sino un reconocimiento del otro y de los (sus) espacios vividos, por los cuales la geosfera se constituye también en un ser común entre nosotros y con el cual nos relacionamos, configurando nuestra identidad a partir de las memorias que alberga: las historias vividas de nuestros antepasados en relación con un lugar geosférico. De este modo, el ser humano toma autoconciencia de un espacio común vivido. El ser humano se convierte en la voz, en el acto reflejo de la geosfera, y la geosfera, a su vez, no solo deviene fuente de vida en sentido biogeoquímico sino en el sentido espiritual, sosteniendo comunidades de vida, superando la «illusion of separation» (Wahl, 2017).

De este modo, el concepto de noosfera en relación con la geosfera y el ser humano se sitúa en el marco de una Geoética que tiene por objetivo la justicia espacial. La noosfera constituye el punto de unión, que permite interpretar el misticismo ecológico y convertirlo en una praxis geoética en forma de un activismo espiritual, a partir del reconocimiento de valores de identidad, valores que perviven en la memoria de la geosfera como resultado de su interacción con el ser humano dando lugar a geoformas y paisajes. La relación entre el ser humano y la geosfera se establece a partir de artefactos tecnocráticos, sean estas instituciones o conocimiento técnico-científico, como expresiones de poder o gobernabilidad medioambiental (Rutherford, 2017), que alteran los ciclos biogeoquímicos y modifican los procesos geodinámicos. Esta comprensión de la relación entre el ser humano y la geosfera bajo la interpretación del concepto de la noosfera hecha por el matemático ruso N. Moiseev (1989) puede considerarse próxima a la de gobernanza del sistema terrestre (Rindzevičiūtė, 2018).

¿Cómo aprender, convertir en acción, en actos de justicia espacial, nuestra comprensión de aquello que da sentido a nuestra relación con la geosfera a partir de nuestra relación con los otros humanos, y que nos lleva hacia Dios? La noosfera hace posible tener en cuenta los valores espirituales que permiten habilitar una geoética como acto político²² en un lugar geosférico, una nueva forma de entender la geoética como un acto de justicia espacial. Así, los valores geoéticos a la luz del misticismo ecológico nos permiten visualizar escenarios geoprospectivos, heterotopías, espacios liminales de resistencia y esperanza, tierras mesiánicas para reinterpretar la relación humana con la geosfera desde un punto de vista escatológico ofreciendo un trasfondo para reconciliar al humano con la geosfera en la búsqueda de la Antropofanía, la transformación en un Nuevo Hombre «Cristomórfico». Esta comprensión del ser humano con respecto a la Creación permite una reinterpretación en clave geopolítica de los signos de los tiempos, y afín a la ortodoxia radical (Milbank 1999) incita a un activismo espiritual y a una resistencia en esperanza inspirada por el Espíritu de Dios.

²² Política se entiende en sentido aristotélico cuyo objetivo es engendrar un espíritu en el carácter de los ciudadanos que los hace buenos, esta definición difiere del sentido dado por M. Weber que define política como la influencia de liderazgo en una asociación política o un estado entendido como una comunidad que reclama el monopolio del uso legítimo del poder en un territorio. Aristóteles describe la relación política entre los miembros de la comunidad como un cuerpo político de forma análoga San Pablo describe la Iglesia como el Cuerpo de Cristo en su Carta a los Corintios (Cavanaugh 2016).

6.2. Antropofanía y esperanza

Transformación implica conversión ecológica, un cambio del corazón (LS 216-221), metanoia, hacia una humanidad auténtica en cada uno de nosotros (LS 112). Esta verdadera humanidad, que se resiste a la injusticia y a querer cambiar el mundo por medio del poder, radica en una resistencia espiritual según D. Soelle, aceptando que es el mundo el que nos transforma en su amor y sufrimiento. Como dice Cavanaugh (2016), no estamos llamados a salvar el mundo, sino a ser fieles en cómo Dios cambia el mundo, por medio de sus designios. La resistencia es pausada, mira al mundo, lo observa, lo contempla, lo escucha en silencio inspirada por la oración interior. Pero orar es revelarse, decir "No" a aquello que degrada al ser humano, niega la justicia y usar el poder de manera explotadora (Soelle, 2001). La resistencia se practica mirando al cambio desde el propio cambio interior; un viaje a nuestro interior para vaciarnos y poder recibir y dar; por eso, la resistencia es transformadora. La transformación se constituye como acto revolucionario de toma de conciencia, conocerse a sí mismo a través de la Creación, como acto ético de liberación (Cone, 1997), pasando del "dudo-existo" individuo al "percibo-soy" persona mediante el encuentro con el otro, que nos dé el conocimiento intuitivo de cuál es nuestro rol en la creación según la voluntad de Dios. Este acto revolucionario como activismo espiritual, para convertirnos en hombres y mujeres nuevos, universales, una antropofanía (Cortázar, 1963) para llegar a ser como y en Cristo,²³ permite crear espacios de resistencia política fundamentados en la esperanza. Una esperanza no en un mundo futuro, sino en la realidad presente, una esperanza que busca cambiar el pensamiento y acción del hombre en el aquí y ahora, una esperanza mesiánica en algo que ya está siendo. Así la esperanza en el futuro está ligada al presente a través de la esperanza que surge en Jesús (Cone, 1997).²⁴ Como expone J. Cone, la esperanza viene de la resistencia; uno no puede resistir al menos que haya esperanza, y la esperanza en resistencia es empoderamiento. Pero solo podremos actuar con eficacia y resistir políticamente en esperanza contra las injusticias manifestadas en espacios concretos, una vez nos hayamos transformado en nuestro corazones: serán las actitudes de un activismo basado en el espíritu transformado, las que crearán espacios de resistencia. Pero ¿en qué resistimos? Resistir en nuestros valores de identidad nos proporciona esperanza no solo como consolación cuando sufrimos, sino también contra el sufrimiento (Moltmann, 1967). Esta esperanza de justicia espacial, que a su vez inspira esperanza, una esperanza contra toda esperanza (Rm 14, 18), interrumpe en nuestro presente como transformación, abriendo el horizonte y dando sentido a nuestra historia (Bohlinger, 2017).

El «ser-siendo» Antropofanía como activismo (acto) espiritual, permite tomar conciencia para que el ser humano pueda liberarse de su opresor, del hombre mismo dominado una visión materialista, reduccionista, determinista de la Creación, para convertirse, convertir su ethos, en sacerdote de la creación: un acto revolucionario que busca el reconocimiento de la realidad persona-comunidad-lugar como justicia espacial. Esta conversión implica crear espacios de resistencia política que a su vez alimenten nuestra espiritualidad. Este misticismo ecológico, marcadamente escatológico, es un misticismo de la tierra, que permite reconstruir el Antropoceno como un Cristoceno según 1 Corintios 15, 22 (Northcott, 2013), creando espacios de resistencia política al dejar atrás una visión antropocéntrica del ser humano por la de sacerdote de la creación: «toda la creación ha sido creada por Dios para manifestar Su gloria, y cada criatura cumple el papel que Dios le ha asignado, manifestando su gloria y alabándolo» (Louth, 2007, p. 161).

El sacerdote es aquel que libremente, como parte orgánica del mundo lo toma en sus manos para remitirlo a Dios y de quien, a cambio, trae la bendición de lo que él ha ofrendado. A través de este acto, la creación entra en comunión con Dios mismo. Esta es la esencia del sacerdocio, y sólo el ser humano puede hacerlo, porque esta creado a imagen y semejanza de Dios, sólo el ser humano está unido a la creación y es capaz de trascenderla a través de la libertad. Este papel del ser humano, como sacerdote de la creación, es absolutamente necesario para la creación misma, porque sin esta referencia de la creación a Dios, todo el universo creado moriría» (Zizioulas, 2013, p. 167).

San Pablo nos explica en Efesios 1:10 que el deseo de Dios es que toda la creación se reconcilie con Él, diciendo que el plan revelado por Dios es «... unir todas las cosas en Él, las cosas en el cielo y las cosas en la tierra». El ver el nuevo hombre, la antropofanía, como sacerdote de la creación permite superar el enfoque moralista de los problemas ecológicos expresado a través de palabras como "responsabilidad", complementándose con un enfoque cultural. Nuestra crisis ecológica no se puede atribuir tanto a una ética errónea como a un mal ethos; es un problema cultural. En nuestra cultura occidental hicimos todo lo posible para desacralizar la vida, para llenar nuestras sociedades de legisladores, moralistas y pensadores, y socavamos que el ser humano es también, o mejor dicho principalmente, un ser litúrgico enfrentado desde el momento del nacimiento con un mundo que debe tratar como un regalo sagrado o como materia prima para su explotación y uso» (Zizioulas, 2013, p. 171).

Pero ¿de dónde surge el acto que nos convierte en sacerdotes de la creación? El acto surge por la gracia en la que el ser humano fundamenta su esperanza en la tierra, como un espacio de justicia, a través de la libertad que Dios le ha conferido. Es por ello que la escatología tiene un sentido histórico, es por lo que Dios ha hecho en la historia y hace en el presente, que es posible hablar del futuro. Una escatología que no se refiere solo a la salvación del alma sino de una esperanza en la justicia aquí y ahora. Algo que se desarrollará en las primeras comunidades mesiánicas (González, 2003) porque «el reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17:20-21).

Si creemos, bajo el acto de fe más radical, que el Crucificado es el Hijo de Dios, Jesucristo, encarnado en este mundo, entonces es a través de la Cruz como el ser humano recupera su religación con la geosfera, con él mismo, con los otros seres de la Creación y con Dios. El ser humano se convierte en el hombre nuevo y la mujer nueva para recuperar la humanidad perdida, su vínculo de comunidad con los otros seres humanos y, de ahí, su comunión con un lugar geosférico, que da lugar a la tierra como símbolo de identidad. Esta unión espiritual no es aquello que nos distingue de los otros sino lo que nos une a los otros y, al mismo tiempo, es una relación que lo trasciende, no se queda en uno mismo sino que lo traspasa, lo transfigura, porque esta relación con la geosfera, que sustenta comunidades de vida, es amor, 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 (Ricœur, 1959).

Dos ejemplos de activismo espiritual, en relación lugares geosféricos, como portadores de resistencia en esperanza, pero que optaron finalmente por la vía del poder institucional son el Buen Vivir de las culturas andinas en América Latina y la experiencia europea de los orígenes del Partido Verde alemán. Para Gudynas y Acosta (2011), el paradigma del Buen Vivir se presenta no como una nueva alternativa de desarrollo, sino como una opción que rechaza del desarrollismo clásico, yendo más allá de la idea de decrecimiento (Latouche y Harpagès, 2011).

El Buen Vivir recupera la idea de bienestar de comunidades humanas en un sentido más amplio, trascendiendo el limitaciones del consumo material, y la recuperación de los aspectos emocionales y espirituales del ser humano en naturaleza. Lejos de una mera aspiración de retorno al pasado, o de misticismo indígena, el Buen Vivir ve la relación entre el ser humano y

23 De acuerdo a la teología africana Cristo representa el ancestro ecológico según Colosenses 1, 15-17 (Nyamiti 1984)

24 El sentido escatológico de la esperanza queda reflejado en la parábola del grano de mostaza (Mt 13,31-35).

la naturaleza como espacio de encuentro. Para el Buen Vivir se trata de la convivencia armoniosa entre el ser humano y al Pachamama, la Madre Tierra, la geosfera, como un organismo vivo que actúa y reacciona, formando una unidad simbólica que ofrece una identidad a las culturas andinas. Desde 2010, Bolivia y Ecuador se dotaron de nuevas constituciones, incorporando el Buen Vivir como base de sus sistemas políticos, de sus derechos colectivos e individuales.²⁵ La resistencia de las comunidades y pueblos de América Latina como en Bolivia y Ecuador, optaron por construir espacios políticos e institucionales alternativos al neoliberalismo, que lograron mayorías y gobiernos para cambios inspirados en el Vivir Bien.

La experiencia del origen del Partido Verde alemán está inspirada en el largo camino a través de las instituciones del que hablaba el líder estudiantil alemán del Mayo del 68, R. Dutschke (1982). Para Dutschke, influenciado por las teorías de Gramsci, Marcuse y Bloch, se trata de ir trabajando en las instituciones establecidas y desde su interior para cambiarlas, para erosionar el paradigma de desarrollo sobre el que están fundamentadas, aprendiendo cómo programar, enseñar, utilizar medios de comunicación, organizar la producción..., para reconocer y rehuir el mercado neoliberal y las economías de estado, preservando la propia conciencia, trabajando con los demás (Dutschke, 1982) y despertando el espíritu de solidaridad (Tischner, 2005). Esta idea inspiró la fundación del Partido Verde alemán a inicios de los años 80 del siglo xx. A partir del famoso lema «anti-party party», acuñado por activista ambiental alemana P. Kelly (Heinrich Böll Foundation, 2008), el Partido Verde buscaba un enfoque ecológico holístico para resolver los desafíos derivados de las variantes del capitalismo y del socialismo, y se constituía como una comunidad que compartía los mismos valores y que, a través de la solidaridad entre sus miembros, era capaz de influenciar el cambio de la sociedad. Aunque no lo consiguiera, como demuestra la historia política alemana con la coalición de gobierno entre el Partido Verde y el Partido Socialdemócrata desde 1998-2005, el Partido Verde aspiraba a resistir las tentaciones de poder preservando la integridad moral. Como dijo Kelly: «el Parlamento no es el objetivo, sino parte de la estrategia» (Heinrich Böll Foundation, 2008).

6.3. Espacios de resistencia política

Nos queda la gran pregunta acerca de cómo podemos activar esta espiritualidad transformadora en comunidades de resistencia en esperanza. Según McIntosh (2015), no basta con pensar en la espiritualidad (lo que da vida como dimensión profunda y esencial), pues la espiritualidad necesita de la acción. Al mismo tiempo, si el activismo no se fundamenta en la espiritualidad, a la larga no se puede mantener. Esta resistencia viene de una actitud que va del individuo a la comunidad, recordando, reconciliando y reconstruyendo la comunidad (Cámara, 1971), para volver a nosotros en innumerables viajes de ida y vuelta, abriendo un camino de esperanza. Este es un largo camino, a través de las estructuras sociales y políticas, pero rechazando el poder (Ellul, 1980), donde cada uno de nosotros se constituye en testimonio portador de esperanza. La resistencia surge de una profunda transformación interior, un activismo espiritual que nos ha convertido en hombres y mujeres nuevas en comunión con la geosfera: la tierra nos hace, y nosotros hacemos la tierra. Somos instantes delicados de una belleza enorme, parte de un polvo cósmico al que volvemos para regalar más instantes de belleza sublime: un

círculo de pertenencia (McIntosh, 2015) y de continuos renacimientos, un conjunto de átomos prestados de las rocas (Tucker, 2004). De este modo, llegamos a ser una prolongación de la naturaleza, que se mira a sí misma. Somos seres geosféricos, dulce materia pegada por el amor, energía liberada que vuelve al mundo cuando lo traspasamos. El amor liberado por nuestro ser se convierte en entropía negativa para crear otro ser. Esta comunión (unión con otros) conformando una comunidad no nos hace diferentes de los demás, sino que nos hace igual a los otros seres que existen, hombres y mujeres, creando una *communitas*,²⁶ que comparte una actitud común hacia un valor geotético, una sobornost: «una conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos» (LS 202). Esta es la identidad humana, una identidad de relaciones con los demás y con un lugar geosférico, que se entrecruzan. Y es que, a no ser que nos identifiquemos con algún tipo de comunidad, en el sentido de una ecología humana radical (McIntosh, 2012), seguir adelante es irracional (Boulding, 1996). Es en la pérdida de identidad donde radica nuestra des-religación, que se convierte en deshumanización. Deshumanización significa tensión entre amor y sufrimiento, clamor de justicia, una justicia espacial (Soja, 2010) donde la geosfera se convierte en un lugar de resistencia, de lucha, de confrontación; aunque, paradójicamente, lo que nos une nos separa, y lo que nos separa nos une como decía S. Weil (1949). El amor y el sufrimiento se convierten en las mayores fuerzas geosféricas, que pueden cambiarlo y transformarlo todo.

Actuar con eficacia es, en nuestra época, el Antropoceno, una llamada de nuestros corazones a resistir en esperanza, amor y compasión, inspirados por los signos mesiánicos que ya nos rodean (González, 2003). Cuando observamos con detalle este mundo global vemos esparcidas, casi perdidas, comunidades de resistencia, espacios de esperanza que mantienen, guardan y celebran sacramentalmente valores, que se transmiten en identidades desde nuestros ancestros a nuestros hijos y que se transforman en eco-ideologías, a partir de un profundo misticismo ecológico (Bellaubí, 2021b). Estos espacios geosféricos de vivencia constituyen heterotopías (Foucault, 1967), sistemas dispersos autoreferenciados (Luhmann, 1995) capaces de encontrar un equilibrio dentro de sistemas complejos mayores en desorden (Prigogine, 1996) constituyendo espacios de liminalidad o de transición (Turner, 1969)²⁷ donde la esperanza de justicia ecológica significa avanzar hacia un futuro, que ya se realiza en el presente, reconciliando sabiduría y amor compasivo con otros seres humanos, a través del re-conocimiento en nuestra relación con la geosfera. Un reconocimiento que se basa en la memoria o el recuerdo de nuestros ancestros en su relación con la geosfera, creando comunidades de vida, una identidad común donde el ser humano coevoluciona con la geosfera, preservando los ciclos que permiten estabilidad para la evolución de la biosfera, ciclos que permitan redimir y redimirnos en la hierofanía geosférica. Esta resistencia en esperanza de justicia ecológica incluye preservar las capacidades de comunidades humanas de modo que permitan su desarrollo, lo cual significa, en gran medida, recuperar la memoria geo-histórica, re-visionando futuros posibles, algo que va más allá de la simple idea de redistribución de los georecursos y representación de los derechos de la naturaleza. La memoria actúa así como un recuerdo vivo, una anamnesis, expresada por medio de la Eucaristía en el recuerdo del Cristo sufriente, del Dios amoroso que se manifiesta en la creación, y de la anticipación de la transformación de todas las cosas en Cristo (Edwards, 2006), a través de una Iglesia en comunión con la geosfera.

²⁵ El Buen Vivir es parte de una tradición de miles de años con una forma de entender la vida en el cosmos, con el valor de experiencias y aportes de generaciones y una función de transmisión de valores. Es en el presente desde donde se organiza, construye e interpreta ese pasado, contribuyendo a un sistema simbólico que refuerza la identidad de los pueblos. Vivir Bien en tiempos de crisis de la sociedad capitalista y patriarcal (González Casado, 2021). Con frecuencia se identifica el Vivir Bien con el Vivir Mejor, que significa más consumo, cultura individualista y destrucción del planeta.

²⁶ El término *communitas* va más allá de significar *comunidad*, está asociado al concepto de *liminalidad* (Turner, 1969).

²⁷ Liminalidad se refiere a un espacio intemporal de pasaje entre diferentes cosmovisiones del mundo. En este caso, la transición de cosmovisiones del mundo premodernas a modernas o posmodernas (McIntosh, 2012).

Las experiencias de D. Day en sus casas de hospitalidad durante los años 60 del siglo pasado en EE.UU. (Izuzquiza, 2005), o las comunidades de cristianos que L. Tolstoy puso en práctica a principios del siglo xx en Rusia (Alston, 2010) representan algunos ejemplos inspiradores de comunidades de praxis mesiánica, comunidades de resistencia, que encarnan la esperanza de justicia espacial en los tiempos del Antropoceno. Pero ¿cómo evitar que la comunidad esté por encima del individuo o que el interés del individuo se priorice sobre la comunidad? Más allá de discursos habermasianos, que buscan el consenso y el consentimiento, o debatirse entre modelos de democracia liberal o deliberativa (Jennings, 2016), Weil (1949) propone el trabajo como vínculo de unión entre individuos que forman una comunidad en la que el trabajo manual sea el centro y constituya un valor supremo, viendo de qué modo la identidad de la comunidad se compromete a preservar la dignidad individual de la persona sin eximirla de las obligaciones personales. Esta idea central fue puesta en práctica por el movimiento sindical Solidarność (Tischner, 1989), que buscaba en la reforma del sistema de trabajo la manera de alcanzar una sociedad más solidaria, y que más allá de una lucha de clases crítica a las oligarquías por el abandono del bien común.

Según Taylor (1995), la resistencia ecológica es una expresión evolutiva de autodefensa, una adaptación necesaria para armonizar, de nuevo, las dimensiones humanas y no humanas del mundo. Las comunidades en resistencia espiritual miran con esperanza al futuro, un futuro que es advenimiento y horizonte, no una utopía materialista sino una esperanza escatológica (Moltmann, 2006). Con el tiempo, después de unos años, quienes vengan tras nosotros recordarán estas pequeñas comunidades y familias, que, mientras el mundo enloquecido colapsaba, resistían firmemente y esperaban en la dulzura de sus corazones poder transmitir que vivimos, morimos y renacemos, puesto que morir es quedarse para siempre en nuestra hermosa amada tierra. Solo desde el activismo espiritual podemos resistir y transformar este mundo sufriente, «porque no será posible comprometerse en cosas grandes sólo con doctrinas sin una mística que nos anime, sin unos móviles interiores que impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción personal y comunitaria» (LS 216). En definitiva, una resistencia que surge de una profunda conversión ecológica.

6.4. Una pedagogía de la geoética

Estas comunidades de resistencia, que preservan y practican valores orientados a la esperanza de una justicia ecológica, constituyen ejemplos de un activismo espiritual, que toma la forma de ética de la Tierra, una geoética que tiene un inminente carácter pedagógico (Bellaubí, 2020). Esta ética, que trasciende y salva, a diferencia de la Deep Ecology de A. Naess (2008), la Land Ethic de A. Leopold (1949) o el imperativo de la responsabilidad de H. Jonas (1984), no se fundamenta en principios normativos, no es una ética de consecuencias, o responsabilidades, que obedecen a un determinado paradigma político-filosófico, sino que, si bien es una ética construida desde la praxis política, es, sobre todo, una ética pedagógica. Es una ética que rompe el esquema de causa-efecto, establecido por el hombre, que se autofundamenta como principio de justicia. En su lugar, la geoética se alinea con el esquema de la fe: la gratuidad de la salvación desde nuestra libertad humana (Vicens, 2001). La pedagogía de la geoética constituye en sí una forma de resistencia política y resistencia espiritual. Como señalaba el pedagogo P. Freire (1970), la pedagogía tiene un claro propósito político y social de liberar a los oprimidos (no solo los humanos sino también toda la naturaleza) y constituye una actividad subversiva (Postman, 1993). En este sentido, la geoética presenta un modo de discernimiento que confronta el paradigma de desarrollo existente de Technopoly, un paradigma ideológico profundamente arraigado en un statu quo político y económico, sostenido por el sistema educativo existente (Robinson, 2021).

La pedagogía de la geoética tiene un sentido moral y humanista, según L. Tolstoy (Yegorov, 1999) y puede contribuir al aprendizaje, estableciendo comunidades de praxis, que pueden ser interpretadas como experiencias en un espacio de realidades vividas en resistencia.

La pedagogía de la geoética es también una pedagogía de la esperanza (Freire, 1992), que engloba el acto de enseñar a aprender a pensar como un proceso de autoliberación y toma de conciencia, basado en el concepto de pensamiento crítico, desafiando el modelo educativo existente, que potencia el modelo tecnológico y altamente especializado según el filósofo español J. Ortega y Gasset (Delgado, 2010). Este proceso de autoliberación y concienciación es posible porque la pedagogía crea valor (T. Makiguchi en Kumagai, 2000). En este caso, se trata de un valor geoético que fundamenta el desarrollo de un modelo pedagógico, a partir del concepto de noosfera (Khairullina, 2019; Sikorskaya, 2016), que permite una mejor comprensión de las interacciones entre la geosfera y el ser humano en el proceso de intercambio de materia, energía e información, pero también de experiencias sentidas, que reconocen el valor intrínseco de la geosfera como espacio que sustenta no solo la materia viva, sino la vida en su dimensión social y espiritual. El proceso pedagógico no solo se refiere a la educación formal entre maestro-discípulo, sino también al proceso político de acompañamiento, formación y sensibilización de todos los actores de la sociedad civil y de los sectores públicos y corporativos, buscando establecer procesos de diálogo dialógico intercultural, interreligioso e intercológico (Panikkar, 2000; Küng, 1999; Melloni, 1992) de valores entre identidades, que permitan establecer visiones de futuro en nuestra relación con la geosfera, siguiendo un método anadiadético (Dusell 1996). Una pedagogía que solo puede tomar su curso, si se trabaja lenta y pacientemente desde dentro de las instituciones con la renuncia explícita al poder (Ellul, 1980); una larga marcha a través de las instituciones como postulaba R. Dutschke (1982).

Bibliografía

- ALSTON, C., «Tolstoy's guiding light» [en línea], *History Today*, <<http://www.historytoday.com/charlotte-alston/tolstoys-guiding-light>> [Consulta: 15 diciembre 2020].
- ÁLVAREZ, P. (ed.), «Healing a Broken World», *Promotio Iustitiae*, 106, (2019).
- BALLESTEROS, J., *Ecologismo personalista*, Madrid: Tecnos, 1995.
- BELLAUBÍ, F., «Spiritual Dimensions in Exploring the Human-Geosphere Relationship under a Values-Based Approach in Lake Turgoyak, Southern Urals, Russia», *Sibirica Interdisciplinary Journal of Siberian Studies*, 20 (2021).
- «Shaping the Noosphere: Geoethical values and spiritual resistance in Terres de l'Ebre, Catalonia, Spain.» *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 2(3) (2021).
- BELTRÁN, J., «Jürgen Moltmann: una aproximación a la teología de la cruz», *El Ágora*, 1 (2013), pp. 499-534.
- BERRY, T., *The dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books, 1988.
- 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.

- BOULDING, K. E., «The Economics of the Coming Spaceship Earth», en JARRETT, H. (ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy*, Oxford: Resources for the Future/Johns Hopkins University Press, 1966, pp. 3-14.
- CABALLERO, R., «Entre el espejo y el enigma: imagen, signo y símbolo en la iconología de Juan Damasceno», *Vetera Christianorum*, 45 (2008), pp. 63-88.
- CÁMARA, H., *Spiral of Violence*, Londres: Continuum International Publishing Group, 1971.
- CAMPS, V., *Breve historia de la ética*, Barcelona: RBA Libros, 2013.
- CASADESÚS, R., «God's Vulnerability and the Costs of Evolution. A Tribute to Denis Edwards» *Theology and Science* (Está aceptado, pendiente de publicar).
- CASADESÚS, R., «L'évolution comme métaphysique de l'union chez Teilhard de Chardin», *Revue des Questions Scientifiques*, 185(4) (2014), pp. 373-398.
- «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., «La mitología de la Modernidad: un diagnóstico teológico», en UBIETA, C. (ed.), *La Modernidad cuestionada*. Bilbao Publicaciones Universidad de Deusto, 2010, pp. 13-30.
- «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 septiembre 2021]
- «The Church in the streets: Eucharist and Politics», *Modern Theology*, 30(2) (2014), pp. 384-402.
- CHRYSSAVGIS, J.; FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press, 2013.
- COLLELL, D., *Ecologisme religiós i espiritual. Els fonaments ecologistes de l'Aliança de Religions i Conservació*. Tesina de llicenciatura. Institut de Ciències Religioses de Lleida, Curs 2014/2015.
- 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., «Praxeología y persona», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 23 (2006), pp.403-438.
- CORTÁZAR, J., *Rayuela*, Londres: Pantheon Books, 1963.
- COSTADOAT, J., «Los 'signos de los tiempos' en la Teología de la liberación», *Teología y Vida*, 48 (2007), pp.399-412.
- UNAMUNO, M. DE, *En torno al casticismo*, Madrid: Espasa Calpe, 2014.
- DELGADO, J. C., «El problema de la especialización en José Ortega y Gasset: Misión de la Universidad y la rebelión de las masas», *Anuario del XLVII Congreso de Filosofía Joven: Filosofía y crisis a comienzos del siglo XXI*, 2010, pp.2-12.
- 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).
- 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., 1996. *Iconostasis*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1996.
- FOUCAULT, M., «Des espace autres», *Architecture/Mouvement/Continuité*, 5 (1984). [En línea] pp. 46-49 <<https://foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heterotopia.en/>> [Consulta: 21 octubre 2020].
- FREIRE, P., *Pedagogy of the oppressed*, Londres: The Continuum International Publishing Group, 1970.
- *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, Madrid: Siglo XXI, 1992.
- DONCEL, M. G., «The kenosis of the creator and of the created co-creator», *Zygon*, 39 (2004), pp.791-800.
- GERTEN, D.; SCHÖNFELD, M.; SCHAUBERGER, B., «On deeper human dimensions in Earth system analysis and modelling», *Earth Syst Dynam*, 9 (2018), pp. 849-863.
- GLENNA, L., «Value-Laden Technocratic Management and Environmental Conflicts: The Case of the Nueva York City Watershed Controversy», *Science, Technology & Human Values*, 35 (2010).
- GONZÁLEZ, A., «Reinado de Dios y signos de los tiempos», *Senderos*, 82 (2005), pp. 435-458.
- *Reinado de Dios e imperio: Ensayo de teología social*, Ciudad de México: Panorama, 2003.
- «Identidad y alteridad», en GARCÍA MAESTRO, J. P. (ed.), *Trinidad, tolerancia e inclusión*, 282 (2020), pp. 105-138.
- «Oikos Kai Physis: Hacia un nuevo paradigma ecológico», *Periferia. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, 8 (2021), pp. 17-32.
- *Teología de la praxis evangélica*, Santander: Sal Terrae, 1999.
- GONZÁLEZ CASADO, A. «Vivir Bien en tiempos de crisis de la sociedad capitalista y patriarcal» *Periferia: Cristianismo, Postmodernidad y Globalización*, 7 (2021), pp. 239-250. [En línea] <<https://www.revistaperiferia.org/uploads/2/5/0/8/25082791/periferia-2021.pdf>> [Consulta: 7 junio 2021].
- GOODWIN, N. R., «Equity», International Society for Ecological Economics. Internet Encyclopaedia of Ecological Economics. [En línea] <<http://www.isecoeco.org/pdf/equity.pdf>> [Consulta: 3 febrero 2020].

- GUDYNAS, E.; ACOSTA, A., La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (53), (2011) pp. 71-83. [En línea] <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220007>> [Consulta: 12 febrero 2021].
- GUNZEL, S., «What Do They Represent? Computer Games as Spatial Concepts», *Ludotopia: Spaces, Places and Territories in Computer Games*, Bielefeld: Transcript Verlag, 2019.
- IZUZQUIZA, D., «Revolución desde abajo, descenso revolucionario. La política espiritual de Dorothy Day». *Cristianisme i Justícia*, 136 (2005), pp. 5-32.
- JAMES, S., «Natural meanings and cultural values» [en línea], *Environmental Ethics*, 41 (2019), pp. 3-16 [En línea] <<https://doi.org/10.5840/enviroethics20194112>> [Consulta: 15 agosto 2020].
- JAVED, N., «Sufi Path: Possibilities of Transcending Limited and Limiting Identity» en L. WILLIAMS, R. ROBERTS (ed.), *Radical Human Ecology Intercultural and Indigenous Approaches*, 2011, pp. 161-178.
- JESUIT SOCIAL SERVICES, «Ecological justice Expanding the Conversation». [En línea] <<https://jss.org.au/ecologicaljusticeexpandingtheconversation>> [Consulta: 7 noviembre 2018].
- JONAS, H., *The imperative of responsibility. In search of an ethics for the technological age*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- JUNG, C.G., *Man and his Symbols*. Nueva York: Doubleday, 1964.
- KELLY, P., *A Remembrance*, Berlín: The Heinrich Böll Foundation, 2008.
- KING JR., M.L., *Where Do We Go From Here? Chaos or Community*, Boston: Beacon Press, 1986.
- 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.
- KOUTLOUMOUSIANOS, C., «Natural and Supernatural Revelation in Early Irish and Greek Monastic Thought: A Comparative Approach» en CHRYSSAVGIS, J. y FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press (2013), pp. 337-347
- KOVEL, J., *The enemy of nature. The end of capitalism or the end of the world?*, Londres: Zed Books, 2007.
- KUMAGAI, K., «Value-creating pedagogy and Japanese education in the modern era», en *Ideas and influence of Tsunesaburo Makiguchi: Special issue of the Journal of Oriental Studies*, 10 (2000), pp. 29-45.
- LAKHANI, V.; SMALEN, E. DE, (ed.) «Sites of Remembering: Landscapes, Lessons, Policies», *RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society*, 3 (2018) [En línea] <doi.org/10.5282/rcc/8480>.
- LATOUCHE, S.; HARPAGÈS, D., *La Hora del Decrecimiento*, Barcelona: Octaedro, 2011.
- LEFEBVRE, H., *The production of space*, Hoboken: Blackwell, 1991.
- LEOPOLD, A., *A Sand County Almanac*, Oxford: Oxford University Press, 1949.
- 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.
- MAKIGUCHI T., *Value-creating education* [En línea] <<https://www.tmakiguchi.org/>> [Consulta: 16 febrero 2021].
- MALLARACH, J. M., *Introducción a la contemplación de la Naturaleza*, en MALLARACH, J. M. CALVO, B., PRADA, C. DE LA, CHUVIECO, E., (ed.) *Contemplación de la Naturaleza y Ética Ambiental*, Alcalá de Henares: Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno, 2019.
- MARGENOT, M. R., «Intrahistoria en Unamuno e intratiempo en Machado» [en línea], *Speculum: Journal of Literary Studies* 42 (2009). [En línea] <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero42/intrahis.html>> [Consulta: 15 julio 2020].
- 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.
- McINTOSH, A., *Soil and Soul*, Londres: Aurum Press, 2001.
- McINTOSH, A., CARMICHAEL M., *Spiritual Activism: Leadership as service*, Cambridge: Green Books, 2016.
- McINTOSH, A., «The Challenge of Radical Human Ecology to the Academy», en WILLIAMS, L., ROBERTS, R., (ed.) *Radical Human Ecology Intercultural and Indigenous Approaches*, Londres: Routledge, 2012, pp. 31-55.
- McINTOSH, A., *Some contributions of liberation theology to community empowerment in Scottish Land Reform 1991-2003*. Tesis doctoral. Ulster: University of Ulster, 2008.
- MELLONI, J., *Hacia un tiempo de síntesis*, Barcelona: Fragmentos, 2011.
- MILBANK, J., PICKSTOCK, C., WARD, G. *Radical Orthodoxy. A new Theology*, London: Routledge, 1999
- MOLTMANN, J., *Teología de la Esperanza*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- MOLTMANN, J., *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, Nueva York: Harper and Row, 1985.
- NAESS, A., *Ecology of wisdom*, Londres: Penguin, 2014.
- NASR, S. H., *Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*. Chicago: ABC International Group, 1997.
- NORGAARD, R. «Una sociología del medio ambiente coevolucionista», en REDCLIFF, M. y WOODGATE, G. (ed.), *Sociología del medio ambiente. Una perspectiva internacional*, Madrid: McGraw Hill, 2002, p. 171.
- NORTHCOTT, M., *A Political Theology of Climate Change*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2013.
- NYAMITI, C., *Christ as Our Ancestor: Christology from an African Perspective*. Gweru, Zimbabwe: Mambo Press.1984

- OLESKA, F., «The Face of God Film: The Orthodox Church on Climate Change», *Orthodox Fellowship of the Transfiguration* (2019) [En línea] <<http://faceofgodfilm.com/>> [Consulta: 11 enero 2021].
- PANIKKAR, R., *The interreligious dialogue*, Nueva York: Paulist Press, 2000.
- PAPA FRANCISCO, *Laudato Si: Sobre el cuidado de la Casa Común. Carta Encíclica*, Ciudad del Vaticano, 2015.
- PEPPOLONI, S.; DI CAPUA, G., «Geoethics as global ethics to face grand challenges for humanity», en DI CAPUA, G. et al. (ed), *Geoethics: Status and Future Perspectives*, 508 (2018).
- 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.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Londres: Harvard University Press, 1971.
- RICOEUR, P., «Le symbole donne à penser», *Esprit*, 27 (1959).
- RUEDA, R. «Simone Weil: La Mística del Vacío». *A Parte Rei*, 53 (2007).
- RODRÍGUEZ, M. L., *Geopolítica austral espacios, territorios y poder: Algunas categorías del análisis geopolítico*, Punta Arenas: Geopolítica Teórica, 2006.
- ROSSI, V., «Sacred Cosmology in the Christian Tradition», *The Ecologist*, 30 (2000), pp. 35-39.
- ROSSI, V., «The Transfiguration of Creation», *The Orthodox Fellowship of the Transfiguration* (2016) [En línea] <<http://www.orth-transfiguration.org/resources/library/books-articles/>> [Consulta: 1 abril 2021]
- ROBINSON, K., *How do schools kill creativity*. [En línea] <<http://sirkenrobinson.com/watch/>> [Consulta: 25 abril 2021]
- RUTHERFORD, S., «Environmentalism and green governmentality», en RICHARDSON, D. et al. (ed.), *The international encyclopaedia of Geography*, Hoboken: John Wiley & Sons, 2017, pp. 1-5.
- SCHLOSBERG, D., «Three Dimensions of Environmental and Ecological Justice», *The Nation-state and the Ecological Crisis: Sovereignty, Economy and Ecology Workshop*, 2001.
- RAFTERY, J.M., «For an eschatological ecology». *Perspectives on Society, Technology and Environment*, 5 (1976), pp. 15-21.
- SEN, A., *Development as Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- SERAFIN, R., «Vernadsky's Biosphere, Teilhard's Noosphere, and Lovelock's Gaia: Perspectives on human intervention in global biogeochemical cycles», IIASA Working Paper, 87 (1987).
- SHANO, P., «Mysticism and Ecology: Ignatian Contemplation and Participation», *The Way*, 102 (2001), pp. 37-46.
- SHELDRAKE, R., *The Science Delusion: Feeling the Spirit of Enquiry*, Londres: Coronet, 2012.
- SHERRARD, P. «Human Image, World Image: The Renewal of Sacred Cosmology» en CHRYSSAVGIS, J. y FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press, 2013, pp. 210-225
- SIKORSKAYA, G. P.; AKIMOVA, O. B.; DOROZHKIN, E. M.; YAKHNEVA, I. V., «Noospheric Pedagogy: The Expansion of the Humanitarian Space of Vocational and Pedagogical Education», *International Journal of Environmental & Science Education*, 11 (2016), pp. 6963-6975.
- SOELLE, D., *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, Minneapolis: Fortress Press, 2001
- SOJA, E. W., *Seeking spatial justice*, Minnesota: University of Minnesota Press, 2010.
- TÁBARA, J.D.; ILHAN, A., «Culture as trigger for sustainability transition in the water domain: the case of the Spanish water policy and the Ebro river basin». *Regional Environmental Change*, 8(2) (2008), pp. 59-71.
- TAN, H.; WILSON, A.; OLVER, I., «Ricoeur's Theory of Interpretation: An Instrument for Data Interpretation in Hermeneutic Phenomenology», *International Journal of Qualitative Methods*, 8 (2009), pp. 1-15.
- TATAY, J., *Believing in sustainability. Religions Facing the Environmental Challenge*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2019.
- 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 solidarnosci*, 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.
- TORRETTA, G., «Thomas' Green Thumb: Ecotheology Beyond Revolution and Reform», *Angelicum*, 92 (2015), pp. 213-232.
- TURNER, V., *The ritual process: Structure and anti-structure*. Nueva York: Aldine de Gruyter, 1995.
- VELASCO, J. M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta, 2007.
- 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*, 25 (1938), pp. 1-2.
- VICENS, J. A., «Una ética de inspiración zubiriana», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 218 (2001), pp. 275-280.
- WAHL, D. C., «Spirituality, soul and solitude in nature» [En línea] <<https://medium.com/age-of-awareness/spirituality-soul-and-solitude-in-nature-9c0c4f87d5f>> [Consulta: 1 febrero 2021]

WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta, 1994.

-- *The Need for Roots. Prelude to a Declaration of Duties towards Mankind*, Londres: Routledge, 2002.

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 (2012).

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

YANNARAS, C. «Existential versus Regulative Approaches: The Environmental Issue as an Existential and Not a Canonical Problem», en CHRYSSAVGIS, J. FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press (2013), pp. 186-192.

YEGOROV, S. F., «Leo Tolstoy (1828-1910)», *Prospects: The Quarterly Review of Comparative Education*, 24 (1999), pp. 647-660.

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

DÉU I EL NO-RES. L'APROXIMACIÓ AL BUDISME DE HEINRICH DUMOULIN

Raquel Bouso

Universitat Pompeu Fabra

raquel.bouso@upf.edu

Marcello Ghilardi

Università di Padova

marcello.ghilardi@unipd.it

RESUM: Aquest article examina el paper en la recepció del budisme zen a Occident dut a terme pel pare jesuïta alemany Heinrich Dumoulin (1905-1995). Gràcies als seus coneixements històrics i filològics excepcionals, els escrits de Dumoulin ofereixen una reconstrucció detallada de les arrels històriques i el desenvolupament del zen a la Xina, Corea i el Japó, com també la traducció i interpretació d'alguns textos clau del budisme japonès. Dumoulin també es va interessar per la poesia japonesa i la tradició xintoïsta, com mostren els seus estudis de l'obra de Kamo no Mabuchi (1697-1769). Amb tot, és en el diàleg que estableix, des d'unes conviccions catòliques profundes, amb filòsofs i mestres espirituals japonesos coetanis on podem valor millor la significació de la seva aproximació al budisme per a la configuració de la filosofia i la teologia actuals. En aquest sentit, ocupen un lloc destacat les seves reflexions a l'entorn de la comprensió cristiana tradicional de la realitat última com a ésser personal davant el no-res absolut.

PARAULES CLAU: Budisme, zen, cristianisme, no-res, Déu

ABSTRACT: This article examines the role in the reception of Zen Buddhism in the West played by the German Jesuit Father Heinrich Dumoulin (1905-1995). Thanks to his exceptional historical and philological knowledge, his writings offer a reconstruction of the historical roots and development of Zen in China, Korea and Japan, as well as the translation and interpretation of some key texts of Japanese Buddhism. Dumoulin also became interested in Japanese poetry and the Shinto tradition, as shown by his studies of Kamo no Mabuchi (1697-1769). However, it is in the dialogue that he establishes, from deep Catholic convictions, with contemporary Japanese philosophers and spiritual masters that we can best assess the significance of his encounter with Buddhism for the configuration of current philosophy and theology. In this sense, the traditional Christian understanding of ultimate reality as a personal being in the face of the Buddhist absolute nothingness occupies a prominent place in Dumoulin's reflections.

KEYWORDS: Buddhism, Zen, Christianity, Nothingness, God

1. Introducció: Dumoulin i la recepció del zen a Occident

La recepció del budisme zen a Occident encara sembla un fenomen recent mentre que, en realitat, fa més d'un segle que Suzuki Daisetsu (1870-1966),¹ segurament el seu divulgador més cèlebre, va arribar a Chicago per participar en el primer Parlament Mundial de les Religions. El Parlament es va celebrar el 1893 en el marc de l'Exposició de Columbia en què prenia part Japó, país que tot just pocs lustres abans havia obert les fronteres al comerç internacional.² Un testimoni de l'època ens permet fer-nos una idea de l'impacte que va causar el desplegament artístic i arquitectònic de la delegació japonesa:

En el dia no gaire llunyà en què rebrem a les nostres exposicions internacionals convidats i contribucions dels habitants de Mart (malgrat la seva manca d'atmosfera, segons el darrer dictamen dels astrònoms), probablement no diferiran tant de les nostres com les de l'Imperi del Japó en el programa actual de Chicago.³

En el seu escrit, aquest testimoni parla també d'un nou ordre de coses i d'un nou món. De fet, el jove Suzuki acompanyava com intèrpret el mestre zen Soën Shaku (1858-1919), qui va ser el primer monjo budista japonès que bona part del públic va poder veure i escoltar en persona.⁴ Tot i que ja es tenien algunes notícies sobre el zen i altres mestres japonesos van viatjar per Europa i Amèrica, es pot dir que des de la publicació d'*Essays in Zen Buddhism* el 1927, el zen es va donar a conèixer al gran públic occidental a través dels escrits i les conferències de Suzuki.

Amb tot, en aquest article no ens proposem d'examinar el llegat de Suzuki sinó el d'una figura menys coneguda fora dels cercles acadèmics especialitzats i que va realitzar un recorregut invers, des de la seva Wevelinghoven natal, a Grevenbroich, en l'estat de Renània del Nord-Westfàlia, fins al Japó. El teòleg jesuïta Heinrich Dumoulin (1905-1995) va dedicar bona part de la seva carrera acadèmica a estudiar el budisme. La seva monumental història del budisme zen⁵ ha servit a diverses generacions d'estudiosos occidentals com a obra de referència per accedir a aquesta tradició i també ha dut nombrosos teòlegs cristians a interrogar-se sobre les bases especulatives de la seva fe en un context de pluralisme religiós. A continuació presentarem la figura i l'obra del pare Dumoulin amb el propòsit de comprendre l'abast del seu encontre amb el budisme, i ens fixarem, en particular, en la seva contribució a la recepció de la filosofia japonesa en el marc del diàleg interreligiós.

¹ Seguim la convenció japonesa per als noms japonesos d'indicar el cognom seguit del nom.

² Durant el període Edo o Tokugawa (1601-1868), el govern va expulsar els estrangers i va tancar les fronteres (el que es coneix com a *sakoku*), que es van reobrir uns dos segles després, com una cessió davant l'amenaça del govern dels Estats Units, que el 1853 hi va enviar unes naus de guerra. El 1868 s'instaurà un nou govern i es restituí el poder a l'emperador, fet que donà inici al nou període Meiji (1868-1912), marcat per una nova Constitució i la signatura de tractats comercials amb les principals potències mundials, i la consegüent modernització i occidentalització del país.

³ WILLIAM WALTON, *Art and Architecture*. Philadelphia: G. Barrie, 1893, p. 87 [Consultat a Paul V. Galvin Library Digital History Collection, Illinois Institute of Technology, <http://columbus.iit.edu>]. La traducció al català d'aquesta cita i de totes les reproduïdes en aquest article, llevat que s'indiqui el contrari, són dels autors.

⁴ Sobre l'exposició en relació amb la promoció del budisme japonès i l'agenda política del govern Meiji, vegeu: JUDITH SNODGRASS, *Presenting Japanese Buddhism to the West. Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003.

⁵ Tot i que com ha quedat en certa mesura eclipsada pels estudis posteriors (segons comenta JOHN C. MARALDO, *The Saga of Zen History and the Power of Legend*, Nagoya: Chisokudo, 2021, p. 6), va ser segurament un dels primers intents d'oferir una visió comprensiva i rigorosa, amb la documentació disponible, de la història del zen, i malgrat que algunes parts actualment es podrien completar o revisar, encara resulta útil.

2. La missió al Japó

Pel que sabem del jove Dumoulin,⁶ va formar part del Moviment de Renovació Juvenil Catòlica fundada en els escrits del teòleg Romano Guardini (1885-1968). Amb dinou anys, va ingressar en el noviciat amb els jesuïtes, l'orde religiós de l'Església catòlica reconegut pel papa Pau III el 1540 i creat com Societat de Jesús per Ignasi de Loiola. El 1933 fou ordenat sacerdot i dos anys després va ser enviat al Japó.

Convé recordar que la presència dels jesuïtes al Japó es remunta a l'anomenat «segle cristià», que comença el 1549 amb l'arribada de Francesc Xavier –deixeble i amic d'Ignasi de Loiola i primer jesuïta en predicar el cristianisme fora d'Europa–, i va durar fins al tancament de l'arxipèlag el 1693.⁷ Els jesuïtes van ser l'únic orde missioner cristià al Japó fins a l'arribada de franciscans, dominics i agustins entre el 1590 i 1600.⁸ El 1614, bona part dels missioners abandonaren el país seguint l'ordre del govern japonès, el qual va iniciar una persecució sistemàtica dels cristians. Aquesta persecució va reduir dràsticament el nombre de cristians al Japó, tot i que no se sap amb certesa el nombre de cristians que van ser executats o van apostatar. Entre els catòlics japonesos es calcula que uns vint mil van sobreviure a la persecució i formen la base de l'Església catòlica moderna del país nipó.⁹

Arran de la reobertura forçosa de les fronteres i la llibertat religiosa garantida el 1873 amb la nova Constitució Meiji, els missioners van tornar al Japó¹⁰ i, a partir de la dècada del 1890, es va restablir el diàleg entre cristians i budistes.¹¹ A mitjan segle XIX, encara presents en la memòria col·lectiva els esdeveniments del passat, com explica Notto R. Thelle, el budisme no era percebut com una amenaça pels missioners i observadors cristians, que pràcticament el van ignorar, mentre que als budistes els preocupaven els cristians, els temien i en desconfiaven. La tensió es va anar rebaixant i ja en la dècada del 1880 la relació entrà en una nova fase marcada pel reconeixement mutu, coincidint amb un clima favorable a Occident entre els japonesos.

En canvi, la dècada següent es caracteritzaria per sentiments nacionalistes i anticristians, sovint per part de budistes, com a part de la reacció hostil a l'accelerada occidentalització que patia el país. Precisament en aquest període convuls es va preparar una primera trobada pacífica entre budistes i cristians, el Congrés de religiosos, celebrat el 1896, amb una participació majoritària de budistes i cristians.¹² Diversos factors havien preparat el terreny per a la celebració

⁶ Prenem la majoria de dades biogràfiques de la Introducció de James W. Heisig al volum publicat en homenatge a Dumoulin en la revista *Japanese Journal of Religious Studies*: «Editor's Introduction», 12/ 2-3 (1985), pp. 109-117; i també l'article de Jan Van Bragt, «In Memoriam», *Japanese Journal of Religious Studies*, 22/3-4 (1995), pp. 459-461.

⁷ Sobre aquest període, cf. C. R. BOXER, *The Christian Century in Japan, 1594-1650*, Berkeley: University of California Press, 1951; GEORGE ELISON, *Deus Destroyed*, Harvard University Press, 1988; MICHAEL COOPER, *They Came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, Ann Arbor: University of Michigan, 1995.

⁸ Sobre els jesuïtes al Japó durant el segle XVI, i en particular sobre Alessandro Valignano, el pioner de la inculturació i coordinador de les missions catòliques a l'Àsia, vegeu JOSEPH FRANCIS MORAN, *The Japanese and the Jesuits*, Nova York: Routledge, 1992, i també la biografia de VITTORIO VOLPI, *Il Visitatore. Alessandro Valignano, un grande maestro italiano in Asia*, Milà: Spirali, 2011.

⁹ KEVIN M. DOAK, «Introduction: Catholicism, Modernity, and Japanese Culture», a KEVIN M. DOAK (ed), *Xavier's Legacies. Catholicism in Modern Japanese Culture*. Vancouver: UBC Press, 2011, p. 2.

¹⁰ Sobre els intents anteriors de tornar al Japó per part dels missioners catòlics, vegeu DOAK, *Ibid.*, pp. 5-7.

¹¹ NOTTO R. THELLE, «Christianity Encounters Buddhism in Japan. A Historical Perspective», a *Japan and Christianity. Impacts and Responses* (ed. John Breen i Mark Williams). Nova York: Palgrave Macmillan, 1996, p. 95.

¹² NOTTO R. THELLE, *Ibid.*, p. 101.

d'aquesta trobada. Del costat cristià, s'intentava respondre a les crítiques sobre que la fe cristiana era incompatible amb el patriotisme, i s'apostava per la presència de les tradicions japoneses en la vida eclesial i la teologia, fet que coincidia amb l'interès de l'anomenada teologia liberal occidental per les tradicions indígenes, incloent-hi el budisme. Del costat budista, van sorgir moviments reformistes partidaris d'un «nou budisme» menys formalista i jeràrquic que l'anterior. Altres factors haurien estat la creació d'una càtedra de Religió comparada a l'Aleshores Universitat Imperial de Tòquio el 1889 a més de la participació de la legació formada per budistes japonesos en el Parlament Mundial de les Religions abans esmentat.

Es van succeir altres iniciatives de contacte i cooperació, i el 1904 es va celebrar un altre congrés amb motiu de la guerra russo-japonesa, on els cristians japonesos van tenir ocasió de mostrar la seva lleialtat al país. La qüestió de la lleialtat va ser cabdal les primeres dècades del segle xx atès que estarien dominades per un nacionalisme exacerbant i un adoctrinament ideològic basat en un xintoisme d'estat que guiaria les polítiques imperialistes que van culminar en la Segona Guerra Mundial. Per tant, quan Dumoulin va arribar al Japó el 1935, hi va trobar una certa predisposició a l'entesa entre budistes i cristians, i al mateix temps un clima de militarisme creixent generat per les aspiracions expansionistes de l'Imperi japonès.

La correspondència que va mantenir amb un amic que li preguntava per la vida missionera ens apropa a com entenia Dumoulin la seva vocació. D'una banda, remet la vocació a la missió apostòlica paulina i recorda l'estada de Francesc Xavier a l'Àsia. Reconeix que la missió implica una vida de renúncia i d'estudi, i el mou la voluntat de difondre el cristianisme. D'altra banda, es refereix al suïcidi d'un jove universitari japonès de qui comenta que havia perdut la fe en els déus dels seus pares i que el «paganisme modern europeu l'havia conduït als darrers estadis de desesperació»,¹³ una situació que afectaria milions de vides humanes també a Alemanya, i es pregunta per què, doncs, caldria anar a l'Àfrica o l'Àsia oriental. Ell mateix respon que en l'Europa cristiana es poden trobar a l'abast de tothom l'Església, els sacraments i mitjans de salvació, mentre que en d'altres indrets del món això resulta extremadament difícil, de manera que el deure de la missió seria el d'oferir la salvació, que entén com la veritable fe catòlica, a tota creatura.

Ara bé, aquesta crida apostòlica a anar arreu del món i ensenyar a totes les nacions, segons precisa Dumoulin, per a ell significa a més un deute que Europa ha contret amb els països colonitzats, com ho mostren les seves paraules: «l'Europa cristiana a través dels seus missioners ha de saldar un deute que pesa fortament sobre la seva consciència», i afegeix:

Només cal pensar en els negres a qui els traficants blancs han esclavitzat per milers; els indis, que han mort en una cruel guerra civil a causa de la presència d'europaus que dividia la lleialtat dels nadius; el poble d'Àsia, que durant centenars d'anys ha estat sacrificat a una política explotadora sense escrúpols. Encara majors han estat els mals espirituals. Els europeus van inundar aquestes nacions amb la brutícia d'una cultura corrupta, van introduir els espantosos dons dels sistemes econòmics moderns, el capitalisme i el socialisme, i els van ensenyar una filosofia neopagana perjudicial. No obstant això, pensa, quines eren les obligacions d'Europa que era cristiana? No ha arribat l'hora de reparar els pecats dels nostres pares i germans? No es tracta senzillament de sacrificar-ho tot i dedicar totes les nostres forces a les missions?¹⁴

¹³ HEINRICH DUMOULIN, «The Torch of the Faith. The Letters of a Jesuit Missionary». Trad. J. P. Gleeson, SJ. *The Australian Catholic Truth Society Record*, 268 (1942), pp. 19-20.

¹⁴ DUMOULIN, *Ibid.*, pp. 23-24.

2.1. Estudi i diàleg

Durant la seva estada al Japó, amb el permís del seu director, el pare Hugo Lasalle,¹⁵ Dumoulin opta per ampliar la seva formació amb l'estudi de les religions asiàtiques, i esdevé així el primer jesuïta i el primer estranger en el Departament d'Estudis Religiosos a la Universitat Imperial de Tòquio. Abans d'arribar al Japó, després del noviciat, havia estudiat a França i als Països Baixos en institucions jesuïtes vinculades a la Universitat Gregoriana de Roma, i el 1929 s'havia doctorat. També havia estudiat llengua japonesa a la Universitat de Berlín, poc després de ser ordenat sacerdot havia obtingut la llicenciatura en Teologia i va aprendre anglès durant una estada al Regne Unit. Al Japó es va doctorar amb una tesi sobre Kamo no Mabuchi (1697-1769), autor vinculat al moviment dels Estudis Nacionals i la renovació del xintoisme del període Edo (1603-1867). Una part significativa d'aquesta recerca va aparèixer publicada en la revista *Monumenta Nipponica* de la Universitat de Sofia a Tòquio,¹⁶ on va ser professor de filosofia occidental des del 1942 fins al 1944, any en què es van haver de suspendre les classes a causa de la guerra, i on va reprendre la docència el 1951 per ensenyar budisme i religions asiàtiques. Tot i que sempre es va mantenir vinculat a la Universitat de Sofia, durant un any, de 1975 a 1976, va acceptar el càrrec de primer director de l'Institut Nanzan per a l'estudi de la Religió i la Cultura de la Universitat de Nanzan, a Nagoya. Jan Van Bragt, qui el va succeir aviat en el càrrec per la precària salut del seu predecessor, en un escrit en memòria del pare Dumoulin recordava l'erudició i la generositat que el caracteritzaven, i també el paper inspirador que va jugar en la creació de l'Institut Nanzan amb aquestes paraules: «pioner del diàleg ens animarà per sempre a mantenir-nos fidels al seu esperit d'obertura total del cor i de la ment al budisme i a altres religions japoneses, en una fidelitat ferma però flexible a la tradició cristiana».¹⁷

Certament, l'interès de Dumoulin per les religions japoneses es va anar desplaçant del xintoisme al budisme. Aquest darrer, amb el temps, va centrar la seva activitat intel·lectual, la qual fou molt prolífica i inclou traduccions (d'escrits de l'esmentat Kamo no Mabuchi i clàssics zen com *Mumonkan*¹⁸), articles, monografies, contribucions a obres col·lectives, diccionaris i enciclopèdies, a més de ressenyes.¹⁹ Va dur a terme també una valuosa feina d'editor. El 1949 fundà la revista *Seiki*, que fins el 1970 va publicar mensualment articles sobre pensament cristià en llengua japonesa, i, més endavant, va impulsar la sèrie de volums «Religious Encounter: East and West» que s'inaugurà amb un volum escrit per ell mateix, *El cristianisme troba el budisme*.²⁰

¹⁵ Posteriorment conegut com Hugo Mabiki Enomiya-Lasalle (1898-1990), pare jesuïta i mestre zen, d'origen alemany, va introduir la pràctica del zen entre cristians a Europa. Vegeu: URSULA BAATZ, *Hugo M. Enomiya-Lasalle. Una vida entre mundos. Biografia*. Trad. Ana María Schluter. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

¹⁶ HEINRICH DUMOULIN, *Kamo Mabuchi. Eine Beitrag zur japanischen Religions und Geistesgeschichte*. Tòquio: Universitat de Sofia, 1943. Els orígens de la Universitat de Sofia es remunten al 1908, quan tres sacerdots jesuïtes van arribar al Japó en resposta a una petició del pontífex romà en aquell moment, el papa Pius X. Cinc anys després, el 1913, van obrir la primera universitat catòlica al Japó a Kioi, Tòquio, on encara està ubicada Sofia. Sobre la revista *Monumenta Nipponica*, cf. MICHAEL COOPER, «Sixty Monumental Years», *Monumenta Nipponica*, 53/1 (1998), pp. 1-11.

¹⁷ JAN VAN BRAGT, *Ibid.*, p. 460.

¹⁸ *Wu-men-kuan. Der Pass ohne Tor*. Traducció i comentaris de Heinrich Dumoulin, Tòquio: Universitat de Sofia, 1953. Es tracta d'una recopilació de *kōan*, preguntes i respostes intercanviades entre mestres i deixebles zen, compilades a la Xina en el segle XIII i el títol de la qual es podria traduir com *La barrera sense porta* (*Wumenguan* en xinès, *Mumonkan* en japonès).

¹⁹ Vegeu la bibliografia seleccionada fins l'any 1985 preparada per Watanabe Manabu a *Japanese Journal of Religious Studies*, 12/2-3, pp. 263-271.

²⁰ HEINRICH DUMOULIN, *Christianity meets Buddhism*. Trad. John C. Maraldo. La Salle, Ill.: Open Court Pub., 1990.

Tanmateix, la seva tasca no es va limitar a l'estudi sinó que el va compaginar amb la direcció espiritual i la promoció del diàleg interreligiós. Va ser director del noviciat de Nagatsuna en substitució del pare Pedro Arrupe (1907-1991),²¹ durant tres anys fou conseller espiritual en el Seminari Catòlic de Tòquio, des del 1964 fins al 1972 va ser conseller en la Secretaria per a no cristians a Roma, fou nomenat secretari de la Conferència japonesa de bisbes en el Comitè per al Diàleg Interreligiós, i des del 1967 va ser membre del Col·loqui anual entre budistes zen i acadèmics cristians.

Cal valorar també un altre element que configura la mirada cosmopolita de Dumoulin. Els seus viatges li van permetre aprofundir en els coneixements sobre Àsia; primer, per estudiar la meditació budista i els corrents contemporanis del budisme a l'Índia i Ceilan amb una beca de la Societat Alemanya de Recerca, i, posteriorment, per Pakistan, Afganistan, Corea, Taiwan i Indonèsia. En els seus darrers anys, va participar en nombrosos congressos i va pronunciar conferències arreu d'Europa, els Estats Units i Àsia, a més d'impartir docència a les universitats de Munich i Innsbruck i en l'escola de teologia Sankt Georgen de Frankfurt. En reconeixement a la seva trajectòria, la Universitat de Würzburg li va concedir un doctorat *honoris causa* el 1970.

3. Entre el budisme i el cristianisme

El llegat de Heinrich Dumoulin és ben visible en l'obra acadèmica publicada, en l'empremta que va deixar el model basat en la recerca i el diàleg en l'Institut de Religions Orientals, el centre que va fundar a la Universitat de Sofia a instàncies del Vaticà, o en l'Institut Nanzan, així com en la seva contribució a la redacció de la part dedicada al budisme en la Declaració conciliar *Nostra Aetate* del Concili Vaticà Segon.²² Ens centrarem a continuació en l'examen de la seva figura com a pont hermenèutic per a l'entesa entre cultures, ja que mentre aprofundia en els coneixements sobre el budisme i les religions japoneses i així les apropava als lectors occidentals, alhora va proporcionar eines per abordar el problema de la inculturació entre els cristians japonesos (actualment al voltant d'un 1,5 % de la població²³) que trobaven dificultats per assimilar el cristianisme únicament en els termes de la cultura europea.

3.1. Empatia i erudició

La qüestió de la inculturació no afecta només el cristianisme al Japó. De fet, quan Dumoulin escriu sobre la recepció del budisme a Occident, en particular del zen entre cristians, planteja el problema de la identitat religiosa i s'interroga sobre com afecten les diferents transformacions,

adaptacions i modernització del zen el seu nucli essencial.²⁴ Amb tot, per introduir la situació del cristianisme en el Japó, podem considerar el cas del pare jesuïta Inoue Yōji (1927-2014). Amb el desig d'aprofundir en l'espiritualitat de Thérèse de Lisieux, Inoue viatja a França on troba serioses dificultats en l'intel·lectualisme tomista i l'individualisme europeus.²⁵ En saber que Henri De Lubac (1896-1991) havia escrit un llibre sobre la devoció al Buda Amida, se'n sorprèn enormement, ja que abans de conèixer el pare jesuïta francès no havia sentit cap interès per la cultura japonesa. Inoue havia estudiat teologia a la Universitat de Sofia on aleshores no era obligatori cursar cap assignatura sobre pensament o cultura japoneses. A *Catholicisme* (1938), De Lubac sostenia que per difondre l'evangeli no calia hel·lenitzar i llatinitzar totes les cultures, sinó que el catolicisme havia de ser una unitat en la diversitat atès que cada nació té una cultura pròpia. Aquest argument convenç Inoue que el fet que els sacerdots japonesos ignorin la pròpia cultura és la principal raó per la qual el cristianisme encara és vist com una religió estrangera al Japó i al seu retorn esdevé un dels pioners en l'estudi i la promoció de la inculturació. En aquest sentit, les classes de budisme i religions asiàtiques que va impartir Dumoulin a la Universitat de Sofia mostrarien que coincidien amb la posició del pare De Lubac i les conclusions a què va arribar Inoue.

Es podria dir que, sense renunciar mai a les seves arrels i creences cristianes, Dumoulin se situa entre les dues cultures, alemanya (o europea) i japonesa, i de fet, atorga a la cultura un paper central en la trobada entre Àsia i Occident: «La trobada té el seu centre precisament en el punt en què la religió es desenvolupa en la cultura i en què la cultura retorna a la religió».²⁶ En la seva aproximació al budisme, així com la seva actitud davant el diàleg entre cristians i budistes, combina empatia i erudició. Aquests dos aspectes s'aprecien clarament en les seves ressenyes crítiques a les obres de De Lubac i Suzuki. D'una banda, respecte a l'obra del teòleg francès sobre l'amidisme, reconeixent la simpatia de De Lubac pels sentiments japonesos, lamenta que no hagi realitzat una estada de recerca al Japó que li hagués permès oferir un retrat més viu de la realitat budista japonesa i utilitzar fonts primàries en el seu estudi.²⁷ D'altra banda, en la ressenya a *Zen Buddhism and its influence on Japanese Culture* (1938) de Suzuki, critica que, tot i que el llibre proporciona una informació rica sobre gairebé tots els aspectes de la cultura, l'art i la vida espiritual japoneses, i l'autor en fa una lectura inspiradora i entusiasta, des d'un punt de vista històric i sociològic, simplifica fets i desenvolupaments d'un procés cultural molt complex amb una gran varietat de causes.²⁸ Com ha observat John C. Maraldo, qui va col·laborar en la traducció de textos budistes durant una estada de recerca a la Universitat de Sofia amb Dumoulin, aquest estava interessat en el desenvolupament històric del que Suzuki havia descrit com quelcom transhistòric. Mentre que Suzuki havia encapsulat les veritats del zen en els relats enigmàtics dels mestres zen, Dumoulin buscava una veritat transcendental en l'experiència d'il·luminació mística documentada en els escrits i documents històrics del zen.²⁹ El que es desprèn de l'obra de Dumoulin sobre el budisme és rigor en l'estudi, un coneixement de primera mà, així com una

²¹ Jesuïta d'origen basc, havia arribat el 1938 al Japó. Va ser preposít de la Companyia de Jesús entre el 1965 i el 1983.

²² Amb el Concili Vaticà Segon, l'Església catòlica va prendre posició per primera vegada sobre les seves relacions amb les altres tradicions religioses (JEAN-CLAUDE BASSET, *El diàleg interreligiós*. Trad. Miguel Montes. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, p. 99). El Concili Vaticà Segon estableix que, en l'àmbit religiós, l'Església Catòlica i Apostòlica està en possessió de la veritat, però, promou el diàleg interreligiós. L'Encíclica *Ecclesia suam* promulgada per Pau VI el 6 d'agost de 1964 és un text bàsic sobre l'actitud de diàleg de l'Església catòlica, la Constitució dogmàtica sobre l'Església, *Lumen Gentium*, afirma que ningú està exclòs de la salvació; la Constitució pastoral sobre l'Església en el món d'avui, *Gaudium et spes*, convida creients i no creients al diàleg; el Decret *Ad gentes* sobre l'activitat missionera també parla de diàleg; el Decret *Unitatis reintegratio* es refereix al diàleg entre experts sobre ecumenisme i la Declaració *Dignitatis humanae* esmenta el diàleg per a la recerca de la veritat, i la Declaració conciliar *Nostra aetate* tracta específicament sobre el diàleg en l'època contemporània entre religions.

²³ Segons les xifres de *The World Fact Book Japan* citades per Yasumoto Nishi i Koichiro Fujita a «Buddhist-Christian Relations in Japan. A Buddhist Perspective», a SCHMIDT-LEUKEL, PERRY (ed.), *Buddhist-Christian Relations in Asia*, Munic: EOS, 2017, p. 263.

²⁴ Dedicada a aquesta qüestió, per exemple, el darrer capítol de *Zen im 20 Jahrhundert*, 1990 (vegeu HEINRICH DUMOULIN, *Zen Buddhism in the 20th Century*. Trad. Joseph O'Leary. Nova York: Weatherhill, 1992, pp. 103-148).

²⁵ YOSHIHISA YAMAMOTO, «The Theory and Practice of Inculturation by Father Inoue Yōji: From Panentheism to Namu Abba», a KEVIN DOAK, ed., *Xavier's Legacies. Catholicism in Modern Japanese Culture*, Vancouver: UBC Press, 2011, pp. 147-148.

²⁶ Paraules pronunciades per Dumoulin en el discurs inaugural de l'Institut Nanzan el 26 de novembre del 1975: «A Place for the East-West Encounter», *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion & Culture*, 1 (1977), p. 8.

²⁷ HEINRICH DUMOULIN, «Aspects du Bouddhisme. Tome II: Amida. by Henri de Lubac», *Monumenta Nipponica*, 12/3-4 (1956-1957), p. 146.

²⁸ HEINRICH DUMOULIN, «Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture, by Daisetz Teitarō Suzuki», *Monumenta Nipponica*, 3/1 (1940), p. 325.

²⁹ JOHN C. MARALDO, *Ibid.*, p. 6.

actitud oberta i empàtica malgrat la distància cultural que separa tant l'autor com el potencial lector de la tradició en qüestió.

3.2. Experiència mística i reflexió filosòfica

Si l'erudició i l'empatia poden caracteritzar l'aproximació al budisme de Dumoulin, destacarem dos elements que empra en la seva argumentació per facilitar-ne la comprensió: la filosofia i la meditació. Per tal de copsar l'experiència del despertar o il·luminació zen, Dumoulin s'adreça a la mística cristiana i, especialment, a la tradició de la teologia negativa i la mística especulativa on «experiència i reflexió es troben unides de manera indissoluble»³⁰. Així, bona part de la seva recerca se centra en la meditació, no únicament a descriure les tècniques psicofísiques budistes i les seves arrels iòguiques sinó a mostrar-ne l'afinitat amb pràctiques espirituals cristianes com l'oració o el silenci.³¹ Si bé situa allò distintiu de l'experiència zen «davant altres vivències de la consciència còsmica» en «la captació de la realitat com a no-res»³², a fi d'interpretar aquest no-res, Dumoulin estudia els grans pensadors budistes que van articular la seva comprensió del no-res o buit (com Nāgārjuna o Dōgen, del segle II i XIII respectivament) i sovint es remet al llenguatge filosòfic de l'Escola de Kioto, formada a l'entorn del filòsof Nishida Kitarō (1870-1945),³³ per interpretar conceptes fonamentals del budisme i fer-los accessibles al lector occidental. Dumoulin s'adona que, tant la filosofia existencial com la teologia negativa occidentals, ofereixen un llenguatge que ressona en els filòsofs de Kioto i els permet reconèixer trets del seu propi bagatge budista, i no dubta a reproduir els seus arguments per aportar llum sobre els punts més controvertits, amb la qual cosa fa dialogar les dues tradicions, cristiana i budista. Si bé en obres com *Història del budisme zen (Geschichte des Zen Buddhismus, 1985, revisió ampliada de Zen: Geschichte und Gestalt, 1959)*³⁴ o *Zen: el camí de la il·luminació en el budisme (Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, 1976)*, això no és tan evident en tractar-se d'estudis de caràcter marcadament històric, en d'altres com *Encontre amb el budisme (Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung, 1978)* o *El budisme zen en el segle XX (Zen im 20 Jahrhundert, 1990)* així com en alguns articles, aquest diàleg es manifesta més clarament.

Per tant, el recurs a la filosofia esdevé una necessitat de comprendre les bases especulatives de la cosmovisió budista. El mateix Dumoulin reconeix que el diàleg cultural entre Àsia i Occident serà difícil mentre el budisme sigui considerat una religió pessimista o nihilista. Tot i que aquesta visió errònia del budisme s'origina entre els estudiosos del segle XIX, Dumoulin l'atribueix més aviat a les simplificacions i distorsions en la popularització de les seves idees, juntament amb el privilegi d'una comprensió racionalista i científicista davant d'una de religiosa i espiritual. És per això que considera necessari emprendre nous estudis que permetin superar

prejudicis i interpretacions errònies del passat.³⁵ Els filòsofs han de comptar amb millors eines històriques i filològiques:

L'encontre dels filòsofs europeus [Kant, Hegel, Schopenhauer i Nietzsche] amb el budisme es diferencia essencialment dels esforços dels erudits budòlegs que es van moure molt més lentament, posant a disposició textos i materials després d'un treball meticulós, posant així de manifest les diverses formes d'ensenyament i pràctica budistes.³⁶

Al mateix temps, adopta un to circumspecte, o fins i tot escèptic, davant l'adopció acrítica del budisme zen a Occident:

Les expressions que cobreixen un àmbit més ampli s'han multiplicat -art zen, cultura zen, investigació zen, esperit del zen, filosofia zen-, tot unit globalment sota la rúbrica del camí zen. Malgrat això, amb prou feines es pot parlar del zen en si mateix. En el moviment *New Age*, s'ha intentat fer alguna cosa d'aquest tipus, però el resultat és poc convincent i no deixa clara la naturalesa d'un zen situat per sobre i fora del budisme i de totes les especificacions concretes.³⁷

D'aquesta manera, amb la seva recerca es proposa esclarir els fonaments doctrinals del budisme en general i del budisme zen en particular, i especialment aquells aspectes on més sembla divergir de la cosmovisió cristiana, entre els quals destaca la concepció de la realitat última com a no-res o buit en lloc de com a Déu personal.

3.3. Déu i el no-res

En tractar aquesta qüestió, Dumoulin admet que el budisme, com el cristianisme, reconeix la transcendència i l'existència d'una realitat suprema i, amb tot, rebutja una representació antropomòrfica de la divinitat.³⁸ I precisa que, en aquest context, «personal» i «antropomòrfic» no són conceptes equivalents. Posa l'exemple de la teologia negativa, la qual va més enllà dels elements antropomòrfics que es puguin atribuir a la divinitat: «La teologia negativa despulla la concepció de la divinitat de tots els trets antropomòrfics. Aquest procés es troba present en el cristianisme des dels primers temps.»³⁹ Ara bé, aquesta *via apofàtica* no rebutja una comprensió personal de Déu: «L'ésser personal està assumit en el misteri de Déu, atès que 'la personalitat de Déu supera infinitament l'ésser personal humà [...]. El nucli més profund del misteri diví és el seu ésser personal».⁴⁰ Malgrat que la divergència és evident, emfatitza la necessitat de prendre aquest apofatisme com a punt de partida pel diàleg: «La teologia negativa corregeix la imatge antropomòrfica de Déu. Aquesta correcció és requisit indispensable per qualsevol diàleg amb els budistes, els quals porten la negació a la sang».⁴¹

³⁰ HEINRICH DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, Trad. Claudio Gancho, Barcelona: Herder, 1982, p. 161.

³¹ Heisig explica que Dumoulin va practicar la meditació zen durant un temps i la va abandonar per l'esforç físic que requeria (*Ibid.*, p. 113). José M. de Vera comenta en el pròleg a la versió en espanyol d'*Understanding Buddhism. Key themes* (1994) que des del Vaticà acudien a Dumoulin quan necessitaven consell sobre l'oració cristiana i les seves diferències amb la pregària budista o quan es tractava de temes interreligiosos (Heinrich Dumoulin, *Para entender el budismo. Temas clave*, Trad. José M. de Vera, Bilbao: Mensajero, p. 11).

³² HEINRICH DUMOULIN, *Ibid.*, p. 160.

³³ Vegeu la magnífica introducció a la filosofia de l'Escola de Kioto de JAMES W. HEISIG, *Filósofos de la nada*, Barcelona: Herder, 2002.

³⁴ Després de publicar-la, Dumoulin va continuar treballant en aquesta obra tota la seva vida, ampliant-la i precisant dades. Quan va morir estava treballant en un manuscrit de noranta pàgines sobre el zen a Corea que volia incloure com a suplement en el segon volum.

³⁵ HEINRICH DUMOULIN, «Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 42/3 (1981), p. 470.

³⁶ HEINRICH DUMOULIN, *Ibid.*, p. 458.

³⁷ HEINRICH DUMOULIN, *Zen Buddhism in the 20th Century*, *Ibid.*, p. viii.

³⁸ L'autor tracta aquesta qüestió en diferents obres. Vegeu, per exemple: HEINRICH DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, *Ibid.*, pp. 168ss., i «Preguntas al cristianismo desde una perspectiva budista» [»Fragen an das Christentum aus buddhistischer Sicht», *Geist und Leben*, 48 (1975), pp. 50-62]. Trad. Nicolás Pombo Lidia. *Selecciones de teología*, 15 (1976). Consultat a <https://seleccionesdeteologia.net/>.

³⁹ HEINRICH DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, *Ibid.*, p. 170.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ HEINRICH DUMOULIN, *Ibid.*, p. 171.

Davant el rebuig budista a predicar de l'absolut cap atribut, forma o característica, incloent-hi per tant la personalitat, Dumoulin al·lega que els filòsofs orientals, i concretament els de l'Escola de Kioto, s'han ocupat de manera penetrant de la concepció filosòfica personalista de l'ésser i pot contribuir a aclarir el concepte filosòfic occidental de persona. Així, es fa ressò de l'argument que planteja el filòsof de l'Escola de Kioto, Nishitani Keiji (1900-1990), qui sosté que la concepció cristiana d'un Déu personal va essencialment lligada a una visió teològica segons la qual la Providència divina dirigeix l'univers, els éssers humans i la història vers una meta prefixada. En la mesura en què aquesta cosmovisió és qüestionada per la ciència moderna, Nishitani conclou que la nova cosmovisió científica, basada en la raó humana, és irreconciliable amb la idea de la «personalitat» divina.⁴² A més, per a Nishitani, si Déu és un ésser personal ha de tenir davant quelcom com a objecte de la seva decisió i elecció, la qual cosa comporta una dualitat i establir distincions.

Hem vist la crítica filosòfica del concepte de persona que parteix del supòsit de que l'ésser personal connota una particularitat i limitació de l'ésser.

Això no obstant, les relacions entre ésser i persona es poden concebre també de manera que allò personal no sigui una determinació limitadora de l'ésser, sinó que l'ésser sigui per si mateix personal en la seva arrel i fonament. En aquesta concepció, fonament ontològic transcendent i persona són igualment supraobjectius i indissolublement un. Aquesta interpretació personal de l'ésser li sembla tan adequada al pensador occidental com la concepció mental de l'Extrem Orient, qui prefereix situar el fonament en el no-res absolut. Sigui com sigui que es presenti l'experiència bàsica de l'ésser, rep diferents interpretacions d'acord amb les cultures històriques.⁴³

Del passatge citat, es desprèn que l'argument busca pensar l'ésser en relació amb la persona d'una manera no limitant en resposta a la crítica budista sobre la concepció del principi de realitat com a ésser personal. Amb tot, no s'intenta refutar la posició budista, ni tampoc conciliar les posicions budista i cristiana en una mena de síntesi o de sincretisme. Es tractaria més aviat de comprendre els supòsits dels quals parteix cada tradició en reflexionar sobre les «experiències fonamentals» i amb quin llenguatge s'han expressat.

4. Conclusió: Dumoulin i la teologia japonesa del segle xx

A mode de conclusió, tractarem de situar, breument, la tasca hermenèutica de Dumoulin comentada en el context de la teologia japonesa i veure la rellevància del diàleg que va emprendre a la llum de desenvolupaments recents d'aquesta. Tot i que la denominació «teologia japonesa» no està exempta de discussió, seguint la proposta de Furuya Yasuo,⁴⁴ podem distingir quatre períodes d'aquesta entesa com el cultiu d'aquesta disciplina acadèmica al Japó modern. El primer correspondria a la primera generació de cristians japonesos que van iniciar l'estudi de teologia i van néixer entre el 1850 i els primers anys de la dècada del 1860. Un segon va ser protagonitzat pels estudiants de teologia nascuts en els anys vuitanta i noranta del segle XIX. El tercer segueix

la Segona Guerra Mundial i estaria format per una generació que va començar a escriure obres teològiques. Finalment, un quart període es caracteritza per teòlegs que desenvolupen els plantejaments de la generació precedent.

Els primers estudiants de teologia, tot i haver rebut una educació confuciana, se sentien atrets per la cultura occidental mentre el Japó s'estava transformant en un Estat modern i mentre proliferaven les esglésies protestants, per l'activitat missionera de les esglésies angleses i nord-americanes, i en un període de construcció d'una Església japonesa amb una organització autònoma. En canvi, a partir del 1907, els japonesos comencen a ocupar-se de l'ensenyament de la teologia i a publicar treballs acadèmics propis. En aquest segon període es desenvolupen els estudis bíblics, una teologia històrica i sistemàtica, comença a circular pel Japó la teologia dialèctica, sorgeix un moviment crític de «cristianisme social» i, amb l'auge de l'ultranacionalisme, un moviment que pretén combinar la fe cristiana amb el patriotisme anomenat «cristianisme japonès». Per tal de situar l'aspecte que hem examinat de l'obra de Dumoulin dins aquest context, però, resulta més significativa la tendència cristològica de la teologia japonesa desenvolupada entre el 1950 i el 1970, així com la teologia elaborada després dels anys setanta, centrada en la concepció de Déu i fundada en una «meontologia», és a dir, una ontologia basada en el no-res, com sosté Odagaki Masaya, amb afinitats amb el pensament del no-res asiàtic.⁴⁵

Odagaki interpreta la teologia posterior a la dècada dels setanta del segle XX com una explicitació de la intuïció present però no desenvolupada en el pensament dels teòlegs protestants Karl Barth (1886-1968) i Paul Tillich (1886-1965) segons els quals Déu no es pot considerar un ens, és a dir, un ens que hauria de ser demostrat dins el paradigma subjecte-objecte de l'epistemologia moderna. En aquesta línia, i sota la influència de la filosofia de Nishida Kitarō, alguns teòlegs japonesos, com Takizawa Katsumi (1909-1984), Yagi Seiichi (1932), Mutō Kazuo (1913-1995) o el mateix Odagaki (1929), han mirat de superar el marc conceptual de l'oposició entre subjecte i objecte per parlar d'allò que, en no poder ser concebut com a objectiu ni com a subjectiu, anomenen «no-res» (jap. *mu*). Com explica Mutō, en el raonament de Nishida, l'absolut, per ser veritablement absolut, ha d'incloure en si la negació, ha de ser un no-res absolut, altrament seria relatiu a allò que s'hi oposa.⁴⁶ Segons això, Déu esdevé ésser com un no-res absolut. Per a Nishida, hi ha Déu creador perquè hi ha món creat i hi ha món creat perquè hi ha Déu, i això no implica panteisme («tot és Déu») sinó un «panenteisme», «tot és en Déu», un punt de vista d'una «transcendència immanent».⁴⁷

Podríem dir que el moviment que va iniciar dins la filosofia japonesa el pensament de Nishida cap a l'apropiació d'una disciplina importada per tal de filosofar des d'una perspectiva pròpia en lloc de limitar-se a imitar la filosofia que es feia a Occident, es fa palès en la teologia de la mà dels esmentats teòlegs. Cal dir, però, que la nova consciència històrica que expressen coincideix amb d'altres manifestacions dins aquest camp disciplinari, com ara l'articulació d'una teologia de les religions en resposta al context de pluralisme religiós per part, per exemple, de Furuya Yasuo (1926-2018) o la «indigenització» del cristianisme promoguda, entre d'altres, per

⁴² Cf. NISHITANI, KEIJI, *La religión y la nada*, Trad. Raquel Bouso, Nagoya: Chisokudo, 2017.

⁴³ HEINRICH DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, *Ibid.*, p. 174.

⁴⁴ FURUYA YASUO, «Introduzione», a YASUO FURUYA (ed.), *Storia della teologia giapponese*, Trad. Tiziano Tosolini, Nagoya: Chisokudo, 2020, p. 16.

⁴⁵ ODAGAKI MASAYA, «La teología dopo il 1970», a YASUO FURUYA (ed.) *Ibid.*, p. 148.

⁴⁶ MUTŌ KAZUO, *Christianity and the Notion of Nothingness. Contributions to Buddhist-Christian Dialogue from the Kyoto School*. Ed. Martin Repp. Trad. Jan Van Bragt. Leiden: Brill, 2012, p. 117.

⁴⁷ Cf. NISHIDA KITARŌ, «La lógica del lugar de la Nada y la cosmovisión religiosa», a *Pensar desde la Nada. Ensayos de filosofía oriental*. Trad. Juan Masiá i Juan Haidar. Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 23-118.

l'esmentat Inoue Yōji, o l'escriptor catòlic Endo Shūsaku (1923-1996)⁴⁸.

Amb tot, convé assenyalar que la filosofia nishidiana, la qual no deixa de ser, en part, una reinterpretació creativa de concepcions tradicionals budistes, ha estat clau en proporcionar un llenguatge a aquesta teologia meontològica a fi de poder expressar la seva comprensió del cristianisme amb categories pròpies. De la mateixa manera, es pot concloure que l'assoliment d'aquest nou grau de maduresa en els estudis de teologia al Japó, amb la formulació de la fe cristiana per part dels teòlegs japonesos en els seus propis termes, segurament no hauria estat possible sense figures com la de Dumoulin, que van dedicar la seva vida i la seva obra a l'estudi, la traducció i el diàleg per facilitar tant la comprensió mútua entre interlocutors de cultures distants com el respectiu autoconeixement com a conseqüència de l'encontre.

Bibliografia

- BAATZ, URSULA, *Hugo M. Enomiya-Lasalle. Una vida entre mundos. Biografía*. Trad. Ana María Schluter. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- BASSET, JEAN-CLAUDE, *El diálogo interreligioso*. Trad. Miguel Montes. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- BOXER, C. R., *The Christian Century in Japan, 1594-1650*, Berkeley: University of California Press, 1951.
- COOPER, MICHAEL, *They Came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, Ann Arbor: University of Michigan, 1995.
- «Sixty Monumental Years», *Monumenta Nipponica*, 53/1 (Spring, 1998), pp. 1-11.
- DOAK, KEVIN M. (ed.), *Xavier's Legacies. Catholicism in Modern Japanese Culture*, Vancouver: UBC Press, 2011.
- DUMOULIN, HEINRICH, «Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture, by Daisetz Teitarō Suzuki», *Monumenta Nipponica*, 3/1 (1940), pp. 323-325.
- «The Torch of the Faith. The Letters of a Jesuit Missionary». Trad. J. P. Gleeson, SJ. *The Australian Catholic Truth Society, Record*, 268 (1942), pp. 1-33.
- «Aspects du Bouddhisme. Tome II: Amida. by Henri de Lubac», *Monumenta Nipponica*, 12/3-4 (1956-1957), pp. 312-314.
- «A Place for the East-West Encounter», *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion & Culture*, 1 (1977), pp. 4-8.
- «Meetings with Daisetz Suzuki», *The Eastern Buddhist* II/1 (1967), pp. 153-156.
- *Zen Buddhism: A History*, vol. 1 [*Geschichte des Zen Buddhismus*, 1985]. Trad. James Heisig i Paul Knitter. Nova York: Macmillan, 1988.
- *Zen Buddhism: A History*, vol. 2 [*Geschichte des Zen Buddhismus*, 1985]. Trad. James Heisig i Paul Knitter. Nova York: Macmillan, 1990.
- «Preguntas al cristianismo desde una perspectiva budista» [»Fragen an das Christentum aus buddhistischer Sicht», *Geist und Leben*, 48 (1975), pp. 50-62]. Trad. Nicolás Pombo Lidia. *Selecciones de teología*, 15 (1976). Consultat a <https://seleccionesdeteologia.net/>
- «Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy», *Journal of the History of Ideas* 42/3 (1981), pp. 457-470.
- *Encuentro con el budismo [Begegnung mit dem Buddhismus*, 1978]. Trad. Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1982.
- «The Person in Buddhism: Religious and Artistic Aspects», trad. Jan Van Bragt, *Japanese Journal of Religious Studies*, 11/2-3 (1984), pp. 143-167.
- *Christianity meets Buddhism*. Trad. John C. Maraldo. La Salle, Ill.: Open Court Pub., 1990.
- *Zen Buddhism in the 20th Century [Zen im 20 Jahrhundert*, 1990]. Trad. Joseph O'Leary. Nova York: Weatherhill, 1992.
- *Para entender el Budismo. Temas clave [Understanding Buddhism. Key Themes*, 1994]. Trad. i pròleg de José María de Vera. Bilbao: Mensajero, 1997.
- *Zen: El camino de la iluminación en el Budismo. Orígenes y significado [Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus*, 1976]. Trad. Ana María Schlüter Rodés i Fernando Beltrán Llavador. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002.
- ELISON, GEORGE, *Deus Destroyed*, Harvard University Press, 1988.
- FURUYA, YASUO, *Storia della teologia giapponese*. Trad. Tiziano Tosolini. Nagoya: Chisokudo, 2020.
- GONZALEZ VALLES, JESÚS, *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid: Tecnos, 2000.
- HEISIG, JAMES W., «Editor's Introduction», *Japanese Journal of Religious Studies*, 12/2-3 (1985), pp. 109-117.
- *Filósofos de la nada*, Barcelona: Herder, 2002.
- LUBAC, HENRI DE, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, París: Éditions du Cerf, 2003 (1938).
- *Aspects du Bouddhisme*, París: Seuil, 1951.
- MARALDO, JOHN C., *The Saga of Zen History and the Power of Legend*, Nagoya: Chisokudo, 2021.

⁴⁸ Jesús González Vallés esmenta també l'obra del teòleg protestant Kitamori Kazō (1916-1998) entre els principals esforços dirigits a la inculturació del pensament cristià al Japó. Vegeu al respecte *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid: Tecnos, 2000, pp. 450-469.

- MORAN, JOSEPH FRANCIS, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, Londres: Routledge, 1993.
- MUTŌ, KAZUO, *Christianity and the Notion of Nothingness. Contributions to Buddhist-Christian Dialogue from the Kyoto School*. Ed. Martin Repp. Trad. Jan Van Bragt. Leiden: Brill, 2012.
- NISHIDA, KITARŌ, «La lógica del lugar de la Nada y la cosmovisión religiosa», a *Pensar desde la Nada. Ensayos de filosofía oriental*. Trad. Juan Masiá i Juan Haidar. Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 23-118.
- NISHITANI, KEIJI, *La religión y la nada*. Trad. Raquel Bouso. Nagoya: Chisokudo, 2017.
- SNODGRASS, JUDITH, *Presenting Japanese Buddhism to the West. Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003.
- SUZUKI, DAISETSU, *Essays in Zen Buddhism. First Series*, Londres: Luzac, 1927.
- THELLE, NOTTO R. «Christianity Encounters Buddhism in Japan. A Historical Perspective», a JOHN BREEN i MARK WILLIAMS (ed.), *Japan and Christianity. Impacts and Responses*, Nova York: Palgrave Macmillan, 1996, pp. 94-106.
- VAN BRAGT, JAN, «In Memoriam. Heinrich Dumoulin», *Japanese Journal of Religious Studies*, 22/3-4 (1995), pp. 459-461.
- VOLPI, VITTORIO, *Il Visitatore. Alessandro Valignano, un grande maestro italiano in Asia*, Milà: Spirali, 2011.
- WALTON, WILLIAM, *Art and Architecture*. Philadelphia: G. Barrie, 1893 [Consultat a Paul V. Galvin Library Digital History Collection, Illinois Institute of Technology, <http://columbus.iit.edu>].
- WATANABE, MANABU, «The Works of Heinrich Dumoulin. A Select Bibliography», *Japanese Journal of Religious Studies*, 12/2-3 (1985), pp. 263-271.
- YAMAMOTO, YOSHIHISA, «The Theory and Practice of Inculturation by Father Inoue Yōji: From Panentheism to *Namu Abba*», a KEVIN DOAK, (ed.), *Xavier's Legacies. Catholicism in Modern Japanese Culture*, Vancouver: UBC Press, 2011, pp. 145-168.
- YASUMOTO NISHI i KOICHIRO FUJITA, «Buddhist-Christian Relations in Japan. A Buddhist Perspective», a SCHMIDT-LEUKEL, PERRY (ed.), *Buddhist-Christian Relations in Asia*, Munic: EOS, 2017, pp. 263-289.

LE DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN À L'ÉCOLE DES PÈRES BLANCS

Rémi Caucanas¹

Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabo-Musulman
Pontifical Institute for Studies in Arabic and Islamology
rcaucanas@gmail.com

ABSTRACT: Au cours des 150 ans d'existence les Pères Blancs ont progressivement dressé des stratégies d'évangélisation en Afrique. À partir de Charles Lavigerie son programme missionnaire pourrait se comprendre, non seulement dans le contexte des études postcoloniales, mais aussi dans l'idée du Pape François d'« aller aux périphéries », de telle façon qu'ils ont été essentiels dans l'évolution vers une meilleure compréhension du dialogue entre Chrétiens et Musulmans.

MOTS CLÉS: Pères Blancs, évangélisation, Afrique, dialogue interreligieux

ABSTRACT: Throughout 150 years of existence, the White Fathers have progressively outlined strategies for evangelisation in Africa. Beginning with Charles Lavigerie, their missionary program could be understood, not only on the context of postcolonial studies, but also on Pope Francis's idea of "going to the peripheries", in such a way that they were essential in the evolution towards a better understanding of dialogue between Christians and Muslims.

KEYWORDS: White Fathers, evangelisation, Africa, interreligious dialogue.

Les ports méditerranéens de l'Europe de l'Ouest offrent encore cette possibilité, perdue pour beaucoup en Orient, de croiser et parfois même de côtoyer quotidiennement des gens de culture et de religion différentes. Peut-être plus que d'autres, parce qu'elle est une ancienne métropole coloniale, Marseille abrite une très forte proportion de personnes de confession musulmane originaires des anciennes colonies françaises, principalement issues du Maghreb et des Comores.² Or en face d'une telle pluralité, différents comportements peuvent émerger. Les

¹ Ancien directeur de l'Institut Catholique de la Méditerranée (ICM, Marseille), Rémi Caucanas est chercheur associé à l'Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabo-Musulman (IREMAM, Aix-en-Provence) et au Pontifical Institute for Studies in Arabic and Islamology (PISAI, Rome). Rémi Caucanas a enseigné au Tangaza University College (TUC, Nairobi) de 2018 à 2021. Il vit aujourd'hui à Ottawa. Il est le co-auteur de *L'Église et les chrétiens dans l'Algérie indépendante*, Karthala, Paris, 2020. Et il est l'auteur de *Jacques Lanfray. Un lion, l'Église et l'Islam*, PISAI, Rome, 2021 ; *Étienne Renaud, la passion du dialogue*, Chemins de dialogue, Marseille, 2017 ; *Chrétiens et musulmans en Méditerranée : Ombres et lumières de l'entre-deux guerres, 1919-1939*, Chemins de dialogue, 2017 ; *Relations islamo-chrétiennes en Méditerranée : Entre dialogue et crispation*, Presses Universitaires de Rennes, 2015.

² Les publications sur le "brassage culturel" à Marseille ont été nombreuses au début des années 1990, non sans lien avec le lancement d'un nouveau partenariat euro-méditerranéen à Barcelone en 1992, cf. Émile Temime, « Marseille, ville une et

scores régulièrement importants de l'extrême droite laissent percevoir à quel point le rejet de l'autre peut hanter les mentalités à Marseille. Comme ailleurs, l'Église catholique locale n'est pas imperméable à ces peurs et à ces crispations identitaires. Mais un mouvement inspiré par le Synode de 1991 avait mené à la création de l'Institut des Sciences et Théologie des Religions (ISTR) prise en main par le théologien Jean-Marc Aveline, aujourd'hui archevêque de la ville. Au cours de ses trente années, marquées notamment par son intégration à l'intérieur de l'Institut catholique de la Méditerranée (ICM), l'ISTR a été soutenu et a attiré une série de personnes engagées dans le dialogue avec les différentes communautés religieuses et culturelles présentes à Marseille et autour du bassin méditerranéen. Sans être exhaustif, citons le rayonnant Roger Michel (1945-2011), Rédemptoriste qui avait passé de nombreuses années au Niger parmi les populations musulmanes et qui, au début des années 1990, avait soutenu les liens entre l'Église et l'Islam au sein, notamment, de l'instance municipale Marseille-Espérance créée au même moment que l'ISTR.³ Citons aussi le Dominicain Jean-Marie Mérigoux (1938-2020) qui a partagé sa vie entre Alger, Le Caire, Mossoul, Istanbul avant de rejoindre le couvent de la rue Edmond Rostand où il est mort en novembre 2020, pleuré par les Chrétiens d'Orient nombreux à Marseille et qu'il a tant aimés.⁴ Citons enfin ces Missionnaires d'Afrique venus eux aussi à Marseille pour terminer leur carrière et souvent leur vie après des années de missions parmi les musulmans de l'autre rive et au-delà. Parmi ces Pères Blancs à la retraite, Étienne Renaud (1936-2013) était arrivé à Marseille en 2009 en provenance de Rome, avec une réputation aussi grande que sa discrétion puisque beaucoup n'ont découvert sa fantastique expérience qu'à sa mort en 2013. Il avait en effet été Supérieur Général des Missionnaires d'Afrique entre 1986 et 1992, avait vécu dans divers pays du monde islamique dont le mystérieux Yémen et la lointaine Tanzanie, avait été directeur de diverses institutions académiques dont l'*Institut des Belles Lettres Arabes* (IBLA) à Tunis et l'*Institut Pontifical d'Études Arabes et d'Islamologie* (appelé *Pontifical Institute for Studies in Arabic and Islamology* - PISAI depuis 1981) à Rome, avait écrit des articles sur divers aspects de la spiritualité musulmane et la civilisation islamique.⁵ Retraité, Étienne Renaud était

aussi celui qui avait lancé, avec un imam algérien vivant à Marseille, Abdesslem Souiki, un groupe d'imams et de prêtres qui existe encore aujourd'hui et qui est une réalité singulière en Europe occidentale.⁶ Il était également très attaché à une approche nuancée de l'islam et des musulmans. Par exemple, en décembre 2012, dans le cadre d'une conférence organisée par le réseau Chrétiens de la Méditerranée, il défendait une position équilibrée vis-à-vis de « l'islam que j'aime, l'islam qui m'inquiète » :

cette ambivalence correspond assez bien à la relation qu'au fil des ans j'ai développée par rapport à l'islam. Et dans les multiples conversations qu'il m'est donné d'avoir sur l'islam, vu mon étiquette de « spécialiste », j'épouse une attitude assez simple : quand les gens attaquent l'islam, certains allant jusqu'à y voir l'œuvre du diable, je le défends. Et quand les gens défendent l'islam de façon trop irénique à mon goût, je déverse des critiques (...).⁷

Étienne Renaud n'a jamais caché son mépris pour une position chrétienne naïve sur l'islam. Estimant qu'« avec l'islam, le dialogue théologique mène à une impasse »⁸, il a continué jusqu'à la fin de sa vie à rechercher le contact avec l'islam populaire, afin de rencontrer des gens plutôt qu'un système. Et, effectivement, au cours de sa carrière missionnaire il a rencontré des hommes et des femmes de confession musulmane: au Yémen où il a passé plus de huit ans, sur l'île de Pemba (au large des côtes tanzaniennes) où il a vécu plusieurs mois en 2001, à Khartoum sur les pas de la figure spirituelle islamique Mahmud Taha (1909-1985)⁹, dans les quartiers nord et très populaires de Marseille à la fin de sa vie. Il était en effet attentif à l'humanité des personnes rencontrées. Enraciné dans la foi chrétienne de ses parents, Étienne Renaud a suivi les courbes nuancées de la rencontre humaine, contre l'intransigeance et l'amalgame, au service du dialogue et de la compréhension entre chrétiens et musulmans. A bien des égards Étienne Renaud peut donc encore apparaître comme une étoile lumineuse. Il n'est cependant pas un astre solitaire. Car, en tant que Père Blanc, Étienne Renaud appartenait à la Société des Missionnaires d'Afrique fondée en 1868 par l'archevêque d'Alger, Mgr. Charles Lavigerie (1825-1892). Créé Cardinal en 1882 et « Primat d'Afrique » en 1884, Charles Lavigerie a fait de ses missionnaires vêtus de blanc selon l'habit des Berbères l'un des grands rouages de l'évangélisation moderne du continent africain, d'Alger à la région des Grands Lacs.¹⁰ Si le destin de cette œuvre missionnaire dépasse donc le seul monde musulman, le rapport à l'islam et aux musulmans d'Afrique du Nord est néanmoins bien gravé en ses fondements. L'étude de cette expérience Père Blanc permet ainsi de mettre à jour une approche singulière de l'islam, qui n'apparaît en fait que plus urgente pour comprendre les enjeux de la mission aujourd'hui.

multiple », *Rencontres d'Averroès, Autour d'Averroès, l'héritage andalou*, Éditions Parenthèses, Marseille, 2003 (réédition de *L'Héritage andalou*, Éditions de l'Aube, 1995). En 2008, le projet d'Union pour la Méditerranée et l'élection de Marseille-Provence comme Capitale Européenne de la Culture en 2013 ont suscité un regain d'intérêt symbolisé par la création du Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MUCEM).

³ Roger Michel est né à Saint-Clément, près de Nancy, le 9 novembre 1945. Ordonné prêtre le 26 mai 1973, il devient religieux, missionnaire rédemptoriste, le 3 octobre 1976. Il suit des études d'Islamologie à Rome puis part en mission au Niger jusqu'en 1984. Il est à Marseille de 1984 à 1996 et se lance dans la double aventure de l'ISTR-Chemins de Dialogue aux côtés de Jean-Marc Aveline, Olivier Passelac, Paul Bony, Jean-Pierre Ricard, Gérard Grange et Jean-Michel Passenal. Il est ensuite à Valence jusqu'en 2010 où il œuvre pour les relations interreligieuses pour le diocèse de Valence, tout en continuant à donner des cours d'Islamologie à Marseille et au niveau national, dans le cadre du Service pour les Relations avec l'Islam (SRI, aujourd'hui Service National pour les Relations avec les Musulmans, SNRM). Il participe notamment à la publication de l'ouvrage *Le Verbe s'est fait frère* aux côtés de Christian Salenson, Anne-Noëlle Clément et Sr Bénédicte de la Croix (Bayard, Paris, 2010). Élu Provincial rédemptoriste au début de l'année 2011, il part habiter à Paris où il décède le 11 avril de cette même année. Parmi ses publications, Cf. Roger Michel, *L'Islam. Petit guide pour comprendre la religion musulmane*, Éditions Peuple Libre, Valence, 2008 ; *Peut-on dialoguer avec l'islam ? Faut-il en avoir peur ?* Valence 2008 ; Roger Michel, *Seul l'amour restera, Artisans de paix avec les musulmans*, Valence, 2010.

⁴ Après sa naissance à Besançon, l'enfance de Jean-Marie Mérigoux est partagée entre Aix, Toulouse et Marseille où il passe son baccalauréat en philosophie au Lycée Périer. À Marseille "Porte de l'Orient", il découvre le monde arabe « dans sa vérité, dans ce qu'il est : chrétien et musulman ». À côté de ses activités dans les bidonvilles, Jean-Marie Mérigoux fréquente aussi les Arabes chrétiens de Marseille : Maronites et Melkites principalement. Sa vie comme membre de l'ordre dominicain l'entraîne ensuite à Alger aux côtés de Pierre Claverie, avant des séjours plus longs en Égypte, en Irak et en Turquie. Cf. son ouvrage intitulé *Va à Ninive ! Un dialogue avec l'Irak* (L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2000).

⁵ Pour une bibliographie exhaustive, cf. Rémi Caucanas, *Étienne Renaud. La passion du dialogue*, pp. 422-429.

⁶ Cf. Étienne Renaud, « Le Dialogue islamo-chrétien à Marseille. Entretien avec Abdesslem Souiki et Raphaël Deillon », *Chemins de dialogue* 42, Marseille, 2013.

⁷ Étienne Renaud, « L'Islam que j'aime, l'Islam qui m'inquiète », *L'Islam en Europe, entre peur et dialogue*, Chrétiens de la Méditerranée, Plaisir, 2013, p. 81. Le titre de son intervention reprenait explicitement celui de l'ouvrage de son ami, le père Christian Delorme (Bayard, 2012). Sur le réseau Chrétiens de la Méditerranée, cf. <https://www.chretiensdelamediterranee.com>

⁸ *La Croix*, mars 2008 (<http://inmemoriam-etiennerenaud.com>).

⁹ Parmi plusieurs publications, Cf. Étienne Renaud, « Mahmūd Tāhā et la "Seconde mission de l'islam" », *Se Comprendre* 1985/07, 13 p.

¹⁰ Parmi une abondante littérature sur Charles Lavigerie, cf. François Renault, *Le Cardinal Lavigerie : 1825-1892*, Fayard, Paris, 1992 ; Jean-Claude Ceillier, *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). De la fondation par Mgr Lavigerie à la mort du fondateur (1868-1892)*, Histoire d'Églises, Karthala, Paris, 2008. Sur son rapport à l'Islam et aux musulmans, cf. Joseph Cuoq, *Lavigerie, les Pères Blancs et les Musulmans maghrébins*, Société des Missionnaires d'Afrique, Rome, 1986 ; Diego Sarrió Cucarella, « Lavigerie and Islam : an ambiguous legacy », *Islamochristiana* 46, 2020, pp. 141-156.

1. Une approche singulière du dialogue islamo-chrétien

A l'image de l'histoire longue et tumultueuse des cent-cinquante dernières années, l'approche de l'Islam et des Musulmans par les Pères Blancs n'a pas été lisse et uniforme. Le fondateur même n'a pas laissé un héritage clair et il faut attendre le milieu du vingtième siècle pour que s'opère une forme de clarification, ou du moins d'orientation plus affirmée en faveur du dialogue.

1.1. Une ambiguïté comme point de départ

La figure de Lavigerie a émergé dans le contexte de la colonisation française et de la création complexe d'un nouveau cadre ecclésial en Afrique du Nord. Car bien qu'en 1830, à la fin du règne de Charles X, la conquête de l'Algérie avait pris les allures d'une croisade catholique, rapidement, les difficultés rencontrées par l'armée française et, plus tard dans le siècle, les évolutions métropolitaines vers une République anticléricale ont transformé les buts et la nature de la conquête de l'Afrique du Nord. Très influents à Paris, les francs-maçons exprimaient par exemple un refus catégorique des missions chrétiennes en Algérie. A un niveau plus pragmatique, les cercles dirigeants français craignaient également qu'un prosélytisme ostentatoire ne provoque un rejet massif de la présence française par les musulmans indigènes en Algérie. Tout naturellement, des tensions sont apparues entre l'Église et la puissance coloniale française en Algérie lorsque Mgr Charles Lavigerie, archevêque d'Alger de 1867 à 1892, déclarait ses droits sur la population autochtone d'Algérie :

Je réclame le privilège de vous aimer comme mes fils, alors même que vous ne me reconnaîtrez pas pour père (...) il est deux choses que nous ne cesserons pas de faire et qui ne peuvent ni vous inquiéter, ni vous détourner de nous : la première, c'est de vous aimer et de vous le prouver, si nous le pouvons, en vous faisant du bien ; la seconde, c'est de prier pour vous le Dieu, père et maître de toutes les créatures, afin qu'Il nous accorde pleinement la lumière, la miséricorde et la paix.¹¹

Mgr Lavigerie avait une certaine connaissance de la religion musulmane avant d'arriver en Algérie: il s'était auparavant rendu à Damas où il avait notamment rencontré l'émir Abd el-Kader (1808-1883), le chef héroïque de la Résistance algérienne à la conquête française. De cette expérience syrienne, Lavigerie avait retenu qu'il ne pouvait y avoir de conversion forcée de musulmans trop enracinés dans leur foi. Doit-on néanmoins en déduire que Mgr Lavigerie avait abandonné toute visée prosélyte ? Il reste en effet une certaine ambiguïté. Car lors de famines ou d'épidémies - régulières à cette période en Algérie - les orphelins musulmans qui étaient rassemblés étaient aussi baptisés. Deux villages catholiques virent ainsi le jour dans la région d'Orléansville (aujourd'hui Chlef): Saint-Cyprien des Attafs et Sainte-Monique, faisant ainsi clairement référence au passé préislamique de cette terre maghrébine. L'entreprise caritative cachait-elle ainsi l'activité missionnaire et le prosélytisme ? Pour l'administration coloniale française, qui craignait que le prosélytisme ne provoque des troubles parmi les populations musulmanes, cela ne faisait aucun doute: il fallait éviter les conversions de musulmans au christianisme. L'archevêque d'Alger plaçait donc le combat au niveau de la liberté de l'Église: si les colonialistes avaient la liberté d'entreprendre de nouvelles affaires, l'Église avait la liberté

«de pratiquer la charité envers les plus pauvres, comme elle l'avait fait depuis le début»¹². C'est dans cet esprit qu'il fonda en 1868 la Société des Missionnaires d'Afrique.¹³ Proches des populations musulmanes, les Pères Blancs étaient à la fois respectés pour leurs actions de santé et d'enseignement, et soupçonnés de vouloir baptiser les plus faibles et les plus isolés. Les prescriptions du fondateur ont cependant évolué et doivent beaucoup à son attachment au mythe kabyle.

Malgré la terrible répression et la ruine qui se sont abattues sur la Kabylie après la révolte de Moqrani en 1871, cette région berbère a bénéficié tout au long de la période coloniale de préjugés favorables parmi les élites françaises, civiles, militaires comme religieuses. En bref, l'Islam kabyle était perçu comme superficiel, moins enraciné, moins solide et laisse entrapercevoir un fond chrétien archaïque remontant à saint Augustin. Non sans illusions, «profondément kabylophile¹⁴», percevant la Kabylie comme le "Liban de l'Afrique", Lavigerie lançait ainsi la Mission de Kabylie qui devint le phare de la mission chrétienne en Afrique du Nord et au-delà pour un demi-siècle. Fondement fantasmé d'une distinction quasi- raciale entre Kabyles et Arabes, le mythe d'une spécificité kabyle par rapport à la majorité arabe a constitué un véritable appel d'air pour des projets pilotes. Comme le résume Pierre Vermeren, la Kabylie est ainsi devenue «un isolat où sont menées des expériences à rebours de ce qui se passe en métropole: en pleine querelle laïque, les missions se multiplient. Peu portées sur le religieux, les élites algéroises, qui se désintéressent des indigènes, y voient un moyen de consolider les bases de la colonie.»¹⁵ En dépit du climat anticléric, les missions chrétiennes des Pères Blancs se sont donc engouffrées dans les percées militaires françaises et ont devancé les efforts gouvernementaux. Mêlant savoir et mission, la Kabylie s'est ainsi transformée en un laboratoire d'évangélisation majeur pour les Missionnaires d'Afrique évoluant en milieu musulman.¹⁶ Mgr Lavigerie interdit les crucifix dans les salles de classe, les prières et les signes de croix à la début et à la fin des cours. Il invitait les Pères Blancs à «se garder de tout prosélytisme ; ne jamais parler de religion aux Kabyles, sauf pour les dogmes qu'ils admettent et leurs anciennes traditions chrétiennes; à se borner à soigner les malades et à scolariser les enfants», «à gagner les cœurs», et surtout pour «s'adapter». S'ensuivit rapidement le devoir d'étudier les langues (arabe, berbère, etc.), de respecter les cultures d'origine et l'identité africaine dans toute sa diversité, bref une nouvelle attitude à adopter vis-à-vis des populations colonisées à une époque où le courant dominant tendait plus vers une assimilation de la population colonisée à la civilisation occidentale.

Lavigerie a eut de grands successeurs: Mgr Léon Livinhac (1846-1922) par exemple qui assura le développement de la mission des Pères Blancs en Afrique au sud du Sahara.¹⁷ Mais les orientations initiées par le fondateur à l'égard des musulmans ont commencé à se pratiquer de manières assez diverses, pour ne pas dire contradictoires, suivant en fait ses propres hésitations.

¹² Joseph Cuoq, *Ibid.*, p. 15.

¹³ cf. Jean-Claude Ceillier, *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). De la fondation par Mgr Lavigerie à la mort du fondateur (1868-1892)*, Mémoire d'Églises, Karthala, Paris, 2008.

¹⁴ Karima Dirèche, « Les écoles catholiques dans la Kabylie du XIXe siècle », Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 75 | 2007, <https://doi.org/10.4000/cdlm.3333>.

¹⁵ Pierre Vermeren, *La France en terre d'Islam. Empire colonial et religions. XIXe-XXe siècles*, Belin, Paris, 2016, p. 157.

¹⁶ Sur l'œuvre scientifique des Pères Blancs et des Sœurs Blanches, cf. Dahbia Abrous, *Encyclopédie Berbère XXXVII*, Peeters, Paris-Louvain-Bristol, 2015, p. 6210-6216.

¹⁷ Sur le travail des Pères Blancs dans le contexte de l'évangélisation moderne de l'Afrique, cf. John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa. An African Church History*, Paulines Publications Africa, Nairobi, 2013 (1994).

¹¹ Joseph Cuoq, *Lavigerie, les Pères Blancs et les Musulmans maghrébins*, *Ibid.*, p. 15.

Quoi qu'il en soit, on peut difficilement parler de « dialogue interreligieux » quand on regarde la vie et la carrière de Charles Lavigerie. Il serait plus juste de parler à son égard comme d'un pionnier. Comprendre l'héritage de Charles Lavigerie nécessite donc un regard sur sa mise en œuvre. Et l'un des meilleurs moyens est de regarder la vie et la carrière de ses disciples, les Pères Blancs eux-mêmes.

1.2. Les fruits d'un héritage

L'un des disciples de Lavigerie les plus intéressants en matière de relations islamo-chrétiennes est le Français Henri Marchal (1875-1957) dont la trajectoire a été mise en valeur au sein de la Société par Gérard Demeerseman¹⁸ et au dehors par les travaux de Oissila Saaida.¹⁹ Cette figure de Père Blanc est d'autant plus intéressante qu'elle est révélatrice d'une période particulière et de la mentalité de l'époque qui, dans la première moitié du XXe siècle était riche en idéologies : nationalisme, communisme, nazisme, fascisme pour ne citer que les plus connues. Plus encore, l'œuvre de Henri Marchal nous entraîne aussi à questionner l'idée de colonialisme et, dans ce contexte particulier, la vision de l'autre, de l'altérité religieuse et de son approche par un leader missionnaire. En position d'autorité et de responsabilité au sein de la Société des Missionnaires d'Afrique (il est membre du Conseil général de 1912 à 1947), Henri Marchal a été contraint de « traduire en orientations pratiques les grandes orientations données par le Fondateur à sa Société missionnaire pour l'Apostolat en Afrique en général, et pour ses implications dans le monde musulman, en particulier²⁰ ». En réalité, il a développé une véritable « technique d'apostolat pour les musulmans²¹ » lorsque l'Église catholique a commencé à prendre conscience de l'impasse dans laquelle se trouvait son projet missionnaire. « Malgré toutes les activités et services de la mission, la société musulmane en tant que telle s'est avérée inconvertisible » a analysé Francis Nolan.²² Et si le christianisme occidental s'exprimait encore de manière triomphale et monumentale jusque dans les années cinquante, la « nuit coloniale²³ » touchait à sa fin, avec les premiers signes importants du processus de décolonisation. Or les moments de crises sont aussi des moments favorables comme le suggère le mot grec « kairós » que l'on peut traduire par « moment opportun.²⁴ Et Henri Marchal a clairement saisi cette opportunité. Alors que l'activité missionnaire traditionnelle comprise comme le prosélytisme était dans l'impasse, Henri Marchal a travaillé sur des voies missionnaires alternatives. En ce sens il a été très influencé par Charles de Foucauld, mort chez les Touaregs dans le désert du Sahara en 1916, pendant la Première Guerre mondiale et qui a inspiré toute une génération de missionnaires européens avec son modèle de vie basé sur la vie silencieuse du Christ en Nazareth et patient travail de connaissance de la culture indigène. Henri Marchal était aussi en contact avec Louis Massignon (1883-1962), certainement le plus grand orientaliste du moment,

et qui était engagé dans une véritable révolution en faveur d'un dialogue spirituel avec l'Islam.²⁵ Henri Marchal était donc au carrefour de différentes influences qu'il a su saisir pour traduire les orientations du cardinal Lavigerie dans le vocabulaire de l'époque. Par là, il a progressivement conduit les Pères Blancs aux idées d'adaptation, appelant ses confrères Pères Blancs à s'initier aux langues indigènes et au contexte culturel indigène soutenant les efforts de découverte et de connaissance de l'Islam de l'intérieur. Dans la pratique, il a promu la création d'un centre de langue arabe à Tunis : l'Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA), longtemps dirigé par le Père Blanc André Demeerseman (1901-1993).²⁶ De même, Henri Marchal a parrainé l'existence plus éphémère mais non-moins significative d'un *Centre d'Études Berbères* (CEB) en Kabylie dont la direction avait été confiée au jeune Père Blanc Jacques Lanfry (1910-2000).

Plus jeune que Henri Marchal, Jacques Lanfry a été formé à l'école de Demeerseman, à savoir, à la rencontre des lettrés de l'Islam. Il garde d'ailleurs ce réflexe jusque très tard dans sa carrière missionnaire quand, dans les années 1960-70, il visite différents pays d'Afrique pour soutenir les besoins et les initiatives en matière de dialogue islamo-chrétien, en particulier dans le domaine de la formation. Personnage donc lui aussi rayonnant au sein de la Société, Jacques Lanfry a vécu la première partie de sa carrière missionnaire en Tunisie et en Algérie, parmi les populations berbères et suivant les séquences de la Seconde guerre mondiale. Entre formation et mobilisation, et conjointement avec son confrère et ami Jean-Marie Dallet (1909-1972)²⁷, Jacques Lanfry est ainsi devenu l'un des meilleurs « Kabylisant » de sa génération. Ses travaux linguistiques et ethnographiques ont d'ailleurs été reconnus par d'autres linguistes de premier plan et ce, dès cette époque.²⁸ Doté d'une autorité naturelle, il est aussi très vite perçu comme un chef par ses confrères qui l'élisent supérieur de communauté puis de Mission en Kabylie et enfin Premier Assistant des Pères Blancs en 1957. A Rome jusqu'en 1974, Jacques Lanfry y devient progressivement une référence sur l'Islam. Car entre 1958 et 1966, Jacques Lanfry a été aussi le secrétaire des « Journées Romaines » lancées en 1956 par le Dominicain Georges C. Anawati (1905-1994)²⁹ pour rassembler les différents missionnaires catholiques et les missionnaires spécialistes

¹⁸ Gérard Demeerseman, Henri Marchal (1875-1957). Une approche apostolique du Monde algérien, Société des Missionnaires d'Afrique - Série historique 15, Le Petit Écho, Rome, 2015.

¹⁹ Oissila Saaida, *Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du vingtième siècle*, Geuthner, Discours croisés, Paris, 2004.

²⁰ Jean-Marie Gaudeul, « Le Mystère de la prédication du Christ : Henri Marchal (1875-1957) » dans *Disputes ? ou rencontres ? l'Islam et le christianisme au fil des siècles. Tome 1, survol historique*, Rome 1998, p. 344.

²¹ Selon le titre choisi par Oissila Saïdia, « Henri Marchal, technique d'apostolat auprès des musulmans », in Françoise Jacquin & Jean-François Zorn (éds), *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne 18 e-20 e siècles*, Paris : Karthala, 2001, 121-137.

²² Francis Nolan, *Les Pères blancs entre les deux guerres mondiales. Histoire des Missionnaires d'Afrique (1919-1939)*, Paris 2015 (Nairobi 2012), 113.

²³ Selon le titre de Messali Hadj: *Guerre et révolution I. La nuit coloniale*, Julliard, Paris, 1962.

²⁴ Rémi Caucanas, *Chrétiens et musulmans en Méditerranée*, *Ibid.*

²⁵ Rendu célèbre par sa thèse de doctorat sur *La passion d'al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, Louis Massignon mène une vie au carrefour des itinéraires des missionnaires chrétiens, des orientalistes et des acteurs politiques. Parmi une bibliographie très abondante, cf. Christian Destremau et Jean Moncelon, *Massignon*, Plon, Paris, 1994 ; Maurice Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien...*, *Ibid.*; Manoël Pénicaut, *Louis Massignon, le catholique musulman*, Bayard, Paris, 2020.

²⁶ André Demeerseman est né dans le Nord de la France en 1901 et arrive en Afrique du Nord en 1921 pour entrer au Noviciat des Pères Blancs. Ordonné prêtre en juin 1928, il est envoyé comme étudiant à la maison tunisienne d'études alors sous la responsabilité des pères Focà et Sallam. Henri Marchal lui demande cependant très vite de prendre la tête de la maison qu'il rebaptise Institut des Belles Lettres Arabes. André Demeerseman marque la formation de son empreinte, par sa longévité et son caractère : il reste le « ra'is » dans la mémoire de ses nombreux stagiaires et étudiants. Sur sa vie et son œuvre, cf. Gérard Demeerseman, *André Demeerseman (1901-1993). À Tunis, soixante ans à l'Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA)*, Histoire des mondes chrétiens, Karthala, Paris, 2014.

²⁷ Originaire du Cantal, passé par la diocèse d'Angers avant d'entrer chez les Pères Blancs, Jean-Marie Dallet rejoint Jacques Lanfry à Ait-Larbaa en 1934. Enthousiasmé par l'apprentissage de la langue kabyle, il devient la cheville ouvrière du Fichier de Documentation Berbère qu'il dirige jusqu'à sa mort soudaine en 1972. La disparition brutale de Jean-Marie Dallet interrompt aussi son minutieux travail de composition d'un Lexique de langue kabyle qui aboutit cependant en 1982 grâce un effort collectif auquel participe activement Jacques Lanfry. Salué par les universitaires et les linguistes, ce Dictionnaire porte significativement le surmon de « Dallet ».

²⁸ Pour une bibliographie exhaustive des travaux de Jacques Lanfry, cf. Rémi Caucanas, *Jacques Lanfry, op.cit.*, pp. 425-428.

²⁹ Né à Alexandrie en 1905 dans une famille grecque- orthodoxe, Georges Chehata Anawati est éduqué en français chez les Frères des Écoles chrétiennes et se convertit au catholicisme à l'âge de 16 ans. Il étudie d'abord la pharmacie à Beyrouth avant de se spécialiser à Lyon en chimie industrielle. De retour au Caire, il choisit d'entrer dans l'Ordre dominicain en 1934. Il rejoint

de l'islam qui travaillaient en "terre musulmane". Sorte de *think-tank* avant l'heure, les Journées Romaines ont ainsi réuni des dizaines de missionnaires entre 1956 et 1999: Pères Blancs, mais aussi Dominicains, Jésuites, Franciscains, Spiritains, Rédemptoristes, etc, tous très engagés pour une meilleure connaissance de l'islam, au carrefour de la missiologie et de l'islamologie. À l'origine exclusivement ecclésiastique et masculin, ce groupe s'est progressivement ouvert, après le Concile, à des participants féminins et laïcs. L'emplacement des Journées Romaines était également très significatif: à Rome pour être loin de Paris, centre théologique catholique universel de l'époque mais aussi capitale de l'empire colonial français; à Rome aussi pour pouvoir entrer en contact avec l'administration de l'Église et le centre de l'Église. Car l'initiative des Journées Romaines a été soutenue par divers cardinaux de la curie romaine et elle a permis aussi à l'Église catholique de réaliser les changements nécessaires envers les musulmans, en bref de passer d'une relation coloniale à une relation dialoguante. Cette expérience collective a aussi contribué à positionner les Pères Blancs comme garants de l'engagement catholique en faveur du dialogue islamo-chrétien, à l'image de la trajectoire de Étienne Renaud et de structures comme celles du PISAI à Rome. Étudier les Pères Blancs, comprendre leur approche singulière de l'islam, apparaît donc aussi comme une chance et une urgence dans le contexte actuel.

2. Chances et urgences d'une recherche

À l'heure des crispations religieuses et d'un refroidissement général de l'engouement post-conciliaire en faveur du dialogue interreligieux, l'approche singulière des Pères Blancs permet de dessiner les contours de nouvelles pistes de recherches et de souligner quelques urgences pour la Mission.

2.1. Les contours d'un portrait missionnaire

À travers l'abondante correspondance qu'il a pu entretenir pour l'organisation des Journées Romaines, Jacques Lanfry apparaissait souvent très autoritaire tandis que son collègue dominicain égyptien, Georges C. Anawati, très (peut-être trop) "cool". À l'époque de la décolonisation, quand il devenait très difficile d'obtenir un visa pour sortir d'Égypte ou d'Algérie, ou bien pour échanger sur le sort des chrétiens au Pakistan occidental, cela pouvait faire la différence! Le caractère autoritaire, presque dictatorial de Jacques Lanfry est d'ailleurs confirmé par des Pères Blancs encore en vie aujourd'hui. Or pouvoir recueillir des souvenirs dans des mémoires vivantes est un privilège des historiens qui étudient la période contemporaine. Parmi les proches de Jacques Lanfry, des nièces et des neveux qui l'ont fréquenté en des temps souvent récréationnels ont ainsi permis de saisir quelques caractéristiques personnelles: ses racines familiales, ses habitudes, ses joies. Car un missionnaire n'est pas toujours et pas seulement un missionnaire: c'est aussi un homme, un être humain avec ses forces... et ses fragilités. Par ailleurs saisir les contours du berceau familial comme le cadre d'une formation initiale reste un moyen sûr de comprendre les motivations et les références du personnage. Par exemple, Jacques Lanfry était

le Saulchoir, en Belgique. À la fin de ses études, sur les conseils de Marie-Dominique Chenu, il s'oriente vers des études arabes et d'islamologie. À cette fin, il séjourne trois ans à Alger où il fait la connaissance de Louis Gardet. Il revient au Caire en 1944 pour participer avec ses confrères Jacques Jomier et Serge de Beaurecueil à la fondation de l'Institut Dominicain d'Études Orientales. Sur Georges C. Anawati, cf. Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Histoire, Cerf, Paris, 2005 ; Jean-Jacques Pérennès, *Georges C. Anawati (1905-1994), un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam, L'Histoire à vif*, Cerf, Paris, 2008.

originaire de Normandie, au nord-ouest de Paris, et c'est là que, toujours selon la mémoire familiale, il croisa pour la première fois des ouvriers kabyles, des immigrés travaillant dans les usines françaises. Or, dans cette France industrielle du début du vingtième siècle, la famille Lanfry était engagée socialement, expliquant pour beaucoup, plus tard sur sa trajectoire, la sensibilité du jeune missionnaire Jacques Lanfry aux excès de la colonisation en Afrique du Nord. Selon ses propres textes, Jacques Lanfry n'était pas un militant anticolonialiste mais il était issu d'une famille qui lui a permis de se laisser interpeller et de participer au grand virage pris par l'Église catholique vers la musulmans à l'occasion du Concile. Disparu plus récemment, Étienne Renaud est évidemment encore plus présent dans de nombreuses mémoires vivantes. Mais il est paradoxalement plus énigmatique que son prédécesseur Jacques Lanfry. Car les souvenirs ne sont pas toujours suffisants pour éclairer les silences de la vie d'Étienne Renaud: l'année qu'il passa comme soldat français en Algérie pendant la guerre de libération d'Algérie par exemple n'est en rien documentée; et rares sont les témoignages sur son expérience à Sanaa pourtant longue de huit années.

Comment donc répondre au défi de dresser un portrait total des missionnaires, selon l'expression du cardinal Jean Daniélou qui en appelait à la nécessité de prendre en compte les dimensions spirituelles de la personne missionnaire³⁰? On ne saurait trop insister sur cette dimension spirituelle des missionnaires qui reste néanmoins la plus difficile à toucher: parce qu'elle est intérieure, parce qu'elle est aussi moins documentée. Cependant des traces existent toujours. Dans le cas de Jacques Lanfry par exemple, son Règlement de vie composé au début de sa carrière missionnaire reste d'une valeur inestimable. Souvent énigmatique pour le non averti, il est un bon moyen d'identifier les références spirituelles qui ont soutenu Jacques Lanfry tout au long de sa vie. Pour dresser un portrait complet, il faut aussi regarder le missionnaire en tant qu'homme, donc masculin en relation avec le visage féminin de la vie. Ainsi la relation des Pères Blancs à l'islam ne peut-elle être bien comprise sans le complément fondamental vécu par les Sœurs Blanches depuis 1869. Cette dimension féminine rappelle la centralité du projet du Cardinal Lavigerie qui plaçait son œuvre missionnaire sous le regard de Notre-Dame d'Afrique. De manière plus individuelle, Jacques Lanfry a été par exemple beaucoup aidé par une Sœur Blanche, Madeleine Allain (1915-2002), lorsqu'il a commencé la rédaction de son Dictionnaire du Kabyle.³¹ Sans l'aide de cette religieuse, il n'aurait probablement pas pu traiter et analyser quantité d'expressions et de vocabulaire qui appartiennent à la vie domestique des Kabyles, visage très féminin des sociétés berbères. Mais cette dimension féminine joue aussi un rôle clé au niveau spirituel lui-même: la complicité entre Jacques Lanfry et ses propres sœurs biologiques est une dimension importante de sa vie, et de ses soutiens. Étienne Renaud a été de son côté soutenu par Mère Thérèse (1910-1997) alors qu'il était seul missionnaire en poste au Yémen. Et

³⁰ Jean Daniélou, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Seuil, Paris, 1953.

³¹ Née en 1915, Madeleine Allain vécut en Algérie à partir de 1939 engagée chez les Sœurs Blanches sous le nom de sœur Louis de Vincennes. À Tizi-Ouzou, elle fonde la Maison d'études pour les jeunes sœurs (centre d'études berbères féminin) qui est déplacé en 1953 à Fort National. Auteure de plusieurs initiations à la langue kabyle dont une en collaboration avec le père Dallet en 1960, elle se passionne toute sa vie missionnaire pour la langue et la population kabyles. En 1947, « Madeleine Allain obtient le brevet de berbère de la Fac d'Alger, et en 1949, après une année passée en Tunisie pour se perfectionner dans la langue arabe, elle obtient le diplôme supérieur de berbère de la Faculté d'Alger. (...) En 1976, après la fermeture de l'école de Béni-Yenni, sœur Madeleine Allain est restée encore cinq ans, habitant dans un petit logement désaffecté pour poursuivre son travail de recherche. En 1994, elle quitte l'Algérie atteinte déjà de cécité. » (<https://www.msolafrica.org/fr/notre-mission/afrique/algerie/514-soeur-madeleine-allain-et-sa-passion-pour-la-langue-kabyle.html>). Elle décède dans l'Essonne en 2002. De manière significative, l'unique page qui lui est dédiée sur Wikipedia est en langue kabyle.

plus tard à Marseille, il a trouvé une véritable amie et complice en la personne de Colette Hamza, une sœur Xavière qui avait auparavant vécu en Côte d'Ivoire et qui est aujourd'hui la directrice de l'ISTR à Marseille.

Face à ces Pères Blancs, l'un des défis les plus évidents est de pouvoir comprendre correctement les différents contextes dans lesquels ils ont vécu : de l'islam arabe et berbère qu'ils ont connu et fréquenté, à leur berceau français, souvent plus étranger qu'on ne l'imagine au départ.³² Or, aujourd'hui, la Société des Missionnaires d'Afrique s'est transformée et les futurs Pères Blancs seront plus Africains qu'Européens. N'y a-t-il pas ici comme une invitation au dialogue entre des chercheurs d'horizons et d'origines différents? Disons que regarder des missionnaires d'une même Société, avec le même projet, mais d'horizons différents, est une excellente occasion de contribuer non seulement à l'écriture d'une biographie globale mais aussi d'une relecture historique. La capture des mémoires vivantes par la génération africaine émergente pourrait en plus conduire à des résultats étonnants. D'autant plus que, dans une tradition toute africaine, ce procédé en appelle à se saisir à frais nouveaux de la catégorie du «récit», de manière à continuer aussi celui de l'Église.

2.2. Une inspiration pour la Mission de demain

Au cours des 150 ans d'existence de la Société, ces engagements successifs et divers dans les relations avec l'Islam ont progressivement dressé le portrait des Pères Blancs comme «traits d'union»; une catégorie qui pourrait se comprendre non seulement dans le contexte des études postcoloniales mais aussi dans l'idée du Pape François d'«aller aux périphéries».³³ Souvent placés en deuxième ligne de la scène historique, aux périphéries du cercle ecclésial d'une certaine manière, les Pères Blancs ont été essentiels dans l'évolution vers une meilleure compréhension entre Chrétiens et Musulmans. A divers titres et parmi d'autres, les Pères Blancs Robert Caspar (1923-2007)³⁴, Joseph Cuoq (1917-1986)³⁵, Maurice Borrmans (1925-2017)³⁶ ont été des artisans

majeurs de ce tournant. Comme Henri Marchal, Jacques Lanfry et Étienne Renaud présentés plus haut, ils n'ont pas été de grands théologiens. Mais leur expérience de la rencontre humaine a nourri des intuitions théologiques d'une rare intensité. Hommes de leur temps, ils ont été marqués par la tragédie de leur époque, soit en tant que témoins directs, soit même victimes des différentes crises qu'ils ont traversées: comme le Cardinal Lavignerie bouleversé par les massacres de Damas en 1860, de nombreux Pères Blancs ont appréhendé l'islam et ont maintenu le cap de dialogue au milieu des guerres mondiales, des guerres de décolonisation, des crises postcoloniales, et de ce que l'on appelle aujourd'hui la guerre contre le terrorisme. De plus, leur action a été menée à la lumière d'une authentique expérience spirituelle chrétienne. La plupart d'entre eux étaient des «hommes de Dieu» convaincus «qu'on ne peut répondre à sa vocation que si l'on est profondément un spirituel attentif à la grâce de Dieu qui agit dans les cœurs et les sollicite au mieux»³⁷. A l'image du Christ incarné, Jésus de Nazareth vivant avec les hommes de son temps, prenant en compte la profondeur humaine était aussi devenu la condition essentielle d'un «zèle éclairé» envers les musulmans selon l'expression du cardinal Lavignerie. La convivialité partagée avec les musulmans au Sahara, en Kabylie, en Afrique de l'Est ou ailleurs, les véritables amitiés nouées par de nombreux missionnaires avec des musulmans du monde entier permettent de tempérer les éclairs qui risquent toujours de glisser vers l'idéologie, qu'elle soit angélique ou apologétique. Les trajectoires de Henri Marchal, de Jacques Lanfry et d'Étienne Renaud deviennent alors extrêmement pertinentes pour notre temps : travailler sur l'approche des Pères Blancs de l'Islam pourrait ainsi non seulement enrichir l'histoire des religions mais aussi contribuer au travail théologique, y compris dans sa dimension politique. Car le dialogue avec l'Islam peut aussi se comprendre comme une réponse claire à la domination, qu'elle soit coloniale, ou néocoloniale, politique ou économique. Outil de reconstruction pour reprendre le concept du théologien kenyan Jesse Mugambi³⁸, le dialogue participe à celle de la confiance et de la foi, une participation à cette Alliance qui prend aussi le nom de «Dialogue du Salut».³⁹ Instrument de résistance, il consolide un positionnement sur une étroite ligne de crêtes entre le fossé d'une tolérance parfois plus molle que douce et le ravin d'un respect de l'altérité souvent plus poli qu'authentique, à la base de tant de malentendus. Car, toujours sur une ligne de crête, le dialogue se nourrit d'un désintéressement qui n'est pas désintéret, d'une curiosité qui n'est pas un espionnage stratégique mais bien un questionnement bienveillant: «œuvrer au développement d'une culture fait authentiquement partie de la mission de l'Église» écrit à ce propos Christian Salenson dans un livre lumineux sur les «Témoins de l'à-venir».⁴⁰ Fondée sur la connaissance laborieuse, ambitieuse et respectueuse de l'autre, ancrée dans une authentique vie spirituelle chrétienne, l'approche singulière des Pères Blancs envers l'Islam rappelle que la valorisation du patrimoine culturel d'un peuple est aussi un élément clé du travail de l'évangélisation, pilier de la Mission de l'Église.

³² Comme l'explique l'historien Guillaume Cuchet, tenter de comprendre, au XXI^e siècle, le milieu du Séminaire Saint-Sulpice dans l'entre-deux-guerres relève presque de l'étude ethnologique. Cf. Guillaume Cuchet, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Itinéraires, 4, Publications de la Sorbonne, Paris, 2013.

³³ cf. Timothy Scott, « Pope Francis and the Periphery », CRC Bulletin, Volume 11, Issue no. 1 – Winter 2014 ; Pasquale Ferrara, « The Concept of Periphery in Pope Francis' Discourse: A Religious Alternative to Globalization? », *Religions* 6 (1), March 2015, 42-57, DOI:10.3390/rel6010042 (https://www.researchgate.net/publication/273304172_The_Concept_of_Periphery_in_Pope_Francis%27_Discourse_A_Religious_Alternative_to_Globalization). Sur la notion de «dialogue» au sein des études postcoloniales, cf. Eugene F. Irschick, *Dialogue and History. Constructing South India, 1735-1895*, Berkeley, University of California Press, 1994.

³⁴ Ordonné prêtre à Carthage en 1951, Robert Caspar suit une longue formation entre Tunis, Rome, Paris et Le Caire avant de devenir professeur de théologie et de mystiques musulmanes à La Manouba puis à l'Institut pontifical d'études arabes (IPEA, PISAI depuis 1981). Il y publie notamment un important Traité de Théologie musulmane (Rome, 1987). Cf. Aussi *Pour un regard chrétien sur l'islam*, Religions en Dialogue, Centurion, Paris, 1990. Sur Robert Caspar, cf. Étienne Renaud, « In memoriam Robert Caspar », *Islamochristiana*, 33, 2007, p. 1-14 ; Maurice Borrmans, *Quatre acteurs du dialogue islamo-chrétien*, Arnaldez, Caspar, Jomier, Maubarac, Études musulmanes 48, Vrin, Paris, 2016.

³⁵ Joseph Cuoq est ordonné prêtre chez les Pères Blancs en 1942. Il commence des études d'arabe à l'IBLA puis les poursuit au Liban. Il se trouve à Alger pendant la guerre d'indépendance, résidant dans le quartier de la casbah. Sa trajectoire le mène à Rome, Tunis et il finit sa vie en France où il publie plusieurs ouvrages de référence sur l'histoire de l'Église en Afrique, à l'instar de *L'Église d'Afrique du Nord du II^e au XII^e siècle*, Le Centurion, Paris, 1984. Sur Joseph Cuoq, cf. Jean Déjeux, « Cuoq, R. P. Joseph (1917-1986) », <https://dacb.org/fr/stories/nonafricans/cuoq-joseph/>

³⁶ Né à Lille, Maurice Borrmans rejoint l'Afrique du Nord et les Pères Blancs en 1945. Il obtient par la suite une Licence de psychologie à l'Université d'Alger, puis rejoint La Manouba comme enseignant en 1953. Il accompagne dès lors l'histoire de

ce qui devient en 1964 l'Institut pontifical d'études arabes (IPEA, plus tard PISAI). A la fin de sa vie, ayant rejoint la France où il s'éteint en 2017, il multiplie les publications sur les acteurs modernes du dialogue islamo-chrétien : Maurice Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*, Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, L'Histoire à vif, Cerf, Paris, 2009 ; Louis Gardet, *philosophe chrétien des cultures et témoin du dialogue islamo-chrétien, 1904-1986*, L'Histoire à vif, Cerf, Paris, 2010 ; *Quatre acteurs du dialogue*, op.cit.

³⁷ Gérard Demeerseman, *Henri Marchal...*, 76.

³⁸ Cf. en particulier : Jesse NK Mugambi, « Foreword », in Mary N. Getui et Emmanuel A. Obeng (éd.), *Theology of Reconstruction, Exploratory Essays*, Nairobi : Acton Publishers, 1999, i.

³⁹ cf. Revue *Chemins de dialogue* n°52 – Paul VI et Jean-Paul II : le dialogue du salut (Marseille, 2018).

⁴⁰ Christian Salenson, *Témoins de l'à-venir. Charles de Foucauld, Louis Massignon, Christian de Chergé*, Chemins de dialogue, Marseille, 2021, p. 31.

En résumé, souvent aux avant-postes de la mission chrétienne “en terre d’Islam” notamment en Afrique du Nord, les Pères Blancs sont progressivement devenus une autorité, une référence au sein de l’Église catholique dans le domaine conjoint des études musulmanes et du dialogue islamo-chrétien. Aujourd’hui sous la responsabilité du Père Blanc espagnol Diego Sarriò Cucarella, le PISAI reste ainsi un point de repères pour de nombreuses institutions et acteurs du dialogue islamo-chrétien. A Nairobi, l’équipe dirigée par le Père Blanc d’origine congolaise Innocent Maganya est une autre belle illustration de cet engagement, illustration actuelle et prometteuse.⁴¹ Garants aujourd’hui d’une certaine nuance dans le rapport à l’islam, nombre d’entre eux continuent à cultiver en divers lieux une critique bienveillante à l’égard de l’islam et des musulmans. A l’image peut-être de l’Église en Algérie⁴², ils représentent donc aujourd’hui l’un des rares liens historiques et prometteurs entre l’Église catholique et l’islam, nécessaire pour saisir avec plus de sérénité et d’audace le défi posé aujourd’hui par la rencontre interreligieuse. Ainsi, aux prises avec des débats de nature postcoloniale, l’approche des Pères Blancs de l’islam peut encore inspirer la Mission. Et à l’heure où le pape François en appelle à dépasser les peurs et lutter contre l’indifférence, à bâtir « la fraternité humaine pour la paix dans le monde et la coexistence commune », selon le titre du document signé avec le Grand Imam d’Al-Azhar Ahmad Al-Tayeb à Abu Dhabi en février 2019, l’expérience des Pères Blancs ne peut que soutenir l’engagement des croyants de tous bords en faveur du dialogue islamo-chrétien.

⁴¹ Lancé en 2019 au sein de l’École de théologie du Tangaza University College avec le soutien financier et humain des Missionnaires d’Afrique, l’*Institute for Interreligious Dialogue and Islamic Studies* (IRDIS) a été « fondé pour répondre aux besoins accrus dans le domaine du dialogue et de la coopération entre les religions et l’étude de l’Islam dans un contexte est-africain » (<https://tangaza.ac.ke/institute-for-interreligious-dialogue-and-islamic-studies/>)

⁴² cf. Jean-Robert Henry et Abderrahmane Moussaoui (dir.), *L’Église et les chrétiens dans l’Algérie indépendante*, Karthala, Paris, 2020.

CAP A L’ESPERIT. EL SENTIR NO ÉS QUELCOM, PERÒ TAMPOC NO-RES

Jordi Corominas i Escudé

Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona
corominasescude@gmail.com

RESUM: Intentar acostar-se a l’esperit, que és el propòsit d’aquest breu escrit, té molt del conte zen d’un peix que nedava desesperadament per arribar a l’oceà on era, o també de l’ensenyament budista segons el qual el «despertar» o la «il·luminació» no s’aconsegueix perquè és ja la nostra condició nativa. Hi ha qui quan sent la paraula «esperit» arqueja les celles i no en falten raons. Pot ser que associï la paraula «esperit» amb alguna entitat, ànima, àngel, dimensió paranormal o ésser supraterrèstria, i, com que avui el terme «espiritualitat» està prou en voga i es ven amb força freqüència com a «espiritual» el que és més aviat màgia i bruixeria (tècniques per dominar els esperits, controlar el futur, evitar malalties, etc.), no és estrany que es produeixin tota mena de malentesos. Començarem, doncs, el nostre camí pel que avui se sol entendre per espiritualitat per tal de veure si podem remuntar-nos a alguna cosa que puguem anomenar amb tota propietat esperit i si aquest existeix o es dona d’alguna manera.

MOTS CLAU: Esperit, espiritualitat, símbol, mite, política, ciència, actes, psicologia, fenomenologia.

ABSTRACT: Trying to get closer to the spirit, which is the purpose of this brief writing, has much of this Zen story about a fish that swam desperately to reach the ocean where it was from, or also of the Buddhist teaching that “awakening” or “enlightenment” is not achieved because it is already our native condition. There are those who raise their eyebrows when hearing the word “spirit” and they are well reasoned. You may relate the word spirit to some entity, soul, angel, paranormal dimension or superterrestrial being. As today the term “spirituality” is quite popular, and it is often presented as “spiritual” - what is something like magic and witchcraft (techniques to dominate spirits, control the future, avoid diseases, etc.)- misunderstandings comes up. Then, we will begin our journey with what is usually understood today as spirituality to see if we can go back to something that we can properly call “spirit”, and if it exists or occurs in some way.

KEYWORDS: Spirit, spirituality, symbol, myth, Politics, Science, acts, Psychology, phenomenology.

1. El boom de les espiritualitats

Tradicionalment l’espiritualitat s’ha definit com un procés de transformació personal d’acord amb els ideals religiosos. A partir del segle xx, l’espiritualitat es va anar separant de la religió i es va orientar cap a l’experiència subjectiva i el creixement psicològic. I avui sovint s’oposa l’espiritualitat a la religió.

Sens dubte, l'espiritualitat és un segment en creixement i una bona ocasió de negoci. Noves disciplines com el «màrqueting espiritual» ensenyen a connectar amb «l'energia subtil» del client per generar confiança i més beneficis a les empreses. Només cal fixar-se com a les llibreries disminueixen o desapareixen els prestatges dedicats a la filosofia i a les religions tradicionals i creixen els dedicats a l'«espiritualitat». Sota aquest epígraf se sol trobar tot un vademècum, puntejat amb llibres de psicologia humanista, filosofia i religions tradicionals, llibres d'autoajuda, tradicions místiques i esotèriques, i religions orientals occidentalitzades.

Des d'una perspectiva sociològica, alguns autors veuen en aquest boom contemporani d'espiritualitats una forma d'empoderament, un autèntic alliberament de les religions, sempre associades a algun tipus de poder polític, i l'única esperança de transformació de la societat en una direcció humanista.¹ Altres autors veuen més aviat en les noves espiritualitats una nova esclavitud, un millor aliat del sistema capitalista lliberal que la religió: mitjançant la seva promoció se'ns convenceria que l'estrès, el sofriment social i la felicitat no tenen res a veure amb el creixement de la desigualtat, la corrupció política o les pràctiques empresarials nefastes, sinó amb la nostra manera d'enfocar les coses. Constituirien, en definitiva, no només un anestèsic extraordinàriament eficaç dels problemes estructurals que ens afecten a tots o una font de consol com les flors en les cadenes, l'opi del poble de les antigues religions que denunciava Marx, sinó una culpabilització pel fracàs en l'obtenció de beneficis i l'èxit social.

2. L'art d'un mateix

En una perspectiva més filosòfica, és a dir que intenta comprendre en què consisteix fonamentalment això de l'espiritualitat més enllà de les necessàries consideracions antropològiques, psicològiques, sociològiques o de qualsevol altra índole, val la pena de referir el plantejament de Michel Foucault.² Segons aquest filòsof francès molt conegut per la seva crítica a la modernitat i al poder i gens sospitosos de llepaciris, l'espiritualitat és «l'art d'un mateix» o art de viure centrat en els elements fonamentals de la condició humana: salut i malaltia; parla i silenci; mort i patiment. Aquest art requereix autotrebball (exercicis espirituals), aprendre a entrar en comptes amb un mateix, a connectar amb les pròpies emocions i a desenvolupar un llenguatge de l'espai interior. L'espiritualitat seria el contrari de tot allò que ens atrau constantment cap a fora de nosaltres mateixos, un moviment invers al de la «diversió» que ens proporcionen la societat de l'espectacle, les xarxes socials, els mòbils i els «negocis».

El que resulta sorprenent, en aquest «art d'un mateix», en aquesta força centrípeta espiritual contrària a les forces centrífugues de la diversió, és que comporta, segons Foucault, una superació del jo per obrir-lo radicalment a l'alteritat i als altres. És a dir, hi ha una gran paradoxa: mentre la «diversió», en què sempre estic amb altres, ens converteix en una espècie de mònades, en el cultiu de l'espiritualitat em trobo realment amb els altres.

Però no avancem esdeveniments. Anem per parts. ¿El gran batibull de les espiritualitats contemporànies apunta en la mateixa direcció que senyala Foucault o tot és simple artificio i màrqueting? Sobre què s'exerceix aquest art d'un mateix al qual Foucault associa l'espiritualitat? Com ens hi podem acostar?

3. Com acostar-se a l'esperit?

No sembla que el camí de la ciència i el mètode científic contemporani ens acostin a l'espiritualitat, a aquest «art d'un mateix» i a aquesta interioritat que evoca Foucault. En part, és ben lògic. És a través dels nostres actes conscients, de la nostra interioritat, que desenvolupem el mètode científic i que apuntem a objectes, però la interioritat se sacrifica en el procés. El coneixedor, el vident, s'oblida com a resultat de l'elaboració d'un coneixement objectiu.

La física, per exemple, estableix lleis sobre fenòmens electromagnètics. Classifica les ones que donen lloc a la percepció de colors segons les seves longituds. La psicofísica i la neurologia de les àrees de l'escorça occipital afegixen un coneixement cada vegada més precís sobre l'estructura de la percepció del color en els éssers humans. Però, a diferència del poeta i de l'artista, no tenen res a dir sobre la nostra captació immediata del color. L'astronomia ens informa que els raigs solars tarden vuit minuts a arribar a la Terra, de manera que quan sentim que el sol ens acarona la pell no podem estar segurs que el Sol existeixi, però roman muda sobre l'immens plaer que podem arribar a sentir per la seva moixaina.

Sembla que molts científics, quan construeixen les seves teories, obliden el seu propi mirar, com si no fos el seu propi mirar el que constitueix el món com a tal. Tot el que percebem ho percebem a través del nostre cos. El nostre propi pensar (el de cadascú) és absolutament omnipresent en tot. No es pot pensar en cap objecte completament independent dels actes conscients. Si, per exemple, penso que un estel a milions d'anys llum és independent del meu pensament, pel fet d'estar pensant-ho ja no és completament independent. Poques persones semblen adonar-se que fins i tot teories com les del big-bang depenen de la consciència.

Per descomptat, es pot afirmar que el big-bang va esdevenir-se molt abans que els éssers humans existissin a l'univers, però només des del punt de vista de la pròpia consciència present. Sense actes conscients no és que no hi hauria cap teoria, és que no hi hauria pròpiament món o, si es vol, n'hi hauria, però sense que ningú en fos conscient. Però fixem-nos que fins i tot aquest últim aclariment depèn d'un acte conscient. Tan bon punt s'intenta imaginar una cosa que és independent de la consciència, ja deixa de ser-ho.

Irònicament, aquesta presència omnipresent dels actes conscients és el fet que passa inadvertit a la ciència. Estem obsessionats pel que el filòsof Axel Honneth anomena reificació universal: la conversió de qualsevol valor, vivència o ésser viu en un objecte.³ Com a científics i éssers humans comuns que participem en la societat de consum, estem tan fascinats per les coses sòlides que podem posseir que tendim a passar per alt tot el que no és commensurable. En qualsevol cas, és obvi que no podem acostar-nos a la interioritat, el pol oposat de la «diversió», mitjançant un mètode (camí) tan important i necessari com es vulgui, però que s'aparta de la immediatesa amb la qual sentim les coses. Seria com voler atènyer l'horitzó caminant prou lluny en la seva direcció.

4. L'excepció psicoanalítica

No obstant això, entre les disciplines que es reivindiquen com a científiques n'hi ha una excepció notable en aquest camí cap a la interioritat: la de la psicoanàlisi. Potser per això també se'n qüestiona tant l'estatut científic. Sigui quin sigui el grau de «cientificitat» de la psicoanàlisi, sembla que es pren molt seriosament la interioritat singular de cadascú i tracta de comprendre

¹ DOMINIQUE BOURG, *Une nouvelle terre. Pour une autre relation au monde*, París: Desclée de Brouwer, 2018, p. 67.

² LUIS ROCA JUSMET, «Michel Foucault, ejercicios espirituales para materialistas», *Cuestiones de Filosofía*, 16 (2014), pp. 60-74.

³ AXEL HONNETH, *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz, 2007.

des d'aquesta interioritat fenòmens fascinants com són el placebo, els embarassos psicològics, la histèria i la personalitat múltiple.

Hi ha constància que les pastilles placebo més curen com més grans, més vermelles i més cares són, i que operacions quirúrgiques fingides tenen efectes positius. Estan documentats casos d'embarassos psicològics. I encara són més sorprenents els fenòmens histèrics: sordesa, paràlisi, contractures, atacs, ceguesa, sense cap origen físic. És molt impactant el cas de les dones cambodjanes que van quedar cegues sense cap dany als ulls ni al cervell. Havien estat testimonis de les atrocitats dels khmers rojos. És com si es diguessin «no puc viure amb el que vaig veure; ara som cegues».⁴ Els trastorns de personalitat múltiple en què el pacient necessita més d'una personalitat per adaptar-se a la realitat, són encara més sorprenents. En alguns casos, una personalitat manté la ceguesa i una altra personalitat, no.⁵

Ningú se sorprèn que a una persona que està estressada li surtin taques vermelles a la cara, encara que el problema de fons és el mateix que el dels fenòmens esmentats. Com pot ser que l'esperança, o la idea que milloraré, o les meves expectatives mentals, interactuïn amb les neurones, amb el cos? Com interactua la interioritat, la ment, la psique o l'esperit amb el cos? Com funciona tot això?

Segons Sigmund Freud, les vivències singulars (mentals) de les persones creen una suggestió que es converteix en símptoma fisiològic. Un dels elements curatius de la teràpia psicoanalítica és la transferència en la qual el doctor juga un paper de pare, germà o mare, que acaba transformant l'estat d'ànim i l'estat físic del pacient. Sigui quina sigui l'explicació, els efectes de la psicoteràpia psicoanalítica (sense fàrmacs) són ben reals i canvien la vida de la gent. Sembla que les idees poden provocar paràlisi i que també poden fer-la desaparèixer.

És a dir, d'alguna manera, per implicats que estiguin, la psicoanàlisi manté una distinció entre la ment o esperit i el cos, i les idees poden provocar efectes terribles com ara la paràlisi o la ceguesa sense cap mena de lesió orgànica. No estem tan lluny de les discussions de la princesa Elisabet de Bohèmia amb Descartes sobre com pensaments i idees immaterials podien afectar el cos. Malgrat la ingent quantitat d'estudis, crec que no hi ha encara una teoria o explicació completament consistent que expliqui tots aquests fenòmens.

5. El símbol i el mite

Més enllà de les ciències comptem, per apropar-nos a la interioritat, amb el camí del símbol, l'art, la poesia, la novel·la i el mite. I, per descomptat, hi ha diversos mètodes en totes les tradicions i cultures que ens acosten al món de l'esperit, des dels «exercicis espirituals» d'Ignasi de Loiola, fins als diferents tipus de ioga, meditació i recessos.

El símbol és un dels llenguatges privilegiats per expressar aspectes centrals de la vida humana (d'on venim?, cap a on anem?, per què existim?), sobretot de l'experiència íntima (del sofriment, del naixement, de la mort, de la malaltia, de la maldat), que difícilment poden ser dits amb el llenguatge conceptual o amb el llenguatge de la ciència i la tècnica. Cal tenir en compte, però, que quan els símbols es fossilitzen, quan perden la capacitat evocadora i se'n cancel·la la interpretació permanent, fàcilment esdevenen un antisímbol: en lloc d'obrir-nos possibilitats ens les tanquen i ens aboquen a la idolatria. Alguna cosa finita i provisional es converteix en absoluta i definitiva.

Amb l'ajuda de l'ús del símbol, el llenguatge mitològic que s'utilitza sovint en l'art, la música, les novel·les i les narracions, intenta explicar i donar sentit a una realitat experimentada misteriosament a fi de poder viure i orientar la vida. Les successives experiències mítiques que han fet els homes de tots els temps constitueixen, en darrer terme, un senyal de la ininterrompuda recerca del sentit més pregon de l'existència humana. Com explica molt bé Lluís Duch, l'ésser humà, per fer front a les desfiguracions i als enterboliments que provoca la imparabile marxa de la seva existència, cerca en tot moment de ressituar-se o refer-se en la seva vida, fixant-se en les narracions mítiques.⁶ En la mateixa perspectiva, Ortega compara el mite amb una «hormona psíquica» i diu que caldria afavorir-ne l'estudi, perquè les seves imatges fantàstiques ens permeten il·luminar la part poètica de la realitat, ens susciten les ganes de viure i provoquen la recreació de la pròpia vida i del pensar.⁷

Entre aquesta pluralitat de camins possibles cap a l'espiritualitat, tots complementaris i prou rics i tots amb els seus límits, perills i ambigüitats, el que jo emprendre és el d'un corrent filosòfic anomenat fenomenologia. Perdrem la força, la bellesa l'amplitud i la capacitat evocadora i mobilitzadora de les narracions mítiques, però potser hi guanyarem també alguna cosa. Crec que el gra de sorra que pot aportar la fenomenologia a les altres vies és la universalitat de la seva anàlisi i sobretot la càrrega crítica. La necessitat d'aquesta crítica tant del mite, com de la filosofia, de la mateixa fenomenologia i de tot discurs és la que fa palesa el projecte logomític de Lluís Duch.

6. La logomítica

La logomítica pretén precisament evitar els excessos del mite o del logos, i subratllar la realitat de la seva complementarietat. Tots els totalitarismes han volgut fonamentar-se en una ortodòxia del monologisme o del monomisme. Els discursos monolòtics, tant se val que es basin en el mite com que es despleguin a partir del logos, sempre acaben en la dictadura.⁸

D'una banda, la primacia indiscutible d'un logos identificat amb una racionalitat «calculadora» i «lògica», o amb una conceptualització fixa de les coses, aboca l'ésser humà i la societat a una vida corsecada on romanen en el mutisme l'expressió d'anhels i sentits profunds de l'existència. D'altra banda, la primacia del mite és conductora de tota mena d'aberracions, pseudodeïficacions i idolatries. El mite, entès com un relat simbòlic que ens ajuda a habitar el món, és sempre un artefacte provisional que necessita de la crítica racional i una contextualització i reinterpretació constant per tal d'evitar les seves perversions. I el mateix es pot dir del logos i de tot concepte.

El més important, a la meua manera de veure, és sortir de l'oposició mite-raó o mite-logos. El logos fa referència a la manera rebuda d'entendre les coses, de conceptualitzar-les o de donar-ne compte. Sempre té quelcom de «vell», de repetit. Així, podem parlar tant d'un logos mític (els mites que continuen vius), com d'un logos científic (teories actuals) o d'un logos filosòfic (els llocs filosòfics comuns). La raó humana, per la seva banda, no s'identifica amb el «logos», el concepte, ni amb la lògica o el raciocini, sinó amb una marxa o camí que s'endinsa permanentment (i sense fi) en una realitat oberta. La raó vehiculada per tots els sentits humans

⁶ LLUÍS DUCH, *Mite i cultura, Aproximació a la logomítica I*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995, p. 28

⁷ Cf. JESÚS CONILL, «Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega y Gasset», *Anuario Filosófico*, 44/2 (2011), pp. 253-275.

⁸ LLUÍS DUCH, *Ibid.*, p. 10

⁴ «Long Beach Journal; eyes that saw horrors now see only shadows», *New York Times*, 8-IX-1989.

⁵ «La mujer ciega que puede ver cuando cambia de personalidad», *BBC Mundo*, 27-XI-2015.

és una marxa crítica (relativització del que sabem) i històrica cap a la realitat profunda de les coses que sempre té com a punt de partida allò que ja sabem (logos), i que s'exerceix per moltes vies: mítiques, religioses, científiques, etc.⁹

El pensament mític, per tant, no és inferior al científic, ni al filosòfic, sinó que va per un altre camí, perfectament complementari, cap al fons de la realitat. La veritat racional sempre és relativitzadora i plural. Per a un mateix problema (a tall d'exemple, algú que ha robat), la raó ens pot portar a explicacions mítiques, sociològiques, psicològiques, religioses, psicoanalítiques, econòmiques, i no n'hi ha cap que l'esgoti. Des d'aquesta perspectiva, allà on hi ha raó hi ha obertura, pluralitat i polifonia. Cap via no té preeminència sobre les altres i no només es complementen, sinó que es recobreixen. Per això, podem trobar, en la física teòrica o en les matemàtiques, elements mítics; i, en les narracions mítiques, elements conceptuals.

Tots els llenguatges són ambivalents. De la mateixa manera que la ciència i la filosofia es poden convertir en la justificació de molts espolis i sotmetiments, la religió i la mitologia es poden utilitzar per legitimar l'ordre social i amagar l'arrel dels problemes. Fixem-nos, però, que això últim implica una obturació de la raó o, el que és el mateix, el cessament d'una marxa crítica i històrica en una realitat oberta i sense fi.

Amb aquestes degudes cauteles i complementarietats «logomítiques» és com intentarem endinsar-nos en l'espiritualitat.

7. Començar pel començament

El nom de «fenomenologia» ve precisament del seu intent d'aprehendre i descriure amb molt de compte la realitat tal com ens apareix (fenòmens) immediatament abans de qualsevol interpretació d'aquest aparèixer. Va ser René Descartes qui va encetar aquest camí. A més, la mateixa forma del discurs que va utilitzar René Descartes, la meditació, sembla la més apropiada per apropar-nos al món de l'esperit. Per descomptat, hi ha moltíssimes formes de meditació i ens trobem aquí amb una altra noció molt polièdrica, però en tots els casos implica una mena d'esforç intern, un tancar els ulls per intentar contemplar, analitzar, ordenar i «treballar» el món interior. No és estrany que aquesta forma meditativa es repeteixi sovint en molts dels autors que es mouen en l'òrbita de la fenomenologia.

Hi ha molt pocs pensadors que comencin pel començament, que vulguin posar en qüestió totes les opinions i concepcions rebudes a la manera de Descartes. Descartes dubta de tot el que pot dubtar: la realitat podria ser un deliri com ho és per als qui pateixen d'esquizofrènia, podria estar prenent un somni per realitat, o fins i tot podria ser víctima d'un geni maligne entretingut a enganyar-me, però (i aquesta és la gran diferència amb el fanàtic del dubte), per més que ho vulgui no pot dubtar del seu dubte mateix mentre està dubtant. Ho exposa genialment en la seva primera i segona meditació.¹⁰ Sembla que almenys hi ha una veritat enfront de la qual s'esblaimen totes les altres. D'alguna manera tots els fenomenòlegs emulen aquest esperit de principiant de Descartes tant en el sentit de ser molt escèptics en tot sense fer de l'escepticisme un dogmatisme o fanatisme més, com en el sentit de tornar a començar i de començar pel principi.

No em dedicaré a exposar el que diuen els principals pensadors que troben inspiració en la fenomenologia, ni a discutir les seves diferències, sinó que intentaré exposar l'anàlisi d'Antonio González. Especialment en el seu llibre *Surgimiento: hacia una ontología de la praxis*, recull les anàlisis fonamentals de la fenomenologia, manté un diàleg apassionant amb M. Henry, X. Zubiri i M. Heidegger i il·lumina el que entenc jo que és l'esperit.¹¹

8. Anàlisi d'allò immediatament donat

Com tot fenomenòleg, Antonio González, abans d'embranchar-se en qualsevol explicació teòrica (científica, filosòfica, religiosa, etc.), el que pretén és descriure'ns allò immediatament donat, la base de tots els altres sabers. Aquesta descripció no es deriva de cap raonament, sinó més aviat de la suspensió de qualsevol judici, de posar per un moment entre parèntesi tota teoria de la realitat (que és el que anomenem «metafísica») ja sigui materialista, idealista o de qualsevol altra índole.

I la veritat és que estem tan plens de teories i dogmes que una descripció tan clara i precisa com sigui possible del que s'experimenta immediatament en la seva forma més prístina, independentment de qualsevol interpretació o explicació, és més difícil del que sembla. Cal prescindir d'idees tan assentades com ara la creença que en mi hi ha un jo permanent, un subjecte que és el focus pel qual desfila la realitat, o que la realitat és alguna cosa que és allà fora de les nostres percepcions, etc. Tots aquests esquemes tan comuns que llasten la nostra manera de comprendre'ns i de comprendre el món és el que la fenomenologia ha anomenat sempre l'«actitud natural»: estar abocats a les coses impeding-nos romandre en la intimitat més íntima dels homes, en el misteri i la lluminositat de l'ésser.¹²

9. Els actes i les coses

Si intentem anar més enllà d'aquesta «actitud natural», en certa manera ingènua, i ens atenem a allò que ens és immediatament donat en el nostre quefer quotidià, ens adonem que vivim en una contínua successió d'actes, d'accions més o menys conscients. Acte és el moviment de la nostra mà per prendre la tassa de cafè, la tristesa que sento en evocar l'absència d'una persona estimada, la rememoració d'algun fet passat, teclejar l'ordinador, pensar en una equació, projectar una activitat futura. Aquests actes transcorren contínuament sense que es repeteixin mai. Puc tenir el mateix record avui, demà i d'aquí a un any, però pel fet mateix d'estar en una successió instantània no és exactament el mateix.

Tot i l'enorme diversitat dels actes humans trobem algunes característiques comunes a tots. La més òbvia és que en tots ells es fa present «quelcom». En tots els nostres actes, ja siguin prioritàriament reflexius, afectius, volitius o imaginatius, hi ha una presència de les coses sentides, estimades, imaginades, pensades, etc. En els actes emocionals i sentimentals, per exemple, es dona la presència d'un record, d'una absència, d'un dia trist o feliç. Fins i tot en tècniques com la meditació zen, que pretén buidar els actes de tot contingut, l'únic que aconseguim després d'un entrenament llarg i exigent és concentrar-nos en «alguna cosa»: un punt imaginari, la respiració, etc.

Tot aquest cúmul de «quelcoms» González els anomena «coses» en el sentit més ampli de l'expressió. Poden ser coses materials, però també individus humans, animals, el meu propi cos, constructes matemàtics, éssers fantàstics, somnis. Les coses són senzillament allò què sorgeix en els nostres actes. Els actes són actualitzacions de coses en qualsevol dels moments que componen el quefer quotidià dels éssers humans.

⁹ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente* (3 vol.), Madrid: Alianza, 1998.

¹⁰ RENÉ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Gredos, 2003.

¹¹ ANTONIO GONZÁLEZ, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Bogotá: USTA, 2014. Adverteixo però, al lector que, més que

ser fidel als plantejaments d'Antonio González, els utilitzo per desenvolupar en alguns punts clau la meua pròpia anàlisi, que és el que jo veig clar en aquests moments. Exposar les divergències requeriria molt més espai. El lector que vulgui aprofundir-hi hauria de llegir el llibre d'Antonio González.

¹² Aquesta permanència en la intimitat té poc a veure amb ser ateu, religiós o agnòstic.

10. Els actes i la realitat

Per molt diverses que siguin, totes les coses que sorgeixen en els actes tenen alguna cosa en comú, el seu moment d'alteritat. Les coses es presenten en els nostres actes com radicalment altres de l'acte mateix d'estar-les sentint o aprehent-les.¹³ Es presenten «com si» fossin perfectament independents del fet que jo les estigui sentint. Precisament per això les al·lucinacions i els somnis ens semblen reals i per això la persona que pateix d'esquizofrènia no pot distingir el seu deliri de la realitat. Podem efectivament dubtar del contingut de tot el que se'ns presenta, que correspongui a alguna cosa real fora de la percepció. Una metafísica com la del Vedanta, que afirma que «la realitat» és una il·lusió no és impossible, però el que és indubtable és que, en la meua sensació, en tots els meus actes, pateixi o no d'esquizofrènia, estigui somiant o en vetlla, sigui el que percebo un holograma o miratge, les coses es presenten com radicalment independents del fet que jo les senti i l'acte de veure-les com a reals és absolutament cert.

Zubiri anomena «realitat» a aquesta manera de quedar les coses en la nostra aprehensió, existeixin o no fora d'ella. Per això considera l'ésser humà com un animal de realitats. La realitat entesa com a alteritat és arreu: en la cadira i en la taula que veig, en el somni, en el deliri, en la fantasia, en la sensació de la meua esquena i cames, en la imaginació matemàtica. És després que teoritzem i establim que unes coses com els somnis són reals tan sols en el nostre interior o que les visions que tenen les persones que pateixen esquizofrènia són fruit d'una malaltia (no totes les cultures ho pensen així).

És de la realitat aprehesa immediatament en els nostres actes d'on partim i a la qual vinculem, com un fil conductor, tota altra realitat interna o externa. I no ho fem per cap raó dogmàtica, sinó perquè sense la realitat donada en els nostres actes no hi hauria res. És molt raonable pensar que, si desapareix la humanitat, l'univers seguirà existint com ha existit molts milions abans de l'aparició de l'ésser humà, però fins i tot aquesta afirmació penja del fet d'estar percebent contínuament coses en forma d'alteritat. Sense animals de realitats semblants a nosaltres, tot el sarau de l'univers romandria velat com un ball sense cap mena de públic. Les realitats que sorgeixen en els actes exerceixen un poder o dominància. No s'imposen o no regeixen de la mateixa manera sobre la meua pell la brisa suau que prové del ventilador que l'aigua bullint. En aquesta dominància o regir de les coses sobre els actes s'expressa una primària llibertat en el sentit que l'acte sorgeix com a independitzat, «alliberat» de les coses. Sense aquest alliberament primari no ens trobaríem amb dominàncies diverses de les coses, sinó amb un complet encadenament estimúlic a elles.

11. Coactualitat dels actes i les coses

En tot acte es dona una copertinença, mateixitat o coincidència plena, que Zubiri qualifica de coactualitat o actualitat comuna, entre l'acte i la cosa. Es tracta simplement que en sentir alguna cosa real no només queda actualitzada la cosa real, sinó que també, alhora, queda actualitzat el propi acte de sentir. Com queda el meu veure en l'arbre que veig? Certament no veig el meu veure mateix, sinó que en actualitzar-se'm l'arbre es coactualitza alhora el meu veure mateix. «Sento que veig un arbre». El mateix podem dir de tot tipus d'actes. Així, si palpo

una pedra en sento la duresa com una cosa real (com quelcom altre), però no palpo el palpar mateix, ni el sento de la mateixa manera que la pedra. Simplement el que succeeix és que em sento palpant. Per més bolcat i encastat que estigui a les coses actualitzades en els actes –el gol que acaba de marcar el meu equip preferit, o com he anat a parar a un lloc d'esma–, hi ha en el fons un moment més o menys borrós, un moment conscient mínim. Aquest moment conscient de tot acte serà tant vague com es vulgui, però roman actiu i operant com aquests testimonis de l'ordinador o de la televisió que ens indiquen que no estan del tot desconnectats. No hi ha cap possibilitat de tenir una sensació o percepció si en el fons d'ella no hi ha aquest moment més o menys difús que és el sentir-se d'alguna manera embolcallat en la mateixa percepció o sensació. En tot acte, sigui de la naturalesa que sigui, no només se sent alguna cosa, sinó que es «cosent» l'acte mateix.

12. Distinció dels actes i les coses

No hi ha actes sense realitat. Ara bé, l'acte, sempre coactual, és distingible en l'anàlisi d'allò actualitzat en ell. I aquí es troba una contribució molt important d'Antonio González, plena de conseqüències, a l'anàlisi de Zubiri. González ens fa adonar que els actes, tot i ser cosentits, no són coses, ni s'actualitzen com les coses, ni, per tant, estrictament parlant, són «reals» com ho són les coses que s'actualitzen en l'acte.

No aprehem els actes, la percepció mateixa, com una cosa real. Com diria Wittgenstein els actes no són «quelcom», no són una «cosa». No se'ns fan presents com quelcom altre. Com afirma el mateix Zubiri l'acte no és actual com una cosa més. No podem trobar actes sense coses reals, però no podem tractar els actes com si fossin «coses» reals.

La raó d'aquesta diferència per a González és que els actes no apareixen perquè són l'aparèixer mateix. Per això, no tenen cap mena de notes, caràcters o qualitats sensibles com tenen les coses. Els actes, sens dubte, esdevenen, es donen, succeeixen, no es poden ni tan sols posar en dubte, però no són reals en aquest sentit zubirià tan ampli amb el qual hem definit la realitat. No sentim els actes exactament igual que les coses que hi apareixen. No els sentim com una alteritat, com l'alteritat de totes les coses que apareixen en els actes.

La diferència entre la cosa i l'acte no és, per tant, la que hi ha entre l'alteritat de dues coses reals, sinó la diferència entre el que és cosa (alteritat) i allò que mai no ho és: l'actualització mateixa. I és que la coactualitat dels actes i de les coses inclou també una diferència originària: les coses actualitzades es presenten com a radicalment independents del seu sorgir, mentre que els actes no es presenten com a «altres», sinó que se'ns presenten com a diàfans, patents i immediats per més que sempre estiguin acolorits per un estat d'ànim determinat (tristesa, ímpetu, entusiasme, etc.) i que sigui possible distingir entre diferents tipus d'actes (de memoració, d'olfacte, de tacte, etc.).

13. La diafanitat, copsabilitat i immediatesa dels actes

Els actes simplement són diàfans, oberts a l'actualització de coses i és per aquesta obertura i diafanitat que les coses són visibles, audibles, assaboribles, etc.

Els actes són copsables, patents, es fan palesos. Són obvis, inqüestionables. Estic sentint sempre això o allò altre. No podem dubtar, encara que ho volguéssim, de l'esdevenir dels actes. Puc dubtar de totes les coses, i de totes les realitats que apareixen en els actes, però no del fet que s'esdevingui aquest acte de dubtar. Puc dubtar de la realitat d'allò que veig, però no del fet

¹³ Es tracta de l'aportació més important i original de Zubiri a la història de la filosofia. Les coses, abans que amb un sentit o significat, queden en la nostra aprehensió en forma de realitat.

que té lloc aquest acte visual. Podem confondre les coses, però ni tan sols qui pateix esquizofrènia pot confondre el tipus d'acte (un acte d'olorar amb un de veure, etc.). I si entenguéssim la «realitat» com un criteri de veritat, a la manera com en el llenguatge col·loquial diem «això és real i això és fictici» hauríem de dir que els actes són més reals que totes les realitats apreheses en ells.

I és que els actes a més de diàfans, patents i indubtables són immediats. La immediatesa vol dir que no arribem als actes per mitjà d'algun tipus de reflexió, de tornada sobre un mateix, sinó en tot cas per mindfulness, per una atenció plena a l'acte. Els actes són el més immediat a nosaltres mateixos. En la seva immediatesa, veure, olorar, sentir en general, no se'ns poden posar «davant» nostre, com si fossin una cosa. Els actes acompanyen tot allò que fem, sigui pensar, treballar, descansar o dormir. Només podem escapar-ne morint.

14. La vida íntima dels actes

És important remarcar que la diafanitat dels actes no és la diafanitat d'un vidre –el vidre no té «vivències», no sent ni queda amarat per cap estat d'ànim– sinó que és una diafanitat viva en la qual habitem permanentment. Els actes, en la seva diafanitat, copsabilitat i immediatesa, són vivències. El terme «viure» pot entendre's en el sentit «d'estar en vida» (vida biològica), i també en el sentit de «temps viu», de «l'ara vivent» que sentim, gaudim o patim en cadascun dels nostres actes. Per això diem que la vida s'ha de viure.

Les vivències dels actes estan sempre acolorides per diferents estats d'ànim (estic content de la pluja, em fa por el tro, gaudeixo del quadre, pateixo el soroll dels cotxes) i això constitueix la nostra intimitat, la fibra mateixa de la nostra vida. Els actes són el més íntim de nosaltres mateixos. La «vivència» és viscuda sempre en primera persona, des d'una perspectiva singular que no es pot deduir ni derivar des de la perspectiva d'una tercera persona.

La vida íntima, la vivència singular pròpia de cadascú, és alhora biològica i biogràfica. Per descomptat, amb el col·lapse de l'organisme biosocial que som, morim. També quan s'esgoten totes les possibilitats de qualsevol projecte o idea que vulguem realitzar en el futur llunyà o en el més immediat. Però fixem-nos que la mort biogràfica no va sempre aparellada amb la biològica. Puc passar anys, per exemple, intubat en un hospital, vivint com un mer organisme. Una vida plenament humana necessita de la vida biogràfica.

De la mateixa manera, també morim quan oblidem aquest extraordinari aparèixer de coses davant meu a cada instant: rostres, olors, sons, paisatges... Aquest oblit deshumanitza l'ésser humà, el converteix en cosa, en zombi, en màquina, en alguna cosa mesurable per la seva productivitat i eficàcia, i utilitzable, com és moltes vegades el cas en el nostre sistema econòmic, com una simple mercaderia. És la mort espiritual. Per això, no és estrany que quan es recupera aquesta vida íntima es parli a voltes de «renaixement espiritual» o de «despertar»: estem recuperant la vida íntima i singular pròpia de cadascú, rescatant-la de l'oblit.

Tot i així, malgrat que els actes «vius» estan sempre connectats a mi, les vivències no estan mai separades de les coses, ans al contrari. La nostra intimitat està sempre plena de persones, de llocs, de situacions, de records, d'idees. No podem accedir a la intimitat patent dels nostres actes al marge del que sorgeix en ells. La vida íntima és inseparable de les coses i de la realitat.¹⁴

15. El cos, la carn i la persona en els actes

L'aparèixer del nostre propi cos en els nostres actes manté algunes característiques molt pròpies en comparació amb l'aparèixer de les altres coses. No puc captar-lo plenament amb els meus sentits. No puc envoltar-lo, ni veure'l des de fora, ni allunyar-me'n com puc fer-ho amb moltes «coses» que sorgeixen en els actes. El propi cos roman sempre en el centre de tota aproximació a les altres coses que m'envolten. El cos és, en aquest sentit, una mena de «punt zero» respecte de totes les sensacions, un «aquí» permanent respecte de totes les altres coses. El sorgir dels actes s'esdevé sempre en un aquí, i aquest aquí està acotat per localitzacions corpòries.

Per altra banda, el nostre cos apareix, al mateix temps i de manera inseparable, com un cos viu, un cos que sent i en el qual es localitzen totes les sensacions possibles. González anomena «carn» aquesta corporeïtat viva que qualifica tot acte. La carn és el lloc del sorgir dels actes, del seu veure, sentir, degustar, gaudir o patir; el lloc de l'obertura a una dimensió absolutament diferent de tot el que apareix en el món ja que és on sorgeixen totes les coses. La fibra íntima de la meua fràgil carnalitat, els «actes vius», les meves vivències singulars, allò que ressona corpòriament, però que, tanmateix, no és el nostre cos físic, és el que González anomena persona. La persona és el ressonar carnal i expressiu dels actes en el nostre cos i no un subjecte situat «per darrere» o amagat dins del cos.

16. Els altres en els actes

Atenent exclusivament als actes, podem preguntar-nos ara si els altres éssers humans ens apareixen com a coses i deduïm que son persones o bé sorgeixen directament com a «carn viva», com a persones. Crec que l'únic que es pot dir des de la descripció dels actes és que hi ha com a mínim alguns actes compartits en què apareixen dues carns. L'exemple que posa González és que quan dues persones es donen la mà sorgeixen en un sol acte dues mans.

En certa manera, hi ha dues carns perquè hi ha dues mans, dos cossos que sorgeixen. Però, en certa manera, hi ha una sola carn perquè hi ha un acte que és compartit. En aquest segon cas, hem passat de la comunitat d'acte a la diferenciació dels cossos. I si hi ha actes compartits, llavors podem dir que hi ha una dimensió de la carn que es comparteix. Però també cal dir que tot i compartir alguns actes no podem copsar res del sentir de la carn de l'altre, de l'altra persona. Els actes compartits són el que viu cadascú i res més. Malgrat tot, és aquí on troba solució la paradoxa de Foucault que plantejava al principi: només des de la meua persona i la meua singularitat puc acostar-me a la persona i la singularitat de l'altre.

17. Actes i esperit

Després d'aquest resum breu de l'anàlisi d'Antonio González dels actes, condimentat amb la meua pròpia perspectiva, crec que es pot entendre millor que és el que podem anomenar esperit: la «carn viva», la persona, aquesta trama íntima, immediata, singular i viva en la qual habiten tots els éssers humans creguin en el que creguin, siguin ateus, agnòstics o religiosos. Tota espiritualitat amb cara i ulls fa peu en aquesta trama íntima.

Com hem vist, no estem parlant d'alguna cosa mística, o d'una fe religiosa, sinó d'un coneixement molt ordinari i quotidià: d'allò que vivim, fem,ensem, sentim i observem en cada instant, però adonant-nos d'aquestes vivències íntimes i permanents, d'aquesta trama sorprenent de la vida en la qual ens trobem immersos cadascun de nosaltres. L'espiritualitat originària de

¹⁴ A. GONZÁLEZ, «El misterio rupestre», *Pensamiento*, vol. 75 (286 extra) (2019), pp. 1039-1053

la qual parlo aquí és la que sovint ens recorden alguns filòsofs, poetes i artistes: la que ens manté en la sorpresa d'aquesta vida que sorgeix en els actes humans, en l'esbalaïment d'adonar-nos de l'existència immediata.

Aquesta arrel de tota espiritualitat és un fet que pot explicar-se de moltes maneres. Un materialista pot defensar perfectament que les propietats de la ment, l'esperit, la consciència o del que hem anomenat la vida íntima, per més que no es puguin reduir als elements que configuren el sistema: neurones, cervell, sinapsis, sistema nerviós, etc., emergeix del mateix sistema material corporal que som, o d'un caos original. Hi ha moltes explicacions més o menys raonables possibles, però és perquè habitem en aquesta trama íntima, en l'esperit, que podem desenvolupar tot tipus d'explicacions.

18. La senzillesa de l'esperit

L'esperit es revela en allò més senzill, es basa en quelcom molt ordinari, en la vivència de tot el que es viu, es fa, es pensa, se sent i s'observa. És tan senzill que ni ens en adonem d'ell. El text de Heidegger, *El camí del camp*¹⁵ crec que expressa molt bé aquesta senzillesa de l'esperit i alhora la dificultat de la senzillesa.

El camí del camp, apartat de la carretera habitual, del pensar comú, de la mirada racional, buida, general i corrent, és el lloc on la senzillesa dona acollida a tot el que sorgeix i a través de la seva descripció Heidegger ens convoca a mirar i sentir les coses d'una manera nova. D'una manera que es deixi ser, que no vulgui destrossar i doblegar les coses mitjançant l'arrogància de la raó, que deixi ser els til·lers, el turó, el roure, el banc de fusta, les escorces, els sembrats, la cuina de la llar, el feix de llenya, els solcs i les flors. Aquest «senzill» deseiximent a què ens convida Heidegger, és «suspensió de tot raonament calculador», de tot acte de domini, i procura la «recepció del miracle del viure». Als homes sords i oblidats de l'esperit «el que és senzill els sembla uniforme. Allò uniforme afarta. Els fastiguejats només troben allò indistint. Allò senzill se'ls escapa. La seva quieta força està en ells esgotada».¹⁶

19. Esperit i creences

Però, per més que l'ésser humà obliidi la «quieta» força d'allò senzill tot ésser humà continua sent un ésser espiritual vivint distretament la seva trama íntima de la vida, encastat més en les coses que en el seu ésser propi. L'esperit desborda tota mena de creences, de fórmules i d'ortodòxies, però, en el límit, és impossible desprendre'l de tota creença. Com deia Ortega i Gasset, les creences no es tenen, en les creences s'hi és.¹⁷ «Creure» al·ludeix no tant al que diem que creiem, sinó fonamentalment a allò pel que batega el nostre cor, és a dir, al·ludeix al centre o fons últim del nostre ésser.¹⁸ En les creences ens trobem sempre submergits, configuren més o menys explícitament la nostra vida i el nostre propi cos, i sempre podem canviar-les o retocar a partir de la nostra experiència personal.

Grosso modo, en l'esperit humà se'ns obren quatre grans vies o tipus de creença: ateisme, agnosticisme, indiferentisme i religió.¹⁹ Cadascuna d'aquestes vies s'obre, al seu torn, en una gran pluralitat de camins i matisos individuals, socials i històrics i cada camí és constitutivament problemàtic, experiencial (no aconsegueix més que una verificació sempre asimptòtica de la seva creença), incert o i opcional. Cap via ni sender no es pot plantejar com l'actitud primària, enfront de la qual s'haurien de justificar les altres opcions. Històricament, geogràficament i sociològicament tindran extensions i preponderància diverses, però totes són sempre una possibilitat oberta. Aquests camins es recobreixen entre si. Hi pot haver ateismes nominals més religiosos que les religions tradicionals i religions nominals més atees que qualsevol ateisme. Hi pot haver més diferències entre allò que es qualifica de religió o d'ateisme que entre determinades religions i ateismes. No són compartiments estancs. Puc també canviar de via.

En qualsevol cas, hi ha sempre una mena de tensió entre esperit i creences. Si ens atenim als actes i a l'esperit mateix afavorim una «deslligació», distensió o alliberament respecte de totes les coses i realitats en què creiem. El risc és la indecisió permanent. I si ens atenim a les coses afavorim un «relligament» a algun poder de la realitat. El risc en la «relligació» és que els actes quedin esclavitzats per algun poder o tendència idolàtrica.

20. Espiritualitat i política

Parlar d'espiritualitat en la política pot semblar paradoxal i contradictori, ja que sovint la política es concep com una lluita pel poder, com una confabulació d'estratègies i intrigues perverses, i els exemples de corrupció, abusos de poder, seguidisme i negació del propi pensament són desgraciadament molt abundants. Al seu torn, l'espiritualitat se sol entendre com a fugida del món, com a abandó d'allò material, de les preocupacions terrestres i temporals, per lliurar-se a les «coses de dalt» o al «més enllà» de la història. I també abunden els exemples d'aquest tipus d'«espiritualitats» individualistes i, pitjor encara, de «mestres espirituals» xarlatans que emboliquen i sedueixen els seus seguidors amb l'única finalitat de satisfer la seva ambició de poder i diners.

Aquest distanciament sorgeix de dues concepcions completament errònies del que és la política i el que és l'espiritualitat. En el seu sentit original, política és la recerca i organització del bé comú, el bé de totes les persones i de tota la persona, és a dir, el seu desenvolupament més ple i integral, i espiritualitat és un adonar-se del més propi i patent dels éssers humans, d'aquesta part nostra no reductible a quelcom físic que inclou el sentir les coses, les emocions, la voluntat i la manera de viure la vida. A més, en el mateix esperit hem vist que hi ha un moment «polític», sigui perquè hi ha actes compartits, sigui perquè podem descobrir en la carn de l'altre la mateixa interioritat que vivim en la nostra carn i unir-nos a ell a l'adonar-nos que totes les altres vides singulars estan subjectes a la mateixa condició que la nostra.

El cultiu espiritual ens obre la possibilitat de resistir l'interès de tot poder per transformar l'esperit humà en un «esperit de funcionari» caracteritzat per l'obediència i la falta d'empatia i ètica. També ens obre la possibilitat de no deixar-nos portar per l'aclaparadora i atractiva religió consumista i redescobrir aquelles activitats improductives i gratuïtes que fan la vida molt més agradable i humana que els seus substituïts consumistes: gaudir d'un passeig, sentir el vent o el sol sobre la pell, escoltar el so de l'aigua que corre, olorar un gessamí o conversar amb un amic.

L'exercici sobre un mateix ens permet persistir en la lluita, fins i tot sota la sensació

¹⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Camino de campo*, Barcelona: Herder, 2003.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Ibid.*

¹⁷ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias en Obras completas V*, Madrid: Revista de Occidente, 1951, p. 383.

¹⁸ JOSÉ ARREGUI Y OTROS, *Después de Dios. Otro modelo es posible* (edició digital), Nuevo Tiempo Axial, 2021, p. 142.

¹⁹ XAVIER ZUBIRI, *El Hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 2013.

d'impotència i davant els incentius permanents per al desànim, la desesperança i el cinisme, que són les armes més poderoses del poder. Sense aquest «autotrellat» difícilment podem acceptar, per exemple, la derrota, comprendre que ni el triomf ni el fracàs treuen res a la dignitat humana o assumir les nostres mateixes fragilitats (la malaltia, la mort, la frustració dels nostres desitjos) i l'ambigüitat de totes les construccions històriques humanes (ja ens advertia Pascal, que qui vol fer l'Àngel fa la bèstia) sense renunciar a crear una societat més justa i fraterna.

Només a partir d'aquesta base espiritual que hem intentat descriure podem donar significat a la nostra existència, mantenir a ratlla la nostra agressivitat, violència i animadversió cap als altres, practicar una no-violència activa, evitar dissoldre la carn dels altres en idees abstractes com la de la mateixa «humanitat», o procurar-nos aquesta estranya sensació de benestar que anomenem felicitat i que es troba molt per sobre de l'acumulació de coses.

En definitiva, no hi ha una veritable espiritualitat que no impliqui lluites i transformacions socials, ni hi ha lluites socials que puguin millorar el món sense el cultiu de l'esperit. Els qui propugnen un canvi «espiritual» com a única condició per a la transformació del món acaben atrapats per l'estatu quo i els qui promouen el canvi social oblidant tot «exercici» espiritual quan assoleixen alguna quota de poder no triguen a assemblar-se a aquells que criticaven, si és que de fet hi havia un altre mòbil en la seva acció que l'enveja dels poderosos i el desig de copar ells el poder.

21. Espiritualitat i ciència

Sense el cultiu de l'espiritualitat, les nostres poderoses ciències i tecnologies poden acabar amb nosaltres i amb el medi. Cal abandonar la idea, encara corrent, que les ciències i tècniques, sense cap tipus d'orientació espiritual, poden resoldre tots els nostres problemes. El projecte d'una intel·ligència artificial que arribi a tenir una consciència com la dels humans és en aquest sentit molt paradoxal. Per què estem tractant de desenvolupar artefactes dotats de consciència? Per a què prenguin decisions ètiques de les quals nosaltres no som capaços? Què ens fa pensar que allò que nosaltres creem serà millor que el seu creador? Si el seu «esperit» és igual al nostre, les màquines podran suïcidar-se, avorir-se i prendre decisions irracionals guiades per les emocions. I si del que es tracta és de fer-nos immortals transferint la nostra trama singular de la vida, això que hem anomenat esperit, a un altre tipus de suport que no sigui el nostre cos què ens fa suposar que no continuarem matant-nos per idees absurdes, sentint gelosia etc.? No seria més fàcil, interessant i productiu «exercitar» aquí i ara, el nostre esperit?

Sens dubte, la intel·ligència artificial actual ja ens supera en moltes de les capacitats de la intel·ligència humana: càlcul, presa de decisions algorítmiques, aprenentatge d'estratègies, rapidesa de les operacions... I és fàcil pensar que la seva capacitat en aquests assumptes augmentarà moltíssim més, però la intel·ligència artificial està molt lluny de l'element més propi i originari de la intel·ligència humana: l'actualització dels actes i les coses que és el que hem definit com a esperit. El màxim que hem aconseguit, almenys de moment, són màquines que es comporten «com si» tinguessin esperit, és a dir, poden actuar com si veiessin alguna cosa, com si estiguessin patint al·lucinacions, però ni les veuen, ni les pateixen. Són com l'habitació xinesa que evocava Seerle.²⁰ Crec que la intel·ligència artificial, més que assemblar-se a la intel·ligència humana, s'assembla a

²⁰ «El famós exemple de l'habitació xinesa, de John Searle, serveix per explicar que no hi ha cap veritable vivència singular darrere d'un mecanisme de computació: una persona es tanca dins d'una habitació i li fan arribar unes preguntes en xinès que no entén, però aprèn a respondre-hi correctament aplicant mecànicament regles de correspondència entre paquets de símbols xinesos i anglesos. Això no vol dir que tingui la més remota idea del que contesta; només es limita a computar, a manipular signes, sense entendre res». JOAN ALBERT VICENS, «PODEN PENSAR LES MÀQUINES? QUATRE TESIS SOBRE LA INTEL·LIGÈNCIA ARTIFICIAL». *COMPRENDRE: REVISTA CATALANA DE FILOSOFIA*, VOL. 23 (2021), 1, PP. 49-75.

una intel·ligència zombi. Un zombi és un ésser que es comporta exactament com ho fem nosaltres, excepte pel fet que no té cap mena d'experiència ni vivència. Està desproveït de la vida íntima i singular i d'estats d'ànim. I aquí, a tenor del que hem analitzat, és pertinent formular-nos almenys tres preguntes.

- Què ens fa pensar que acumulant capacitats algorítmiques i de càlcul arribarem a fabricar actes conscients, a crear un esperit humà? No és més aviat com pretendre assolir l'horitzó del meu veure caminant? Recordem que per accedir a l'esperit hem de suspendre «el raonar calculador», molt distant i fins i tot oposat a l'esperit, i procurar la «recepció del miracle del vivent».

- Què suposa per a nosaltres que la màquina a més d'actuar «com si» fos humana sigui realment espiritual, «metall viu» com nosaltres som «carn viva»? Des de la pura eficiència és molt millor ser una màquina a l'estil zombi, és a dir, reduir la carn viva de l'home a la carn «freda» i tecnificada d'un ordinador, executar tots els processos mentals que executem els humans sense ser-ne conscient, ja que precisament una característica a la que ens obre el sentir-nos vius, l'esperit, és a la possibilitat de prendre decisions completament irracionals, o ximpls o purament portades per l'emoció, o motivades per les nostres crisis existencials.

- ¿No es tracta en aquest intent de construir una màquina artificial amb esperit de la vella creença en l'ànima immortal? ¿De la idea mítica de desprendre's del cos, dels seus fluids, contaminacions, excrecions i fragilitats? Substituir la «carn viva» per la «màquina viva», estalviaria menjar, créixer, suar, etc. L'esperit que he intentat descriure és un esperit carnal i no un esperit pres en un cos. Tendim a pensar que l'esperit, com la ment, es situa en el cervell, però el cervell està íntimament connectat a tots els músculs, al sistema esquelètic, als budells, al sistema immunològic, als equilibris hormonal. Conformem una unitat psicoorgànica.²¹

22. Arribar on ja soc

Parafrasejant Wittgenstein, el sorgir dels actes, a diferència del que sorgeix en ells, no és «quelcom», no és una cosa, però tampoc no és res. És justament l'esperit on ja estem.

Hem qualificat d'esperit la trama íntima, immediata, singular i viva dels nostres actes, el seu sorgir i allò que sorgeix en ells. L'espiritualitat originària és en un sentit molt literal un retrobament amb la fibra més essencial de la pròpia i singular vida humana. Per això no és estrany que en el mite i en molts textos de diferents tradicions, o fins i tot en l'art i la literatura contemporània, se'ns parli d'un segon naixement en el qual arribem a nosaltres mateixos, on ja som, i retornem a les qüestions més originàries de la vida. Aquest retorn va de la mà del «deixar ser» i de l'obertura o tolerància crítica enfront de la gran polifonia d'experiències que podem fer i explicacions que podem donar del que ens és immediatament donat en cadascun dels nostres actes.

L'ésser humà, tant en la seva vida quotidiana com en els seus esforços teòrics, presenta una forta tendència a objectivar els actes, a mesurar les persones en funció del resultat dels seus actes i a reduir allò més personal i íntim del seu ésser a una simple cosa. Només cal fixar-se en la història de totes les creences, ja siguin aquestes atees, religioses, indiferents o agnòstiques, per trobar tota mena d'ídols davant dels quals es sacrifica l'esperit, la vida íntima pròpia i aliena. Remant en la direcció contrària, resistint el cant de sirena de les coses,

²¹ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza, 1998.

intensem apropar-nos a l'esperit que implica a més de la llibertat una certa experiència del do. No podem donar-nos aquesta vida íntima de l'esperit a nosaltres mateixos ni comprendre l'esperit com intensem comprendre les coses. Potser per això un dels llenguatges que més escauen a l'esperit és el de la poesia:

La rosa és sense perquè.

Floreix perquè floreix.

Ni d'ella mateixa no en fa cas.

Tampoc no pregunta si algú la mira.²²

I encara més que amb el llenguatge poètic l'esperit es trasllueix en una multitud de gestos i actes com el d'una moixaina o el bes d'una núvia:

Només amb un petó, la núvia es fa més mereixedora del Paradís que tots els mercenaris que treballen fins a la mort.²³

²² Traduïda per mi mateix del castellà. Jorge Luis Borges en una conferència titulada «La poesia» va resumir el «regne de la gratuïtat» que encarna la poesia, amb aquest famós poema d'Angelus Silesius. Cf. JORGE LUIS BORGES, *SIETE NOCHES. OBRAS COMPLETAS III*, BUENOS AIRES: EMECÉ EDITORES, 2006, p. 266.

²³ Traduït per mi mateix de la versió castellana de Borges. Borges va traduir al castellà aquest díptic d'Angelus Silesius. Cf. JORGE LUIS BORGES, *El libro del cielo y del infierno*, Barcelona: Edhasa 1991, p. 126. Malgrat el seu agnosticisme, Borges sempre es va sentir atret pels místics i especialment per l'aventura espiritual d'aquest poeta, metge i teòleg alemany del segle xvii.

LA ICONOCLASIA EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO. EL ATONALISMO DE SCHÖNBERG Y LA ABSTRACCIÓN DE KANDINSKY

«A través de las grietas del cuadrado negro, puede verse el oro de Bizancio»
Jannis Kounellis

Maria Gelpí

Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona
gelpimaria@gmail.com

RESUMEN: En este artículo trato de señalar, por un lado, la relación entre la tradición iconoclasta judía y el atonalismo de Schönberg y, por otro, la tradición iconoclasta bizantina y la abstracción pictórica en Kandinsky. Para ello, es primero imprescindible justificar que no solamente la imagen sino también su ausencia debe ser objeto de atención por parte de la Teología Estética, siendo la iconoclasia, en su sentido amplio, un fenómeno persistente. Tras un somero repaso por los fundamentos de la prohibición judía y bizantina, analizaré la relación entre estas dos tradiciones y sucesos puntuales biográficos de ambos autores, para tratar de ver referencias de esta relación en sus obras.

PALABRAS CLAVE: Imagen, símbolo, prohibición, atonalismo, abstracción.

ABSTRACT: In this article I try to point out, on the one hand, the relationship between the Jewish iconoclastic tradition and Schönberg's atonalism and, on the other, the Byzantine iconoclastic tradition and Kandinsky's pictorial abstraction. To do this, in the first place, it is necessary to justify that not only the image but also its absence should be the object of attention by Aesthetic Theology, being iconoclasm, in its broad sense, a persistent phenomenon. After a brief review of the foundations of the Jewish and Byzantine prohibition, I will analyze the relationship between these two traditions and specific biographical facts of both authors, to try to see references to this relationship in their works.

KEYWORDS: image, symbol, prohibition, atonalism, abstraction.

1. Introducción

En líneas generales, se entiende la Historia del Arte como la selección y estudio de obras significativas y los motivos que han llevado a su conservación. Pero hemos de tener siempre

presente que la Historia no es solo una selección de hechos y testimonios, sino que debe estar siempre dispuesta a ser revisada desde otras narrativas que eviten su fosilización, puesto que, en su propia selección, implica el apartamiento y el olvido de aquello que supone una amenaza, un trauma o el testimonio de los relegados. De la misma manera, en la Historia del Arte, no solo deben ser objeto de estudio aquellas obras que han sido conservadas, sino también aquellas que han sido ocultadas, prohibidas o destruidas. Incluso los temas y formas que han sido censurados, por razones políticas, sociales o religiosas, son relevantes porque dan testimonio de su tiempo. Tan importante es la creación artística como la destrucción, ocultación o imposibilidad del arte, si queremos entender un determinado periodo histórico a través de sus obras. Es por eso que, cuando la imagen deviene problemática, cobra interés para el estudioso del Arte.

2. La imagen

En la línea que apuntara Panofsky en sus ensayos sobre iconografía, las imágenes, en el marco de lo social, tienden a convertirse en símbolos con suma facilidad. Tienen un carácter pedagógico y congregacional, y la inmediatez que otorga el símbolo para hacer referencia a todo un conjunto de ideas las hace sumamente prácticas. Desde la cruz hasta la máscara de *V de Vendetta*, con solo un vistazo, la idea que se ha generado detrás, en su entorno social, queda al descubierto y es precisamente la separación entre imagen e idea la que permite la interpretación y la revisión. Por su parte, la música, puede devenir también símbolo, pero, por su naturaleza temporal, posee una ventaja sobre la imagen, en un entorno hostil a la representación plástica, puesto que se desarrolla sin necesidad de soporte físico, con solo ser, por ejemplo, tarareada. Así, el cuarto movimiento de la *Novena sinfonía* de Beethoven se convierte en símbolo de toda una estructura idealista, que se genera en el siglo XIX, sin necesidad de representación pictórica alguna. Tanto la imagen como la música, cuando devienen símbolo y conectan lo sensible con una determinada idea, poseen la capacidad de ser reconocidas, permiten al sujeto sentirse identificado y pueden ser un aglutinante de las masas. Es por esa capacidad catalizadora de ideologías, que es instrumentalizada y, por ende, querida u odiada. No en vano, el término símbolo, del griego *σύμβολον*, en su acepción más primitiva, es jurídica y consistía en un objeto partido en dos partes que se quedaban cada uno de los contratantes para el reconocimiento de su derecho crediticio, hasta el momento de su reintegración como unidad.¹

Pero la advertencia platónica de que la imagen es un engaño nos debe poner en alerta ante ellas. El término *icono*, del griego *εἰκών*, traspuesto al latín por *imago*, o imagen, supone una configuración que hace referencia a otra cosa, en relación con la imagen como representación mental, *imitatio*, contemplada desde la epistemología clásica como recuerdo y conexión de la intuición sensible. No debe sonar extraño que *eidon*, *eikon* y *eidolon* compartan raíz etimológica puesto que el ídolo es una imagen en la que la representación y su objeto se con-funden, tomándose la imagen por el objeto mismo de culto.

Toda imagen, especialmente la imitativa, parece querer suplantar una realidad. Ya Plinio el Viejo, en el Libro 35 de su *Historia Naturalis*, describiendo el duelo entre Zeuxis y Parrasio, da cuenta del carácter agonístico del engaño que representa la imagen; pero será el mismo Platón, que nunca dio muestras de simpatía por los artistas plásticos, el que elevará al Demiurgo, supremo artesano, a la categoría más alta. La idea de Aristóteles de que el arte, como acto creativo, es más filosófico que la historia puesto que, mientras esta se ocupa de lo sucedido, el

arte puede pensar lo que podía suceder, nos conecta en lo fundamental con Schelling cuando consideraba que el arte comienza cuando la ciencia abandona al hombre.

Agotadas las vías de la elevación por el camino de la técnica, hay que buscar otros puntos de vista, como la de la interioridad, vinculada a la idea de genio, que se dará tanto en Kandinsky como en Schönberg. Desde esa cima, como le ocurriera a Petrarca en su *Ascensión al Mont Ventoux*, relatado en la famosa carta dirigida a Dionigi da Borgo, el ser humano ya no puede ver el mundo puesto que las nubes tapan la visión. Es en ese momento del relato en el que Petrarca coge las *Confesiones* de San Agustín y, en un aparente azar, sobreviene la cita visionaria:

Y van los hombres a admirar las cumbres de las montañas y las enormes olas del mar y los amplísimos cursos de los ríos y la inmensidad del océano y los giros de las estrellas, y se olvidan de sí mismos.²

Para Hegel, lo artístico, especialmente en la pintura, la música y la poesía, aunque su apariencia sea ilusoria y el contenido rebasa las formas, incluso negándolas, le roba al objeto real su pretensión de verdad, para revelar una verdad superior, hija del *espíritu*, como un desvelamiento temporal de lo que es conceptualmente anterior. Así el arte, para Hegel, posibilitaría la conexión entre lo mundano y lo trascendente, como la apoteosis de lo sensible. Pero esta solución puede no ser satisfactoria si pensamos en la imposibilidad de representar lo que por sí mismo es incognoscible, cuando la negación no está en la imagen sino en el objeto de conocimiento. Es en ese caso cuando el hombre, terco en su empeño, recurre a instrumentos alternativos como la representación por la vía apofática, la idea de lo sublime o la abstracción, que recurren a la sensación que provocan para llenar el vacío conceptual. En el caso de la música, la vía se desvela directa, por su carácter abstracto. Así, Adorno, en su crítica a Hegel, plantea la cuestión desde este punto de vista de la *dialéctica negativa* puesto que el sujeto, a pesar de su intento por pensar el absoluto, no puede desprenderse de su órgano pensante que sigue anclado al mundo. «Si el Absoluto hegeliano es la secularización de la divinidad, también hace eso: secularizarla, como totalidad del Espíritu, este absoluto sigue encadenado a su modelo finitamente humano».³

3. Iconoclasia

Detrás de la destrucción de las imágenes, su prohibición y la imposición moral, como ya hemos apuntado antes, hay razones teológicas, políticas, morales y estéticas, frente a imágenes que provocan ira, venganza o vergüenza y son prohibidas, censuradas o destruidas, por su carácter simbólico y representativo. Destruyendo el objeto sensible se pretende destruir lo allí representado, junto con sus efectos sociales, en un acto casi fetichista. En este breve artículo no hay cabida para un análisis en profundidad de un fenómeno tan amplio, ambivalente y persistente, si pensamos en sucesos tan recientes como la destrucción de los Budas de Bamiyan, el derribo de la estatua de Sadam Husein, la censura de los desnudos de Egon Schiele o las recientes destrucciones de monumentos desde el revisionismo poscolonial y la mirada feminista, entre muchos ejemplos posibles. Autores como David Freedberg en su libro *Iconoclasia: Historia y psicología de la violencia contra las imágenes*, el libro de Darío Gamboni o el análisis de las

² PETRARCA, F. *La ascensión al Mont Ventoux, 26 de abril de 1336*. Vitoria-Gasteiz: ARTIUM, Centro-Museo Vasco de Arte Contemporáneo, 2002, IV, 1, 26. La cita es una traducción muy libre del propio Petrarca, de *Confesiones*, X, 8, 15.

³ ADORNO, T., *Dialéctica negativa: La jerga de la autenticidad*, Madrid: Akal, 2005, p.402.

¹ HERÓDOTO DE HALICARNASO, *Los nueve libros de la Historia*. Vol VI. El Aleph, 2000, p. 47.

ideas subyacentes a la destrucción de imágenes de Besançon, *La imagen prohibida*, realizan con creces estos análisis.

Mi intención, en este estudio, es señalar la relación entre los códigos morales que generan los procesos históricos iconoclastas, como son el judío y el bizantino, y la contención figurativa y tonal de dos artistas de lo que entendemos por vanguardias históricas, que son Schönberg y Kandinsky, como una renuncia a la tonalidad como referencia y a la imagen como figuración, en un momento histórico, previo a la Primera Guerra Mundial, de crisis política, moral y existencial.

4. La iconoclasia judía y el *Moses und Aron* de Schönberg

Si hay una diferencia fundamental entre los textos normativos del *Pentateuco* y los de otras tradiciones como la babilónica, la asiria o la hitita, es que los de la tradición veterotestamentaria son mandato divino y tienen a Yhwh como legislador y pactista. La concreta prohibición de hacer imágenes de Dios es uno de los más insistentemente reiterados. Lo encontramos en la perícopa Ex 20,⁴ según la cual, «no te harás imágenes talladas, ni figuración alguna de lo que hay en lo alto de los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra», precedido por una declaración de exclusividad que fundamenta el mandato: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. No tendrás otro Dios que a mí». También, en el pequeño código de tradición yahvista (Ex 34,10-27), con una redacción diferente, dice en su versículo 17: «No te harás dioses de metal fundido». Yhwh, ante el riesgo de idolatría, prefiere que se le dediquen cánticos y salmos antes que imágenes, por lo que todas deberán ser destruidas (Ex 23,24; 34,12-14): «Puesto que el día en que os habló Yahvé de en medio del fuego, en Horeb, no visteis figura alguna, guardaos bien de corromperos haciéndoos imagen alguna tallada» (Dt 4,15-16a).

Pero apenas sellada la Alianza, el pueblo rompe su compromiso con la *prevaricación del becerro*, encargando a Aarón la construcción de una imagen visible. Sin embargo, esta imagen, si bien viola la prohibición de la representación de lo divino, no es en realidad una apostasía, sino que «ellos dijeron: 'Israel, ahí tienes a tu dios, el que te ha sacado de la tierra de Egipto'» (Ex 32, 4b). Lo que el pueblo buscaba era ver y comprender.

La interpretación del precepto no siempre ha sido restrictiva. La representación simbólica de Yhwh como una mano la encontramos entre los siglos iii y vi. Tales son los casos de las sinagogas de Dura Europos, del siglo iii, en la actual Siria, y la de Beth Alfa, del siglo vi, en las montañas de Gilboa, en Israel, donde se conservan unos mosaicos con *escenas del Templo*, una rueda del calendario zodiacal y una escena del sacrificio de Isaac en el que se representa a Dios como una mano, bajo la inscripción al *tishlah* [no levantar], en relación a Ge 22,12. Se trata de ejemplos puntuales pero la cuestión queda resuelta por Filón de Alejandría y más tarde Maimónides, presentando una actitud en la línea platónica de rebajar de valor toda imagen. Ambos son partidarios de la teología negativa, puesto que de Dios no se puede decir lo que es, sino lo que no es, sin posibilidad de la vía por analogía de santo Tomás. Así, el rabino Meir Rothenburg, en el siglo xiii, afirma que las imágenes en los libros de oraciones son, como mucho, son una distracción, pero al tratarse de colores, «que no tienen nada de material», no están sujetas a prohibición⁴. La falta de aprecio a las mismas se da en un doble sentido, es decir, que no hacen ni bien ni mal, puesto que poca capacidad tienen de aportar verdad.

Schönberg descubre sus raíces judías en un contexto histórico en donde la sociedad, emancipada del antiguo centro moral, desata su profundo antisemitismo. En 1921, gozando ya de reconocimiento internacional, quedó profundamente afectado cuando en el Hotel Mattesee de Viena le fue vetada la entrada a él y a su familia por el hecho de ser judíos, a pesar de que había mostrado públicamente su conversión al protestantismo y su inclinación y compromiso por la música alemana. Unos años más tarde, escribiría a su amigo Kandinsky en una de sus cartas: «Aprendí la lección que me impusieron: [...] que no soy alemán, no soy europeo, de hecho, quizás, apenas soy un ser humano [...], pero soy judío». Recuerda inevitablemente a la conocida afirmación de Mahler, que Alma cita en sus memorias, de sentirse «tres veces apátrida, como bohemio en Austria, como austríaco entre los alemanes y como judío en el mundo». Así tomó, en 1934, la decisión de trasladarse a EE.UU. en donde continuó su carrera profesional, sin perder de vista sus orígenes, siendo el ensayo *Programa de cuatro puntos para el pueblo judío* de 1938, uno de los más explícitos ideológicamente. A pesar de su actitud, su peculiar visión del judaísmo chocó con reticencias dentro de su entorno puesto que, en el año 1945, la Fundación Guggenheim de EE.UU. le negó la concesión de una beca, solicitada por el compositor para la realización de la ópera *Moses und Aron* y el oratorio *La escalera de Jacob*.

Todavía en Berlín, comienza la redacción del libreto de su ópera *Moses und Aron*, en 1926, a los tres años de consolidar y definir su *Método de composición con doce sonidos*, en el que las notas, relacionadas entre sí, adquirirán valor igualitario, cuestión que, en momentos de persecución, no deja de llamar la atención. En su obra, ambos personajes tratan de plasmar la intención comunicativa de Dios de manera opuesta. Si bien Moisés es partidario del uso de la palabra recitada, mediante *Sprechgesang*, fiel a lo que él mismo ha recibido en el Sinaí, pero incomprendible para el pueblo, Aaron defiende la utilización de la melodía, *Sprechchor*, accesible para el pueblo, a modo de imagen, pero alejado de la verdad inefable. La máxima complejidad aparece en los momentos de superposición de las dos voces, recitada y cantada, en momentos cruciales de la obra, mostrando así la dimensión metalingüística de lo divino.

Schönberg fue siempre muy consciente de su posición en su forma de entender la historia de la música. La búsqueda de nuevas formas en la armonía musical viene determinada por la necesidad de articular un modelo nuevo que sea inclusivo con la disonancia, tras la saturación del sistema tonal funcional que había caído presa de la «endogamia y el incesto», como apunta en su *Tratado de Armonía*. Este nuevo modelo no solo debe permitir nuevas modulaciones, sino que «toda forma sea posible», como dice en una de sus *Cartas* (1987) a Kandinsky. Para el compositor, el misterio de lo inefable solo es representable mediante la contradicción misma, en clave adorniana, puesto que no cabe resolución al conflicto planteado, comunicabilidad-incomunicabilidad de Dios. El camino, el éxodo, es esa confrontación misma, en clave negativa, como aquella que destapa el horror como disonancia.

Schönberg, en su peculiar *Moses und Aron*, quiere llevar a cabo el intento de dar forma a la percepción de la revelación del Misterio, que llevaría a la experiencia estética de aquello que dice algo de Dios, sin hacer uso de la imagen. El problema es la imposibilidad de comunicación, de aquella recepción que Moisés tiene de la revelación directa, si no es a través del símbolo-imagen. Pero la imagen de Dios, limitada como tal, no puede identificarse con Dios, de manera que llevará inevitablemente a la falsedad o a la idolatría. El pueblo sufre el drama de tener que escoger entre la interpretación del símbolo en forma estética que propone Aaron, comprensible pero adulterada y prohibida, o la ascesis de la idea irrepresentable que supone negación absoluta de Dios y su Ley. La paradoja que se da entre la intención comunicativa de Dios y la incomprendibilidad de su mensaje se resuelve por la representación de la misma ausencia que, dado su carácter inconmensurable, en clave existencial, se acerca por ello mismo a lo divino.

⁴ BESANÇON, A. *La imagen prohibida: Una historia intelectual de la iconoclastia*, Madrid: Siruela, 2003, p.101.

5. Iconoclasia bizantina y la abstracción de Kandinsky

En la querrela iconoclasta, a pesar del triunfo de los iconódulos, el arte bizantino se mantendrá fiel a su voluntad antinaturalista para conservar su carga simbólica frente a la dinámica narrativa que adquirirá la pintura a partir del Renacimiento. Así, por ejemplo, en el icono *La Trinidad* (ca. 1422) del ruso Andrei Rublev puede verse la intención dogmática, más allá de la mera descripción. El *pathos* no emana de la escena que se muestra o de la disposición de los ángeles representados, sino del juego de colores y de la disposición de la composición geometrizada que permite la interpretación teológica.

A partir del siglo V, los iconos se popularizaron con profusión incontrolada y fueron utilizados tanto para el culto personal como para presidir estancias, tanto privadas como públicas. Acompañaban a los fieles en las labores domésticas, comerciales, militares y, por supuesto, religiosas al otorgar poderes incluso a las raspaduras de estas, lo que generó excesos que serían denunciados.

Los iconoclastas fundamentaban sus pretensiones, plasmadas en las *Actas de Hieria*, perdidas en su mayoría al ser destruidas tras su condena en Nicea, en la prohibición veterotestamentaria, actualizada en la Patrística. La cuestión de fondo para los iconoclastas era que, si Jesucristo es al mismo tiempo Dios y hombre, pintando su humanidad, ocurre que: o bien se la separa de la divinidad y entonces se defendería el nestorianismo difisista o bien se caería en el monofisismo, que afirma que la naturaleza humana de Cristo, de existir, estaría anegada en la divina y no sería acotable. La única imagen venerable para los iconoclastas es el pan y el vino consagrados y transustanciados de la Eucaristía, idea tomada de san Basilio. Otro argumento era el olvido de la mediación simbólica del icono, que convertía el culto en idolatría, pero también la incomodidad que mostraba el *Basileo* por el poder de los cenobios, de los que dependía tanto la producción de las copias de los iconos como el culto, que generaba la movilización de las masas y las riquezas. Otros aspectos en conexión son la política exterior, la amenaza del mundo islámico, la influencia del judío, la relación entre Constantinopla y Roma, y las antiguas disputas sobre la naturaleza de las *Personas* de la Trinidad.

Por su parte, los iconódulos argumentaban, a favor del uso de imágenes, que tan solo tenían un uso didascálico y representativo y que, si bien es imposible la representación de Dios, la encarnación de Cristo y su doble naturaleza en hipóstasis, permitían la representación corporal de Cristo y, por ende, su divinidad ahí comprendida. A esto se añadía, por un lado, que la misma tradición oriental defendía que Lucas, el evangelista, había sido el primer pintor de iconos al pintar la *Theotokos* en vida y, por otro, que las mismas imágenes consideradas como un *vera icon* o *acheiropoieta*, imágenes no hechas por la mano humana, como el sudario de Cristo, conservado como *Mandyllion de Edessa*, eran una prueba de que Dios mismo había querido hacerse imagen.

Los poderes apotropaicos atribuidos a las imágenes provocaron su proliferación y la canonización del modelo, que podemos encontrar recogida en la *Guía del Pintor del Monte Athos* (ca. 1730), del iconógrafo Dionisio de Furna, que compila las pautas del *Concilio de Stoglav* sobre el uso estricto de los colores, formas, medidas y materiales, en lo que, junto con la influencia del arte grecorromano de El Fayum (Egipto) y Palmira (Siria), de figuras frontales de mirada penetrante, humanizada y frontal, será el canon del estilo bizantino. El arte de los iconos llegó a Rusia junto con el cristianismo, hace más de mil años. Sin embargo, al principio, todos los artesanos eran griegos porque en el Imperio bizantino ya existía la tradición secular de pintura religiosa. El primer iconógrafo ruso fue el monje del Monasterio de las Cuevas de Kiev, Alipi, en el siglo XII.⁵

Kandinsky reconoce, en *Mirada retrospectiva* (2002), que él siempre pintó Moscú. Explica cómo, en su viaje para el estudio etnográfico a la zona de Vologda, recién licenciado en Derecho, quedó fascinado, ya desde el tren, por las grandes extensiones de colores que observaba en el paisaje, «como si estuviera en otro planeta». Al llegar, tuvo su primera experiencia abstracta, como si penetrara en un cuadro y quedara el tiempo suspendido, al visitar una sencilla vivienda en la que, el farolillo del *rincón rojo* iluminaba los iconos familiares, tiñendo la estancia de intenso color.

Cuando por fin entré en el cuarto me sentí rodeado por todas partes de la pintura, en la cual había, pues, penetrado. El mismo sentimiento dormitaba en mí, pero hasta entonces de manera por entero inconsciente, cuando me hallaba en las iglesias de Moscú y especialmente en la catedral del Kremlin (Kandinsky, 2002, 109)

Esa experiencia inmersiva, recuerda, se repitió en la exposición de impresionistas en Moscú de 1895, al contemplar con perplejidad y enfado, que no entendía *El almiar* de Monet a pesar de que la imagen le resultaba enigmáticamente atrayente. El otro suceso crucial fue su asistencia, en el Teatro Bolshói, al *Lohengrin* de Wagner, cuando la música le hizo ver al instante la perfecta «luz de Moscú».

En *De lo espiritual en el arte*, Kandinsky señala las conexiones que la música tiene con los objetos que se muestran vibrantes, se desprenden de su peso y escapan de su contorno figurativo, mostrando lo que identifica como su lado espiritual. En su correspondencia con Schönberg, ambos se congratulan de haber encontrado en paralelo la libertad formal que les permita la autoexpresión, como analiza Michel Henry en la obra sobre Kandinsky. Así, las manchas de color puras, como en la pintura bizantina, cobran significado por sí mismas y conectan dos mundos, el sensible y el inteligible, como los iconos y el iconostasio de la catedral del Kremlin que visita en sus años de vuelta a Moscú, a causa de la Gran Guerra. A lo largo de su estancia formativa en Alemania, su pintura adquirirá una huella más europea, con la mirada puesta en París, pero sin descuidar los motivos rusos ni desatender su vida espiritual, marcada por las lecturas de Helena Blavatsky, el estudio de Rudolf Steiner y la correspondencia con Schönberg. Cuando los dos elementos clave, la reminiscencia rusa y la espiritualidad latente, surgen frente a su incomodidad ante el creciente materialismo ideológico de su país y la complacencia naturalista de la burguesía europea, sucederá el giro a la abstracción, entre 1910 y 1913.

Hay que apuntar que ya, en 1908, el teórico alemán de la historia del arte, Wilhelm Worringer, escribe *Abstracción y Naturaleza*, en la que presenta las líneas generales de la teorización de la abstracción, siendo muy probable que Kandinsky conociera la obra. Pero, en Kandinsky, tras la búsqueda de una nueva forma hay un elemento místico-apocalíptico, nada desdeñable, temática que aborda a través de elementos caóticos poco definidos y líneas de empuje expansivo, justo en el momento de su giro a la abstracción. Entre 1910 y 1911 se suceden los cuadros sobre los Ángeles del juicio, la festividad de *Todos los Santos*, el *Jinete del Apocalipsis* o el *Juicio Final*, en los que parece haber una influencia de los escritos de Steiner sobre la teología joánica de carácter simbolista en clave teosófica. También aborda temas cristológicos, una Crucifixión, una Última Cena de marcado estilo bizantino con colores planos y secciones definidas, ingrávidas y de perspectiva frontal, que también presentan el *San Vladimir* y *Santa Francisca*, de la misma época, de estilo lineal, como los Iconos y los *Lubok* de tradición rusa. En su *Composición VI*, que tardará un año y medio en realizar, y que presentará en 1913, tiene como punto de partida el *diluvio universal*, que poco a poco aniquila, como si de la misma catástrofe se tratara. La figuración inicial de «arca, animales, palmeras, relámpagos y lluvia» va desapareciendo en una superposición de colores, que recuerda a *La obra maestra desconocida* de Balzac.

⁵ *Ibid.*, p. 173.

6. Conclusión

El propósito de este artículo ha sido señalar la relación existente entre las tradiciones iconoclastas, judía y bizantina, y las obras de dos autores pertenecientes a las mismas, que son cruciales para la comprensión del arte contemporáneo. Ello no quiere decir que no existan otros elementos que hayan condicionado y fundamentado las obras de ambos, pero creo que puede afirmarse que, en ambos casos, la tradición religiosa de la que son deudores supone un elemento necesario sin el cual no sería posible el giro estético, hacia la negación, que ambos plantean.

En Schönberg, la incomunicabilidad de lo divino produce un abismo existencial inconmensurable, fruto de la huella de lo arrebatado, que es lo más cercano a la experiencia de lo divino. Ello queda reflejado en su obra *Moses und Aron*, no solo por el pasaje bíblico escogido, sino porque ve en la propia exclusión de la imagen tangible que supone la tonalidad, el modo de representar, por vía apofática, la ausencia de Dios que garantiza su existencia. Kandinsky, por su parte, no duda en acogerse a la falta de naturalismo de la tradición eslava y serán sus experiencias de Moscú las que le llevarán a considerar las manchas de color como algo autónomo. La observación y representación pictórica de los objetos como entes vibrantes, desprendidos de su forma y elevados a experiencia espiritual, tienen la misma función que el iconostasio bizantino, de conectar lo mundano con lo divino. En ambos casos, la renuncia a la tónica y a la figuración como método serán sus respectivas apuestas personales por intentar alcanzar lo vetado, por inexpresable.

Bibliografía

- Adorno, T., *Dialéctica negativa: La jerga de la autenticidad*, Madrid: Akal, 2005.
- Besançon, A., *La imagen prohibida: Una historia intelectual de la iconoclastia*, Madrid: Siruela, 2003.
- Freedberg, D., *Iconoclasia: Historia y psicología de la violencia contra las imágenes*, Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Ediciones, 2017.
- Gamboni, D., *La destrucción del arte: Iconoclasia y vandalismo desde la Revolución Francesa*, Madrid: Cátedra, 2014.
- Hegel, W. F., *Lecciones de estética*. Madrid: Akal, 1989.
- Henry, M., *Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky*. Madrid: Siruela, 2008.
- Heródoto de Halicarnaso, *Los nueve libros de la Historia*, vol. VI, Barcelona: El Aleph, 2000.
- Kandinsky, W., *De lo espiritual en el arte*. México: Premia, 1989.
- *Mirada retrospectiva*. Barcelona: Emecé, 2002.
- Panofsky, E. *La perspectiva como forma simbólica*. Barcelona: Tusquets, 2003.
- Petrarca, F., *La ascensión al Mont Ventoux. 26 de abril de 1336*. Vitoria-Gasteiz: ARTIUM, Centro-Museo Vasco de Arte Contemporáneo, 2002.
- Piqué Collado, J., *Teología y música: una contribución dialéctico- trascendental sobre la sacramentalidad de la percepción estética del misterio: Agustín, Balthasar, Sequeri; Victoria, Schönberg, Messiaen*. Barcelona: Abadía de Montserrat, 2006.
- Schönberg, A., *Cartas*. Madrid: Turner, 1987.

LA RAZÓN DE LA RAZÓN

Antonio González
Fundación Xavier Zubiri
antoniogonzalez@zubiri.net

RESUMEN: El artículo se pregunta por la razón de que las cosas aparentemente tengan una razón. ¿Se trata simplemente de una estructura de la inteligencia, de una estructura de la realidad, o de ambas cosas a la vez? Un recorrido histórico permite recoger algunas reflexiones fundamentales, desde la antigua Grecia hasta el presente, para tratar después de pensar por qué las cosas tienen un porqué.

PALABRAS CLAVE: razón, causa, principio, Aristóteles, Leibniz, Heidegger, Zubiri, inteligencia, realidad, fundamento, Dios.

ABSTRACT: The paper raises the question of why things seem to have a reason. Is it simply due to a structure of intelligence, to a structure of reality itself, or both at once? A historical survey of different philosophical positions allows us to collect some fundamental reflections, from the Greeks to the present, which then lead us to attempt to think the reason of reason.

KEYWORDS: reason, cause, principle, Aristotle, Leibniz, Heidegger, Zubiri, intelligence, reality, ground, God.

Hay en el «porqué» una doble vertiente, ciertamente admirable. Por un lado, la búsqueda del porqué es un carácter propio de la inteligencia humana. Como bien observaba ya Aristóteles, las ciencias no se limitan a registrar y cuantificar hechos, sino que también les buscan un porqué (*διότι*).¹ Ahora bien, la voluntad de conocer el porqué de las cosas parece ir unida a una exigencia, o a un presupuesto, propio de nuestra racionalidad. Buscamos el porqué de las cosas porque presuponemos que las cosas tienen un porqué. Nadie se contenta con la evasiva de un «porque sí». Al preguntar por el porqué, presuponemos de algún modo que toda la realidad obedece a razones. Esto se expresa, inicialmente, en la pregunta antigua por las causas.

1. La búsqueda de las causas

Aristóteles nos trasmite un pasaje en el que Anaximandro habría tratado de explicar la causa (*αίτία*) de que la Tierra, al parecer, se mantenga estable y en el centro del universo.² Es muy probable que aquí la expresión «causa» sea de Aristóteles, y no del propio Anaximandro. Cuando, por su parte, Parménides afirma que ninguna cosa surge (*ἀρξάμενον*) del no-ser, parece entender que todas las cosas nacen (*φῦν*) siempre de algo, y por ello tendrían siempre un

¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 981a1-b9, donde también observa que la técnica requiere el conocimiento de causas.

² Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el cielo*, 295b10-16.

principio, un origen.³ Aquí no encontramos todavía el término «causa», pero sí los conceptos de génesis, nacimiento o principio (ἀρχή). Se podría pensar que la visión griega de las cosas como «naturaleza» (φύσις) implica una consideración de estas como «brotando» de algo, que en último término sería su «porqué».

En Platón encontramos ya afirmaciones más explícitas, que llaman la atención por su universalidad y su necesidad. Según Platón, todo (πάν) lo que surge o acontece (γινόμενον), lo hace necesariamente (ἐξ ἀνάγκης) por una causa (ὑπ' αἰτίου).⁴ Inicialmente, el término griego αἰτέω se refiere a «preguntar» o «requerir» algo. La forma pasiva αἰτιάομαι significa primeramente «acusar», en el sentido de «ser preguntado», y por tanto «hacer responder». De ahí que la palabra αἰτία significara primeramente la «responsabilidad» o la «culpa», y se usara en un contexto judicial, antes de adquirir su significado filosófico propio.⁵ Cuando Platón nos decía en el *Timeo* que todo lo que surge tiene un «responsable» o «causante» (αἴτιος), no se puede excluir todavía un sentido personal –de hecho, el contexto de la reflexión platónica conduce a la afirmación de un «Hacedor y Padre» de todas las cosas (τοῦ παντός).⁶ Y es que la pregunta sobre por qué puede adquirir esta radicalidad, por más que Platón no busque una explicación para la materia originaria, sino solamente para su ordenación por el Demiurgo.

Aristóteles continúa la tesis platónica, afirmando también la universalidad de la causalidad: «nada hay sin causa (ἄνευ αἰτίου οὐθὲν ἔστιν)».⁷ A diferencia de la mera experiencia, o del conocimiento accidental y sofístico, el conocimiento científico es para Aristóteles un conocimiento por causas.⁸ Esto no significa sin embargo que se pueda pedir una causa para todo. Esto sería una falta de formación intelectual (ἀπαιδευσία), que nos llevaría a un regreso al infinito.⁹ En Aristóteles habría que distinguir entre *causa* y *principio* (ἀρχή), pues este no se demuestra a partir de una causa anterior. Los principios serían causas, pero causas primeras, a partir de las cuales se desarrollan todas las demostraciones científicas ulteriores.¹⁰

Según Aristóteles, una misma cosa puede tener varias causas distintas, y la causa se puede decir en varios sentidos (λέγεται γὰρ αἰτία πολλαχῶς).¹¹ De ahí la famosa teoría de las cuatro causas, que Aristóteles expone tanto en la *Física* como en la *Metafísica*. Son la causa material, como aquello a partir de lo que surge algo, la causa formal que define la estructura de algo, la causa eficiente como aquello de donde viene el comienzo del cambio, y la causa final como aquello por lo que se hace algo.¹²

A veces se ha criticado a Aristóteles por no haber proporcionado una definición abarcadora de todos los diferentes tipos de causas. Esto no es del todo exacto. En general, Aristóteles asocia

la demostración por causas a la demostración del porqué (διότι).¹³ En la *Metafísica*, Aristóteles hace la causa equivalente a «aquello según lo cual» o «por lo cual» acontece algo. Es el *secundum quod* de los latinos. Aristóteles nos dice literalmente que «en general el 'por lo cual' (καθ' ὃ) se dará (ὑπάρξει) cuantas veces se dé la causa».¹⁴ Igualmente, Aristóteles dice que «lo común a los principios es ser lo primero a partir de lo cual (ᾧθεν) algo es, o acontece (γίγνεται), o se conoce».¹⁵ Si los principios son las causas primeras, se podría también decir que las causas son aquello «a partir de lo cual» (ᾧθεν) algo es, o acontece, o se conoce. No se trata obviamente de una definición, pero sí de una noción general, que después se concreta en los cuatro tipos de causas.

Las reflexiones de Platón y Aristóteles fueron decisivas para el pensamiento ulterior, que admitió la universalidad del principio causal.¹⁶ Según Cicerón, que parece citar literalmente a Aristóteles, «no hay nada sin causa (*nihil sine causa*)».¹⁷ Ahora bien, era necesario precisar qué es lo que se debe entender por causa. En la definición de Cicerón (*causa apello rationem efficiendi, eventum id quod es effectum*) es interesante observar dos cosas. Por un lado, la equivalencia que se establece entre causa y razón.¹⁸ Y, por otro lado, también llama la atención la prioridad de la eficiencia en la noción de causa.¹⁹ Son acentos que caracterizarán el pensamiento posterior.²⁰

2. El principio de razón suficiente

El mecanicismo moderno trató de reducir las cuatro causas aristotélicas a la causa eficiente, prescindiendo de las causas formales, y dando por supuesta la causa material. Hasta cierto punto, se siguió defendiendo la universalidad de la causalidad. Para Descartes, la «luz natural» nos mostraría que debe haber al menos tanta realidad en la causa eficiente como en su efecto.²¹ Descartes incluso atribuye una causa a Dios cuando se dice que Él es causa de sí mismo, *causa sui*.²² Ello no obsta para que la causalidad tenga también una dimensión voluntarista: según Descartes, Dios habría creado libremente las verdades necesarias.²³ Y no siempre será posible encontrar una causa. En muchos casos, la física moderna se limitó a describir los procesos, prescindiendo de una explicación causal. Mientras que Descartes todavía

¹³ Cfr. ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores* 76a10-15; 78b 10-15, 79a 3; 79 a12-16; etc.

¹⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1022a19-20.

¹⁵ *Ibid.* 1013a17-19.

¹⁶ Leibniz dirá que el principio de Arquímedes, según el cual la balanza permanece en equilibrio si los pesos a ambos lados son iguales, expresa el principio de razón suficiente, pues la balanza no se mueve mientras no hay una razón para ello, Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Methodus vitae. Escritos de Leibniz*, Valencia: UPV, 2000, pp. 127, 144.

¹⁷ CICERÓN, *De divinatione* II, c. 28, 60-61.

¹⁸ Cfr. CICERÓN, *Partitiones oratoriae*. 110.

¹⁹ Sobre esto último, puede verse J. ARANA, *Los sótanos del universo. La determinación natural y sus mecanismos ocultos*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp.73-76.

²⁰ En la actualidad, la causalidad se suele tomar como equivalente de la causa eficiente, cfr. M. BUNGE, *Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*, Buenos Aires: Sudamericana, 1997, p. 58.

²¹ Cfr. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, III, p. 40, en P. TANNERY (ed.), *Oeuvres de Descartes*, vol. XI, París: Cerf, 1897-1909.

²² En el sentido de causa formal, no eficiente, cfr. DESCARTES, *Correspondencia*, marzo 1642, en *Oeuvres de Descartes*, vol. V, p. 546.

²³ Cfr. DESCARTES, cartas a Mersenne, 15 de abril de 1630, 6, y 27 de mayo de 1630, en *Oeuvres de Descartes*, vol. I, pp. 135-154. Y las primeras réplicas en las *Objectiones*, en el vol. VII, p. 380.

³ Cfr. DIELS-KRANZ, H., *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Zürich: Weidmann, 1996, pp. 235-236 (DK 28 B 8 5-10).

⁴ Cfr. PLATÓN, *Timeo* 28a. Véase también *Filebo*, 26e, donde se usa la expresión *airía*.

⁵ Este sentido originario todavía pervive en algunos textos de ARISTÓTELES, véase su *Retórica*, 1400a25-32.

⁶ Cfr. PLATÓN, *Timeo* 28c. En 28a la expresión *ὑπ' αἰτίου* puede ser tanto masculina («causante») como neutra («causa»), que es la más probable.

⁷ ARISTÓTELES, *Retórica* 1400a33. Aquí es más claro el sentido neutro de «causa».

⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980a21-982a2; *Analíticos posteriores* 71b9-15.

⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1006a6-9; *Analíticos posteriores* 72b5-15.

¹⁰ Cfr. E. BERTI, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma: EDUSC, 2008, p. 49.

¹¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, 195a29.

¹² Cfr. ARISTÓTELES, *Física* 194b16-196a30; *Metafísica* 1013a24-1014a26.

había recurrido a los vórtices para explicar los movimientos celestes, Newton renunció a determinar la causa de la gravitación.

La reducción de la causalidad a la eficiencia se ve compensada por la creciente importancia del concepto de *razón*. Es lo que ya se anuncia en el *causa sive ratio* de Spinoza. Y esto permite afirmar, frente a los límites de la causa clásica, la universalidad de la razón. Según Spinoza, no hay nada de lo que no pueda preguntarse cuál es la «causa o razón» de su existencia.²⁴ Es verdad, señala Spinoza, que hay principios que son conocidos por sí mismos, y que no tienen causa. Es lo que sucede con Dios o con los primeros principios.²⁵ Ahora bien, el que no tenga causa *en el sentido clásico*, no quiere decir que no pueda ser concebido. Según Spinoza, lo que no puede ser concebido por otro, ha de ser concebido por sí mismo.²⁶ Este «concebir» consiste justamente en dar razón o explicar. Desde ese punto de vista, todo tendría una razón, que es el nuevo sentido de la causalidad.²⁷ La sustancia en que Dios consiste tiene en sí misma su propia razón, y justamente por eso es la única sustancia existente.²⁸ No habría nada carente de razón, sino que sería simplemente autooriginado. De este modo, es posible entender el orden racional del universo como equivalente al dominio divino sobre el mismo, al estilo de un monarca absoluto.²⁹

Esta universalidad de la razón llega a su expresión más importante en el célebre «principio de razón suficiente» (*principium reddendae rationis*) de Leibniz. ¿En qué consiste este principio? Leibniz no proporcionó una formulación unívoca del mismo.³⁰ La más breve sostiene simplemente *nihil sine ratio*, al estilo de los clásicos. En la *Monadología*, Leibniz afirma que «no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que haya una razón suficiente para que ello sea así y no de otro modo»³¹ Esta formulación, que alude tanto a «hechos existentes» como a «enunciaciones» nos muestra las dos caras del principio de razón suficiente: no sería un principio meramente lógico, ni meramente ontológico, sino ambas cosas al mismo tiempo. Siendo un principio de razón, se entiende que esta razón pertenece a la estructura misma de la realidad.³²

Ahora bien, para aclarar cómo esto es posible habría que precisar qué es lo que se entiende propiamente por «razón». Las interpretaciones logicistas de Leibniz primaron el modelo de la racionalidad deductiva, basada en último término en la idea de la verdad como identidad del predicado con el sujeto. Sin embargo, muchos intérpretes insisten en la pluralidad de las concepciones leibnizianas de la razón. En Leibniz, la razón no sería únicamente un raciocinio o una deducción. Para él, la razón también puede significar la coherencia entre distintas proposiciones, o

la argumentación en términos de finalidad.³³ Una vez que el concepto de causa se había reducido a la eficiencia, se entiende perfectamente que Leibniz prefiriera hablar de «razón». Justamente de esta manera podía incorporar a las mónadas las causas formales y finales, rehaciendo, en términos de racionalidad, el programa de las cuatro causas. La razón sería entonces un concepto más amplio que el de causa, en el sentido moderno de la expresión. Según Leibniz, para las cosas eternas, aunque no haya causa, hay razón.³⁴

El principio de razón suficiente sería verdaderamente universal, y se aplicaría tanto a las verdades de razón como a las verdades de hecho. Sería el *principium generalissimum* o el *principium summum*. Es verdad que, en algunos casos, como en la correspondencia con Samuel Clarke, Leibniz parece restringir su uso a las verdades de hecho, meramente contingentes. La solución propuesta por algunos autores consistiría en pensar que el principio de razón suficiente, en su sentido originario, atañe primeramente a las verdades de razón, mientras que, en un sentido derivado, el principio se aplicaría a las verdades de hecho.³⁵

3. La justificación del principio

Para nuestra pregunta por «la razón de la razón» resultan especialmente interesantes las discusiones en torno a la justificación del principio de razón suficiente. Ciertamente, en algunos textos, como la *Monadología*, Leibniz simplemente considera el principio como evidente. En 1673, Leibniz había recurrido a la estrategia aristotélica de mostrar la imposibilidad de su negación. Quien rechaza el principio de razón suficiente, destruiría la diferencia entre el ser y el no ser.³⁶ En otros casos, Leibniz se limita a mostrar que la experiencia valida continuamente el principio, del que nadie le ha mostrado un contraejemplo.³⁷ En su texto sobre *Verdades primeras*, Leibniz trató de justificar el principio a partir de la naturaleza misma de la verdad. La verdad consistiría en la conexión entre los términos de la proposición, de forma que el predicado está siempre incluido en el sujeto. En las conexiones idénticas, la inclusión del predicado en el sujeto es expresa, mientras que, en las no idénticas, esa inclusión estaría implícita, y tendría que ser mostrada por un análisis de las nociones.³⁸

Los continuadores de Leibniz siguieron esforzándose por aportar una justificación racional del principio de razón suficiente. Para Christian Wolff, se necesitaba más que una prueba a partir de la experiencia. Wolff trató de deducir el principio de razón suficiente a partir del principio de los indiscernibles. Asumamos que dos cosas son idénticas, y por tanto una misma (*einerlei*). Sin

²⁴ Cfr. B. SPINOZA, *Renati Descartes principiorum philosophiae*, en sus *Opera philosophica omnia* (ed. A. Gfrörer), Stuttgart: J. B. Metzler 1830, Parte I, axioma XI, p. 11 (véase también axioma VII, p. 9).

²⁵ Cfr. B. SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione*, en sus *Opera philosophica omnia*, p. 509 (es el § 70 en otras ediciones).

²⁶ Cfr. B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, parte I, axioma 2, en sus *Opera*, p. 288.

²⁷ *Cuiuscumque rei assignari debet causa, seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit*, Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, parte I, prop. 11, dem. 2, en sus *Opera*, p. 291.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Cfr., B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cap. III, en sus *Opera*, pp. 109-188.

³⁰ Se han llegado a distinguir en su obra hasta 40 formulaciones. Según X. ZUBIRI, esta diversidad es correlativa a la falta de pruebas de su evidencia, cfr. *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza 1983, p. 267.

³¹ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Monadologie*, § 32, en G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften* (ed. C. I. Gerhardt) vol. VI, Berlín: Weidmann, 1885, p. 612.

³² Sobre las distintas interpretaciones del principio, puede verse J. A. NICOLÁS, «Dar razón», en O. SAAME (ed.), *El principio de razón en Leibniz*, Barcelona: Laia 1987, pp. 5-21. La formulación alemana, aludiendo más al «fundamento» (*Grund*) que a la razón (*Vernunft*), favorece ciertamente las interpretaciones que conceden un alcance ontológico al principio.

³³ Cfr. J. A. NICOLÁS, «Hacia la reconstrucción sistemática de la noción leibniziana de causalidad», *Bibliotheca Salamanticensis*, 346 (2013), pp. 191-200.

³⁴ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali*, en G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften* (ed. C. I. Gerhardt), vol. VII, Berlín: Weidmann, 1890, pp. 302-303. Cuando se usa el principio de razón suficiente en un contexto ontológico es más fácil hablar de causa. Cuando se utiliza en un contexto lógico tiene más sentido hablar de razón o de fundamento. Véase J. A. NICOLÁS, «Razón suficiente y existencia de Dios. Introducción a una problemática leibniziana», *Pensamiento*, 172 (1987), pp. 447-462.

³⁵ Cfr. O. SAAME, *Der Satz vom Grund bei Leibniz*, Mainz: Krach Verlag, 1961, pp. 44-47.

³⁶ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Confessio philosophi* (ed. O. Saame), Frankfurt a.M.: Klostermann, 1967, pp. 40-41.

³⁷ Cfr. su quinta carta a Clarke, en G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften* (ed. C. I. Gerhardt), vol. VII, Berlín: Weidmann, 1890, pp. 389-420, especialmente p. 420.

³⁸ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Primae veritatis*, en G. W. LEIBNIZ, *Opusculum et fragmenta inedita de Leibniz* (ed. L. Couturat), París: Alcan, 1903, pp. 518-523, especialmente pp. 518-519.

el principio de razón suficiente, una de ellas podría cambiar sin razón suficiente para hacerlo, y por tanto sin que cambiara la otra, con lo cual estaríamos afirmando al mismo tiempo que son la misma cosa y que no lo son.³⁹ El argumento más famoso de Wolff, asumido por Baumgarten, recurre también al principio de no contradicción. Y es que, si no hubiera una razón suficiente, estaríamos diciendo que algo existe por nada, lo cual es absurdo. Si la nada fuera el fundamento de una cosa posible, se podría conocer a partir de la nada por qué esa cosa es, de modo que la nada sería algo.⁴⁰

4. La crítica moderna de la causalidad

Contra estas argumentaciones racionalistas se dirigieron las críticas de David Hume y de Immanuel Kant. Según Hume, el principio según el cual «todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia» no puede considerarse como evidente, porque el predicado no está incluido en el sujeto, ya que ambos se pueden separar en la imaginación.⁴¹ Además los intentos de justificar deductivamente la causalidad presuponen lo que se quiere demostrar. Así se dice que todo lo que comienza a existir ha de tener una causa, porque, si no, se causaría a sí mismo, o estaría causado por la nada. En estos casos, se estaría presuponiendo precisamente la necesidad de tener una causa. La demostración no podría ser entonces puramente racional, y no quedaría más que ver si el principio se puede inducir a partir de la experiencia.⁴² Ahora bien, según Hume, la experiencia solamente nos da la contigüidad y la sucesión de dos fenómenos, además de la repetición de esta sucesión en el tiempo. Tal repetición es la que, por hábito, nos conduce a afirmar que un determinado fenómeno es causa del otro. Pero la experiencia no nos daría la causalidad misma en el sentido de una conexión de producción necesaria.⁴³

Kant acepta esta crítica de Hume, reconociendo que no tenemos experiencia del nexo causal. Además, Kant entiende que, a diferencia de lo que pensaban Wolff o Baumgarten, no hay ninguna contradicción al afirmar que el fundamento de algo es «nada». Con esto no se convierte a la nada en un algo, sino que simplemente se está diciendo que no hay fundamento. En realidad, los racionalistas estaban tomando la nada en dos sentidos distintos: como negación de la existencia, y como sujeto. Pero que hagamos de algo el sujeto de la oración, no quiere decir que le demos existencia. Decir que alguien (por ejemplo, Adán) no fue engendrado puede expresarse diciendo que «nada lo engendró», pero con ello no se está afirmando que la nada sea algo. Simplemente se está diciendo que alguien no fue engendrado. Luego la negación del principio de razón suficiente no entra en conflicto con el principio de contradicción.⁴⁴ En el caso de Dios, Kant considera impropio buscarle una razón de su existencia en sí mismo, como habían

hecho los racionalistas (*causa sui* de Descartes). Sería suficiente con admitir que, al llegar a Dios, se hace un alto en la cadena de las razones (*rationum catena*).⁴⁵

Como es sabido, esto no significa que Kant niegue todo valor al principio causal. Toda la física moderna, desde el punto de vista de Kant, presupone la noción de causa. Por eso, en la *Crítica de la razón pura*, Kant introduce la relación causal, no como un dato de experiencia, sino como el fundamento de la experiencia. La relación causa-efecto sería la condición de la validez objetiva de nuestros juicios objetivos respecto a la serie de las percepciones, y, por lo tanto, la condición de su verdad empírica. De este modo, estaríamos ante un principio que posee validez con anterioridad a la experiencia, y que es el fundamento de la posibilidad misma de la experiencia.⁴⁶ Como tal, se ha de aplicar solamente en el ámbito de la experiencia, y no más allá de la misma, con lo que se excluyen las demostraciones de Dios como «primera causa».⁴⁷

Por supuesto, es posible preguntarse si las críticas de Hume y Kant afectan plenamente a todo lo que Leibniz quiso decir. Leibniz no se refería de modo exclusivo ni primario a la causalidad física, sino, más generalmente, a la necesidad de dar razón de los hechos. Tampoco quiso decir Leibniz que la causalidad sea algo experimentado, ni que las razones nos puedan ser siempre conocidas. Más bien quería señalar que siempre ha de haber una razón suficiente de lo que acontece, aunque no nos fuera conocida. Incluso en ese caso, reconocemos la exigencia racional de explicar nuestra experiencia. Es lo que hace el mismo Hume cuando se pregunta por qué decimos que algo es causa de algo, y recurre al hábito como explicación de nuestra idea de la causalidad.⁴⁸ Igualmente, cuando se critica al principio de razón por no encontrar justificación experiencial o deductiva, se presupone la exigencia de explicación como una característica de nuestro entendimiento, tal como sostiene Kant.

Ahora bien, si se trata solamente de una exigencia del entendimiento, y no de un momento de lo real, bien podríamos decir que la modernidad ha dado un giro decisivo a la causalidad clásica, remitiéndola desde la realidad al mundo de la representación, como hace Schopenhauer en su exposición del principio de razón suficiente.⁴⁹ Solamente una reconquista idealista del mundo por la razón haría posible la defensa de que las cosas mismas están regidas por reglas causales. Algo que podría cuestionarse, o al menos matizarse, desde el punto de vista del desarrollo de la física contemporánea.

5. La crisis de la causalidad física

No se puede decir que la ciencia física siempre haya cumplido con las exigencias de la filosofía. Ya vimos que Newton había renunciado a buscar la causa de la gravitación. Además, la física contemporánea recurre a consideraciones causales que no se pueden entender simplemente como una conexión de los fenómenos mediante las categorías del entendimiento. Con

³⁹ Cfr. Ch. WOLFF, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Frankfurt-Leipzig, 1729, I, § 31, pp. 17-18.

⁴⁰ Cfr. Ch. WOLFF, *Philosophia prima sive ontologia*, Frankfurt-Leipzig, 1736, §§ 56-78, especialmente § 70, pp. 47-48; A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Magdeburg: C. H. Hemmerde, 1779, § 20, p. 7.

⁴¹ Cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (ed. A. Shelby-Bigge), Oxford: Clarendon Press, 1888, pp. 78ss.

⁴² *Ibid.*, p. 82.

⁴³ *Ibid.*, pp. 102-104.

⁴⁴ Cfr. I. KANT, *Prinorum cognitionis metaphysicae nova elucidatio*, en sus *Werke* (ed. W. Weischedel), vol. 1, Wiesbaden: Insel Verlag, 1960, pp. 442-446.

⁴⁵ *Ibid.*, 432-433.

⁴⁶ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 245-247, en sus *Werke* (ed. W. Weischedel), vol. 3, Wiesbaden: Insel, 1956, pp. 234-235.

⁴⁷ *Ibid.*, B 631-658.

⁴⁸ Cfr. D. HUME, *A Treatise of...*, 98ss.

⁴⁹ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: Eine philosophische Abhandlung*, Berlin: K.-M. Guth 2016.

frecuencia, la presunta causa se sitúa más allá del ámbito de la experiencia sensible. Pensemos, por ejemplo, en las partículas «no visualizables», en la teoría de supercuerdas, o en las ideas sobre un «multiverso». No es que en estos casos no sea posible algún tipo de corroboración (o falsación) experimental indirecta. Lo que sucede es que esa corroboración no puede consistir, por ejemplo, en la visualización de una partícula que, por su propia índole, no es «homologable» con lo actualizado de forma sensible.⁵⁰ Desde este punto de vista, o bien habría que ampliar el sentido del término «fenómeno», o bien habría que admitir que la ciencia aplica la categoría de causa más allá de la experiencia sensible, adentrándose en un ámbito que Kant consideraría como prohibido.

Además, la mecánica cuántica muestra lo que Erwin Schrödinger llamaba un «defecto de causalidad».⁵¹ A pesar de sus contribuciones al nacimiento de la mecánica cuántica, ni Plank ni Einstein pudieron aceptar su desarrollo, precisamente por su apego a la aplicación universal de la ley de la causalidad.⁵² Posiblemente, este apego no era tanto una exigencia de la propia ciencia, sino más bien un presupuesto metafísico, pues ya antes del inicio de la mecánica cuántica, algunos físicos, como Franz Exner, ya habían cuestionado el determinismo absoluto de los procesos moleculares, como bien recordaba Schrödinger.⁵³ Ahora bien, una vez que los propios iniciadores de la mecánica cuántica habían admitido la discontinuidad para entender correctamente la radiación del cuerpo negro, la suerte estaba echada. Y es que la continuidad (la contigüidad de Hume) de una función es el requisito indispensable para que sea derivable, es decir, para que podamos describir con toda exactitud su evolución por medio de cambios de valor que pueden hacerse progresivamente más pequeños, hasta volverse prácticamente nulos, asegurando la vinculación entre la causa y el efecto.⁵⁴

De ahí las esperanzas que se pusieron en la ecuación de Schrödinger, frente al álgebra de matrices de Heisenberg. Sin embargo, la onda de materia se fue en cierto modo desmaterizando, porque no es una onda que se despliega en el espacio-tiempo ordinario, sino en un espacio abstracto de configuración, que puede llegar a tener infinitas dimensiones. Por eso la onda no se puede interpretar fácilmente como distribución en el espacio de una energía o de un corpúsculo. Es una mera onda de probabilidad de que la entidad asociada a la onda se actualice en cada uno de los puntos de espacio-tiempo por los que se extiende. Con eso se pone fin a la representabilidad intuitiva de la causalidad eficiente clásica.⁵⁵

Cuando Einstein lanzó su desafío (la paradoja EPR), quería precisamente mostrar que la mecánica cuántica no es una teoría completa, sino que habría de tener «variables ocultas», sin las cuales la teoría estaba condenada a predecir absurdamente acciones instantáneas a distancia,⁵⁶

sobre las cuales no podría hacer predicciones deterministas.⁵⁷ En principio, el desafío tuvo más impacto sobre la reflexión filosófica que sobre la ciencia misma, donde la mecánica cuántica continuó su marcha triunfal, determinando la técnica contemporánea. Ahora bien, cuando en el año 1964 John S. Bell formuló su famoso teorema, pudo proponer unas «desigualdades» derivadas de las condiciones estipuladas por Einstein en su famoso desafío. Si la mecánica cuántica fuera completa, sin variables ocultas, esas desigualdades serían violadas. Pues bien, a partir de los años setenta, los distintos experimentos han ido confirmando la violación de las desigualdades de Bell, y consolidando el carácter completo de la mecánica cuántica.⁵⁸ Contra lo que se suele decir, esto no significaba el fin de toda forma posible de realismo. Sin embargo, era necesario pensar de nuevo qué se habría de entender por causa, y lo que había que entender por realidad.

6. La esencia del fundamento

En su curso del año 1931-32 sobre «La metafísica de Aristóteles», Xavier Zubiri observaba una diferencia entre el Estagirita y Heidegger. Mientras que Aristóteles habría definido la ciencia como la pregunta por el «porqué» (*διότι*), Heidegger se preguntaría, más radicalmente, por qué nos preguntamos por el porqué.⁵⁹

En su reflexión de 1929 sobre el principio de razón suficiente (*Satz vom Grund* en alemán), Heidegger señalaba que Leibniz no había dicho propiamente lo que entiende principio ni lo que entiende por fundamento.⁶⁰ Para tratar de abordar esta cuestión esencial, Heidegger recurre a aquel pasaje, ya citado, en el que Leibniz trata de justificar el principio de razón suficiente en la naturaleza de la verdad. La verdad consistiría, según Leibniz, en una inclusión del predicado en el sujeto. Lo que Heidegger disputa es que ésta sea la naturaleza radical de la verdad. Continuando con el planteamiento esbozado en *Ser y tiempo*, Heidegger afirma que, antes que la verdad proposicional, la verdad comienza siendo el «des-ocultamiento» (*ἀλήθεια*), el venir de las cosas a la presencia.⁶¹ Lo que sucede es que, en el año 1929, Heidegger todavía relaciona este desocultamiento con la estructura esencial del *Dasein*. El existente está radicalmente abierto al mundo, y en esto consistiría justamente su transcendencia y su libertad. En esta apertura al mundo, el existente proyecta sus posibilidades, y de ahí surge el sentido originario del fundar como posibilitación y fundación de la propia existencia. Y entonces acontece el «dar fundamento», no en el sentido de una demostración deductiva, sino en el sentido más radical de hacer posible la pregunta por el porqué en general. En este sentido, puede decir Heidegger que la libertad es el origen del principio de razón, el porqué del porqué.⁶²

La evolución del mismo Heidegger conduce necesariamente a revisar este planteamiento. Es una autocrítica que encontramos en las lecciones del semestre de invierno de 1955-1956 y en

⁵⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza, 1980, pp. 104-105, 188; también su *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza, 1983, pp. 125-133.

⁵¹ Cfr. E. SCHRÖDINGER, *La nueva mecánica ondulatoria*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, p. 95.

⁵² A. EINSTEIN hablaba de estar «totalmente imbuido de la aplicación universal de la ley de la causalidad», cfr. su *Sobre la teoría de la relatividad*, Madrid: Sarpe, 1983, p. 226.

⁵³ Cfr. E. SCHRÖDINGER, *¿Qué es una ley de la naturaleza?*, México: FCE, 1975, pp. 21-22.

⁵⁴ Cfr. para toda esta discusión J. ARANA, «El problema de la causalidad en la mecánica cuántica», *Eikasía*, 43 (2012) pp. 17-33.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 21-24.

⁵⁶ En definitiva, más allá de la contigüidad y la sucesión de Hume.

⁵⁷ Cfr. A. EINSTEIN - B. PODOLSKY - N. ROSEN, *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?*, en *Physical Review*, 47 (1935) pp. 777-780. Puede verse la correspondencia entre Einstein y Schrödinger, cfr. E. SCHRÖDINGER - M. PLANK - A. EINSTEIN - H. A. LORENTZ, *Briefe zur Wellenmechanik*, en K. PRZIBRAM (ed.), Wien: Springer, 1963, pp. 32-33.

⁵⁸ Cfr. A. D. ACZEL, *Entrelazamiento. El mayor misterio de la física*, Barcelona: Crítica 2002, pp. 125-131.

⁵⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Cursos universitarios*, vol. 1, Madrid: Alianza, 2007, pp. 144-149. Zubiri se refiere al texto de M. HEIDEGGER sobre *Vom Wesen des Grundes*, del año 1929, y recogido en M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, correspondiente a la *Gesamtausgabe*, vol. 9, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976, pp. 123-202.

⁶⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, 127.

⁶¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, en la *Gesamtausgabe*, vol. 2, Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, pp. 282-305.

⁶² Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, 172. Cfr. D. GRACIA, «El problema del fundamento», en D. GRACIA, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Madrid: Triacastella, 2017, pp. 379-416.

la conferencia de 1957 sobre el principio de Leibniz. Ciertamente, Heidegger mantiene que era necesario ir más allá de Leibniz, tratando de decir qué sea el fundamento. Pero ahora Heidegger ya no pretende proporcionar una explicación «existencial» del fundamento, sino mantenerse en el análisis del principio mismo. Heidegger ve ahora en este principio no solo la concepción de la verdad en términos de predicación, sino también la idea de que se tiene que «dar» razón (*principium raddendae rationis sufficientis*) ante un sujeto, frente a quien se asegura de este modo la objetividad.⁶³

Desde el punto de vista de Heidegger, esto es justo lo que ha sucedido en la historia del ser, tal como ha acontecido en la filosofía occidental. El ser se ha entendido primeramente en términos de presencia, y esta presencia llega a su culminación en la objetividad moderna. Esto es precisamente lo que explicaría, desde el punto de vista de Heidegger, que el principio se haya formulado expresamente tan tarde, en la obra de Leibniz. La metafísica occidental, que entiende el ser como presencia, entendió el fundamento como fondo (*fundus*), o como base.⁶⁴ Ahora bien, originariamente la razón no habría consistido en algo presente, sino más bien en un traer a la presencia, como se podría observar todavía en Cicerón.⁶⁵ En cambio, la tiranía de la presencia habría llevado a una comprensión de la razón como mero «dar» cuentas, como mero contar. Y, finalmente, el Dios del racionalismo como el que calcula todo el universo: *cum Deus calculat fit mundus*, en frase de Leibniz.⁶⁶

Frente a ello, Heidegger propone entender la fundamentación, no en términos de presencia, sino como un venir a la presencia. El *λόγος* no sería primeramente lo dicho (la proposición, *Satz vom Grund*), sino el decir, que hace aparecer las cosas. Y las hace aparecer como principio de estas.⁶⁷ El principio se sitúa entonces en el ámbito mismo de la pertenencia mutua entre el pensar y el ser, que es lo que Heidegger llama la «verdad» como desvelamiento (*ἀλήθεια*). De este modo, lo que hace el principio es lanzarnos hacia la verdad del ser. Por eso, más originario que el fundamento (en el sentido de fondo o de causa) sería el acontecimiento del «venir a la presencia» que como tal carece de fundamento, porque es el mismo fundamentar. Es justamente el «abismo» (*Ab-grund*) como carencia de *Grund*, de fondo.⁶⁸ Heidegger cita a Silesius: la rosa no tiene porqué, florece porque florece. Es el puro florecer como surgir, como venir a la presencia.⁶⁹ Parafraseando a Heráclito, Heidegger puede entonces corregir a Leibniz. No se trataría de decir que, cuando Dios calcula, existe el mundo, sino que, mientras que Dios juega, acontece el mundo.⁷⁰

7. La funcionalidad de lo real

Si la antigüedad se limitó a constatar la aparente constitución causal del mundo natural, el mundo moderno entendió que en último término la racionalidad del mundo tendría que explicarse a partir de la estructura racional del sujeto. En cambio, Heidegger remite el problema

de la «razón de la razón» a la «co-pertenencia» (*Zusammengehörigkeit*) entre el ser humano y el mundo. En términos de la filosofía de Zubiri, esa pertenencia recíproca se enraza últimamente en el hecho de que la inteligencia y la realidad son congéneres.⁷¹ Tal vez el análisis zubiriano de esa «congenereidad» nos pueda ayudar a reformular la cuestión misma de la causalidad, a la altura de los desafíos de la ciencia contemporánea, y a preguntarnos cuál es la posible validez del principio de razón suficiente.

Comencemos con la causalidad. Zubiri no habla propiamente de un «principio de causalidad», porque pretende situarse, como Heidegger, en un momento anterior al enunciado de ciertas proposiciones. Si se quisiera hablar de «principios», habría que decir que el verdadero principio no es una proposición enunciativa de algún tipo de relaciones, sino la realidad.⁷² Ahora bien, la realidad para Zubiri no es algo situado «ahí fuera», como una zona de cosas *extra animam*. La realidad sería simplemente la formalidad del «de suyo», una alteridad radical, según la cual las cosas quedan actualizadas *en la inteligencia* como radicalmente independientes de su intelección. De ahí precisamente que inteligencia y realidad sean congéneres.

Desde este punto de vista, la causalidad no ha de ser considerada primeramente como un principio, sino simplemente como un hecho, en la medida en que pueda ser accesible al análisis de lo real tal como está actualizado en la inteligencia.⁷³ Ahora bien, lo que está actualizado en la inteligencia no es primeramente la causalidad eficiente, o alguna otra de las causas aristotélicas. Lo que está actualizado en la inteligencia sería simplemente la funcionalidad de la realidad. Esta funcionalidad sería, para Zubiri, la esencia de la causalidad.⁷⁴

Zubiri puede entonces aceptar perfectamente la crítica de Hume. No percibimos el influjo productor de una cosa real sobre otra. Lo que percibimos es simplemente la funcionalidad entre dos cosas. Es lo que el mismo Hume constataba cuando nos hablaba de sucesión o de contigüidad. Estas son formas de funcionalidad. La física de Newton, más que una ciencia de causas sería simplemente una ciencia de funciones de lo real en cuanto real. El entrelazamiento cuántico, del mismo modo, no habla de causalidad, sino solamente de la vinculación funcional entre fenómenos. La funcionalidad, así entendida, es algo que se nos da en lo que Zubiri llama el «campo de realidad», es decir, en la realidad tal como se actualiza en nuestra aprehensión. Precisamente es una característica propia del campo de realidad el que unas cosas se actualicen en función de otras. Desde este punto de vista, el «por» de la funcionalidad de lo real sería algo sentido, antes de concebido.⁷⁵

A partir de esta concepción básica de la funcionalidad, Zubiri puede distinguir entre distintos tipos de causalidad. Así, por ejemplo, Zubiri dará una importancia especial a lo que él

⁶³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, en su *Gesamtausgabe*, vol. 10, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997, pp. 65-68.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 147-151.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 157-164.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 165-169.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 53-55.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 168-169, en alusión al fragmento 52 de Heráclito.

⁷¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, p. 10.

⁷² *Ibid.*, p. 50.

⁷³ Cfr. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza, 1989, p. 93; también en su libro sobre *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza, ²1989, p. 397.

⁷⁴ Es cierto que la terminología puede variar. A veces, Zubiri identifica sin más la causalidad con la formalidad. En cambio, otras veces, especialmente en sus últimas obras, Zubiri utiliza el término «causalidad» para designar un tipo de funcionalidad entre otros. Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza, 1982, p. 37; también en *Inteligencia y razón*, pp. 236ss.

⁷⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, 39-41.

llama «causalidad personal» a diferencia de la causalidad natural, como es el caso de la amistad, la compañía, el apoyo, etc.⁷⁶ Sería una estricta forma de causalidad, de la que no habría tratado la metafísica clásica. Sin embargo, la causalidad personal tendría un carácter verdaderamente metafísico, por ser la funcionalidad entre las personas una estricta funcionalidad de lo real.⁷⁷ También le interesó a Zubiri la causalidad formal, como modo de pensar la vinculación entre Dios y el mundo. Desde el punto de vista de Zubiri, si la causalidad es funcionalidad, y la funcionalidad se entiende en términos de respectividad, no estamos abocados a las consecuencias panteístas que temía Tomás de Aquino, si Dios fuera pensado como causa formal del mundo.⁷⁸ Para Zubiri, no se trata de forma, sino de formalidad de realidad. Como realidad absolutamente absoluta, Dios sería constituyente del mundo, sin necesidad de ser causa eficiente del mismo.⁷⁹

Desde el punto de vista plenamente teológico, a Zubiri le interesó la conceptualización de la causalidad propia de la evolución humana, para tratar de alguna manera de pensar la convergencia entre los procesos evolutivos y la tesis católica de una intervención particular de Dios en el caso de la constitución de la especie humana.⁸⁰ Zubiri también abordó la cuestión de la causalidad en el contexto de la teoría católica de los sacramentos, donde la tradición escolástica había propuesto distintas soluciones (causalidad formal y ejemplar de la patrística griega, causalidad moral de los nominalistas, causalidad eficiente de los tomistas, causalidad intencional, etc.). Zubiri hablará aquí, más que de causalidad, de dominancia o de poder.⁸¹

No podemos entrar aquí en el análisis de cada una de estas propuestas. Pero algo queda claro: en muchos de estos casos, al hablar de causalidad, se está yendo más allá de lo actualizado en el campo de la aprehensión, para elaborar una teoría en la que se recurre a distintas instancias (evolutivas, teológicas) para explicar lo que sucede en determinados procesos. Esto mismo se podría decir de la causalidad eficiente, tal como aparece en la filosofía y también en las ciencias. En este punto, Zubiri no rechaza la causalidad eficiente, pero insiste en que es problemática.⁸² El problematismo consiste, de entrada, en la dificultad de identificar con seguridad una causa, aislándola de todas las demás. ¿Es la carga eléctrica negativa la causa de la repulsión, o es la carga más bien el punto de aplicación de un campo electromagnético? No solo eso. Ninguna realidad cósmica es plenamente sustantiva, de tal modo que, en último término, ninguna cosa particular puede considerarse como la sede de la causalidad. Solamente el cosmos sería plenariamente causa.⁸³

Habíamos señalado que la funcionalidad de lo real está dada como un hecho en el campo de realidad, donde encontramos sucesión, simultaneidad, contigüidad, coexistencia, espacialidad, etc. En cambio, la causalidad propiamente dicha, aunque se funde en la funcionalidad actualizada de lo real, parece remitirnos más allá del campo de realidad. Y esto implica trascender lo que

Zubiri llama logos. Mientras que el logos se ocuparía de inteligir lo dado en el campo, la razón trasciende el campo de la realidad, buscando un fundamento para lo dado. Una cosa sería decir que esta pluma es azul, y otra cosa sería preguntarse por el fundamento físico de que yo la perciba como azul, apelando por ejemplo a fotones o a ondas electromagnéticas. Esa es justamente la tarea de la razón. De nuevo las causas nos remiten a la razón.

8. Otra idea de razón

Lo que sucede es que ya no estamos ante la razón en el sentido del racionalismo. La razón no consiste propiamente en rigor lógico, fundado en evidencias conceptuales primarias, que últimamente se reducirían a identidades. Para Zubiri, la razón, como todo modo de intelección, consiste en aprehender lo real. Una aprehensión que, en el caso de la razón, no es necesidad lógica, sino profundización en la estructura de lo real allende lo aprehendido. La razón no es por tanto tampoco una organización de la experiencia según las totalidades kantianas del alma, del mundo, o de Dios. La razón es simplemente búsqueda en la profundidad de lo real. Tampoco es la razón una dialéctica en el sentido de un despliegue de conceptos, motivado por la inconsistencia de los conceptos. Más radicalmente, la razón no es un movimiento en lo mismo, sino una marcha hacia lo otro, motivada por el problematismo de la realidad.⁸⁴ Así entendida, ya no es necesario contraponer heideggerianamente la razón al pensar: el pensar designa la marcha hacia la realidad en profundidad, y la razón sería simplemente el carácter intelectual de esa actividad.⁸⁵

En esta perspectiva dinámica, el fundamento no se caracteriza por su presencialidad, sino por su carácter fundante. No es un objeto, sino un modo de realidad, cuya actualidad consiste simplemente en fundamentar. Como diría Heidegger, el fundamento es fundación. El fundamento no es solamente un «desde dónde» en el sentido de Aristóteles, sino algo que se realiza en lo fundado, principiándolo.⁸⁶ Desde este punto de vista, la causalidad física en el sentido clásico no es más que un modo posible de fundamentalidad, entre otros. La razón también entiende el fundamento cuando conocemos profundamente a un amigo. No se trata en este caso simplemente de conocer motivos o detalles de la vida de otra persona, sino entender esos móviles como manifestación de una realidad profunda, que es la realidad racionalmente inteligida de otra persona.⁸⁷

La razón, así entendida, es ciertamente razón «mía», es mi propia actividad intelectual. Pero la razón, al fundamentar las cosas, inquiere sus razones. En este sentido, la fundamentación es búsqueda de razones que no son solamente mías, sino también razones de las cosas. El «porqué» que la razón aduce es un porqué de las cosas inteligidas por la razón. Y esto nos lleva de nuevo a los problemas planteados por el principio de razón suficiente. Leibniz entendió que esta correspondencia entre la razón mía y la razón de las cosas era una identidad entre la razón lógica y la razón metafísica. Frente a esa identidad, era necesario un discernimiento, que es justamente lo que trató de hacer Kant. El resultado fue, según Zubiri, una escisión entre la razón

⁷⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Madrid: Alianza, 2015, p. 515.

⁷⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 220-221; *Inteligencia y razón*, pp. 238-239.

⁷⁸ Cfr. T. de AQUINO, *Summa contra gentiles* I, 26.

⁷⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 527, 465. Una exposición más detallada sobre el problema de la causalidad formal en Zubiri puede verse en mi texto «¿Causalidad formal?» en A. PINTOR-RAMOS, M. L. MOLLO, C. SIERRA-LECHUGA y A. GONZÁLEZ (ed.), *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*, Madrid: Ediciones Fundación Xavier Zubiri, 2021, pp. 179-203.

⁸⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 215; también X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza, 1986, p. 465.

⁸¹ Cfr. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre*, p. 659ss.

⁸² Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, p. 40; *Inteligencia y razón*, p. 238.

⁸³ Cfr. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, pp. 90-91; *Inteligencia y razón*, p. 273.

⁸⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, pp. 67-68.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 25-27.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 46-47.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 167-168.

intelectiva y la razón de las cosas. Una escisión que, en el fondo, es una construcción teórica, que va más allá del análisis de lo actualizado en nuestra propia experiencia.⁸⁸

Si nos limitamos al análisis de lo actualizado, se podría decir que *no* hay una identidad plena entre ambas razones, pero que *tampoco* están escindidas. Lo que sucede es que toda realidad inteligida en razón es realidad cuya actualidad es fundamentada en la realidad, y por la realidad misma. Y es que todo lo actualizado en la inteligencia se encuentra en el ámbito de la razón. En esto consistiría simplemente la validez del principio de razón.⁸⁹ Y en este sentido también se podría decir «hegelianamente» que todo lo real es racional, pues todo lo real actualizado en la inteligencia queda inscrito en el ámbito de la razón. Esto no significa que la realidad tenga en sí misma la estructura de la racionalidad humana, sino únicamente en cuanto que es inteligida. Y tampoco significa que todo sea comprensible racionalmente. También lo opaco para la razón, lo incomprensible, está actualizado para la razón; y en ese sentido, y solo en ese, se puede decir que es racional.⁹⁰

Desde este punto de vista, Zubiri afirma que en la razón hay estricta necesidad, en el sentido de que, al entrar en el ámbito de la razón, lo real tiene necesariamente que estar o no estar fundamentado, pues su actualidad intelectual exige su intelección racional. Ahora bien, esta necesidad no es algo independiente de la experiencia, sino la necesidad propia de la intelección racional. Pero, por otra parte, esta necesidad no es una necesidad lógica, en el sentido de un raciocinio que deriva unas proposiciones a partir de otras. La necesidad propia de la razón es la exigencia o impelencia misma con la que lo actualizado nos remite a una fundamentación.⁹¹ Y con esto llegamos a la cuestión decisiva. ¿En qué consiste esa exigencia? ¿Por qué tenemos que inteligir racionalmente las cosas? ¿Cuál es el porqué del porqué?

9. El porqué del porqué

Comencemos diciendo que el porqué, tal como lo ha caracterizado Zubiri, es un momento actualizado en la inteligencia, en el sentido de una remisión hacia aquello que permite entender lo que encontramos en nuestro campo de realidad. Por así decirlo, el porqué consiste en un «por» que nos remite hacia el «qué» desde el que entendemos lo actualizado.⁹² Desde esta perspectiva, podríamos afirmar que el que haya un porqué no es una necesidad lógica, sino algo dado sentientemente a la inteligencia en forma de remisión, es decir, en la forma de un «por» que está sentido.⁹³ Por supuesto, esta remisión no una causa. Lo que tenemos, en el caso de la razón, es de nuevo una funcionalidad. Pero ahora no es una funcionalidad en el campo, sino una funcionalidad que apunta más allá de lo actualizado, remitiéndonos hacia el porqué de lo que se actualiza.⁹⁴

⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 70-78.

⁸⁹ *Ibíd.*, 78, pp. 266-267.

⁹⁰ *Ibíd.*, pp. 78-80.

⁹¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, pp. 266-267. De ahí que no tenga sentido para Zubiri la distinción de Leibniz entre verdades necesarias y verdades de hecho: toda verdad racional es cuestión de realidad, y esta realidad es precisamente la que exige una intelección racional, cfr. *Inteligencia y razón*, p. 279.

⁹² Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, pp. 73-75, 192, 288.

⁹³ *Ibíd.*, p. 235.

⁹⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, pp. 237-240. Hay una cierta ambigüedad terminológica, pues Zubiri utiliza el «por» y la «funcionalidad» tanto para describir el campo de realidad como también para hablar de la remisión, desde el campo, hacia lo que Zubiri llama «mundo», es decir, hacia lo que pudieran ser las cosas con independencia de su actualización campal, Cfr. X.

¿Por qué acontece esa remisión? Podríamos decir que Zubiri, en su obra, ha apuntado a dos tipos de explicaciones del porqué, que son distintas, aunque no excluyentes. Por una parte, Zubiri apela al «hacia» como modo de realidad. La funcionalidad en «hacia» sería el «por». Y este «hacia» como modo de realidad está fundado, desde el punto de vista de Zubiri, en uno de los once sentires humanos. La kinestesia nos presentaría la realidad en «hacia», remitiéndonos allende lo percibido, hacia su fundamento.⁹⁵ Ciertamente hay un «hacia» que se limita a vincular intelectivamente las cosas que están en el propio campo de realidad. Pero el «hacia» también nos puede remitir, desde el campo, hacia el fundamento de las cosas con independencia del campo, hacia lo que Zubiri llama «el mundo». Precisamente por ello se puede decir que la razón es sentiente.⁹⁶

Encontramos también en Zubiri otra explicación del porqué que podríamos calificar como «transcendental», en el sentido de que no remite al modo de presentación de realidad propio de uno de los sentires, sino solamente a la realidad inteligida en cuanto tal. El inteligir racional estaría activado pura y simplemente por la apertura de la realidad.⁹⁷ Incluso dice Zubiri que la inteligencia queda constituida en actividad racional «tan solo a consecuencia del dato de realidad abierta».⁹⁸ La realidad, en cuanto abierta, tendría por sí misma esa dimensión de fundamentalidad, que nos lanza a inteligir racionalmente las cosas.⁹⁹

Una dualidad semejante la encontramos en los textos de Zubiri sobre la religación y el problema de Dios. Por una parte, hay una fundamentalidad de la realidad en cuanto que ésta es última, posibilitante e impelente para la propia realidad personal. En su virtud, estoy religado a la realidad, y esta tiene, para mí, una dimensión de poder.¹⁰⁰ En este contexto, Zubiri habla incluso de lo razonable a diferencia de lo puramente racional. Lo razonable sería la congruencia de lo racional con las posibilidades de la propia vida.¹⁰¹ Sin embargo, por otra parte, Zubiri también plantea la cuestión de la fundamentalidad como una pura dimensión de lo real, sin referencia explícita a la vida humana, y a su necesidad de fundamentación.¹⁰² Incluso el poder de lo real podría ser planteado de un modo puramente transcendental, como una poderosidad de la formalidad de realidad sobre los contenidos de cada cosa, sin referencias a la religación en términos de posibilidades, ultimidades o impelencias personales.¹⁰³

10. Hacia el abismo

En cualquier caso, podemos constatar una cierta confluencia entre las posiciones de Heidegger y de Zubiri respecto al problema de la razón de la razón. Ambos autores se sitúan en el ámbito de la «co-pertenencia» entre inteligencia y realidad, característico de la filosofía posterior a Husserl. De ahí que ambos puedan pensar la razón (Heidegger habla de «logos»)

ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, pp. 39, 240.

⁹⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, pp. 101-105, 153, 183.

⁹⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, pp. 277-278; *Inteligencia y razón*, pp. 42, 240.

⁹⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, pp. 32-34.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 35; cfr. también p. 36, 39.

⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 72, 106-107, 232-233, 266-267.

¹⁰⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, pp. 393-397.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 277-278, 432, 434-435.

¹⁰² *Ibíd.*, pp. 415-417.

¹⁰³ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, pp. 198-199. Cfr. también *El hombre y Dios*, p. 433n.

como razón tanto propia como de las cosas. Y esto conlleva la necesidad de enfrentarse al principio de razón, en tanto que establece alguna correspondencia entre lo lógico y lo metafísico. Podríamos decir que el planteamiento de Zubiri, al subrayar que se refiere solamente a la realidad actualizada, mantiene el «discernimiento» entre lógica y metafísica, reclamado por Kant frente al racionalismo. Ello no obsta para que, en el caso de Zubiri, la razón pretenda alcanzar, aunque sea de modo hipotético, todo lo que está allende lo aprehendido, incluso cuando se encuentra con la opacidad de lo incomprensible. También esa opacidad es término de la marcha racional, y por tanto, en algún sentido, Zubiri puede afirmar que todo lo real es racional, tal como vimos.

En el caso de Heidegger, el principio de razón suficiente se liga al ámbito de lo que aparece. Lo que el principio de razón suficiente afirmaría, en última instancia, es que toda representación de objetos es por sí misma fundamentación, de modo que todo objeto representado es también un objeto fundamentado.¹⁰⁴ También Zubiri vincula el principio de razón suficiente a la realidad actualizada en nuestra inteligencia. Ahora bien, en el caso de Heidegger, este planteamiento es, en el fondo, enormemente crítico respecto al mentado principio. Y es que, al volcarse sobre lo representado, el principio de razón suficiente, en su forma clásica, olvidaría según Heidegger el llegar a la presencia. Podríamos decir que, en el caso de Zubiri, hay una opacidad, pero una opacidad limitada, que se circunscribe a lo actualizado, y que requiere una intelección racional. En cambio, en el caso de Heidegger, más que opacidad, hay un abismo radical. Mientras que la opacidad aparece, el abismo es la invisibilidad misma del aparecer. El aparecer no aparece, es invisible.

Ello no obsta para que también aquí se pueda encontrar una cercanía entre ambos autores. La representación, que Heidegger considera críticamente, no es lo mismo que la actualidad de Zubiri. Para Zubiri, lo representado se situaría en el ámbito del logos, mientras que la razón fundamentante iría más allá de lo representado.¹⁰⁵ Por ello, lo actualizado racionalmente no sería algo representado. Más bien se actualizaría en el modo de la pura fundamentalidad, como pura remisión. En este sentido, también aquí nos encontraríamos con una apertura abisal, que solamente llega a un «fondo» cuando alguna realidad es propuesta como fundamento, y traída entonces como tal al ámbito de lo actualizado en el propio campo de realidad.

Desde esta perspectiva, podríamos tal vez pensar que el concepto de «realidad» de Zubiri tendría que ser precisado para incluir en sí mismo este momento dinámico de remisión. En buena medida, se podría decir que el progresivo dominio de la «actualización» sobre la «actualidad» en la obra de Zubiri apunta en esta dirección. También merece la pena señalar que, en la última obra de Zubiri, la «plenitud de lo real» termina siendo comprendida como «estructuración».¹⁰⁶ Si la realidad, desde el punto de vista de la inteligencia sentiente, es estructuración, ello nos permite entender que la inteligencia esté constitutivamente movida a inteligir las cosas en profundidad, es decir, a inteligir racionalmente. La progresiva dinamización de la actualidad como actualización sería entonces el correlato de su progresiva comprensión de la plenitud de lo real como estructuración.

Esto también nos permitiría entender que, en la última obra de Zubiri, el dinamismo remitente que determina la búsqueda (el «hacia») se vaya desligando progresivamente de uno

de los sentires concretos, como es la kinestesia. Se podría pensar que, si la actualidad de la realidad es por sí misma dinámica, ella misma nos lanza a la indagación racional de lo actualizado, sin que se necesite ser movilizada por uno de los sentires. Si el aparecer mismo es entendido como actualización, o como un surgir, la racionalidad está últimamente determinada por el mismo aparecer de todas las cosas. No sería siquiera posible pensar algo al margen de su surgir, porque toda intelección estaría, por su mismo carácter de acto, situada desde el inicio en la transcendentalidad del surgir. La razón de la razón sería el surgir transcendental de todas las cosas.

11. El Logos del abismo

Recapitemos entonces nuestro camino. La filosofía antigua pensó el «porqué» en términos de causas naturales, mientras que la reflexión moderna nos traslada al ámbito de las razones. Nuestra reflexión, siguiendo a Heidegger y a Zubiri, nos ha conducido al momento mismo de implicación entre el ser humano y el mundo. En esta implicación estaría precisamente la raíz de que la razón pueda ser no solo mía, sino también razón de las cosas. No se trataría de la proyección de la estructura de la inteligencia sobre la realidad, de la postulación ingenua de algún isomorfismo, ni de cualquier estructuración de la realidad según los patrones intelectivos. Se trataría más bien de reconocer un momento de «co-pertenencia» entre ambas que, admitiendo la diferencia, puede dar también cuenta de la admirable afinidad.

Esta afinidad tiene un carácter «dinámico», pues precisamente en cuanto afinidad no se limita a situarnos ante lo que aparece, sino que consiste ella misma en un aparecer. Las cosas son actuales porque se actualizan; están presentes porque vienen a la presencia. Hemos utilizado el término «surgir», que traduce literalmente el *ὑπάρχειν* de los griegos (*sub-regere*, *ὑπο-ἄρχειν*). El término no solo es muy apto para captar el momento de poder (*regere*, *ἄρχειν*) que tiene lo que surge, sino también la apertura misma de un surgir que remite más allá, «por debajo» (*sub*, *ὑπό*) de lo que surge. El aparecer de todas las cosas es justamente un surgir que, como tal, nos remite más allá de sí mismo, hacia su fundamento. Aquí estribaría justamente el porqué del porqué. La racionalidad es transcendental precisamente porque lo es el surgir, el aparecer, de todas las cosas.

Desde este punto de vista, no solo podemos decir que en nuestra aprehensión está dada la funcionalidad de las cosas que se actualizan en nuestros actos. En los actos también hay algo más, que es precisamente la remisión más allá de ellos, es decir, la pregunta por el porqué. Claro está que esta remisión no «está dada» como una cosa más, o como una vinculación entre las cosas. La remisión pertenece más bien a la estructura misma de los actos, en cuanto surgir de las cosas. Esto no significa que esté dado el fundamento, si por tal entendemos aquella cosa (*fundus*, base decía Heidegger), que es postulada como explicación de lo actualizado en nuestros actos. Las partículas elementales, postuladas como fundamento de las cosas materiales, no están dadas en nuestros actos. Pero en nuestros actos está la apertura remitente hacia una explicación. Dicho en otros términos: en nuestros actos no está dado el porqué de las cosas, pero ellos acontecen precisamente como el porqué del porqué. El surgir es, por sí mismo, la *ἀρχή* de la racionalidad, el *principium rationis*.

Hemos hablado de «acto» como el aparecer (*φαίνεσθαι*), como el surgir (*ὑπάρχειν*) de las cosas. Y, ciertamente, hay un sentido «fenomenológico» de esta expresión. Nuestros actos

¹⁰⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, p. 44.

¹⁰⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, pp. 108-109.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 333-339.

(sentir, pensar, imaginar, desear, etc.) son el surgir de las cosas (sentidas, pensadas, imaginadas, deseadas, etc.). Pero, como vemos, el surgir es un transcendental injertado en la estructura misma de la «co-pertenencia» o «congenereidad» entre la inteligencia y la realidad. Por eso, todo el ámbito de lo real es inteligido como término de un surgir que, como tal, remite más allá de sí mismo. El mundo es inteligido racionalmente, y la racionalidad pertenece a la estructura misma del mundo en cuanto conocido. Dicho en otros términos: inteligimos unas cosas en función de otras, y somos remitidos a inteligir unas cosas como fundamento de que surjan otras.

Claro está que este «fundamento» es, como vimos, problemático y provisional. De ahí la apertura intrínseca de toda explicación causal, y el carácter abierto del conocimiento humano. Sin embargo, en ese conocimiento el universo se despliega ante la inteligencia como un mundo en el que unas cosas fundamentan o explican otras, si no siempre en el sentido de la causalidad eficiente, sí en el sentido de que unas cosas son lo exigido, lo requerido (*aitía*), para que acontezcan otras. De este modo, el surgir (racional) de las cosas no es solo un carácter de nuestros actos, sino que es, también, y a una, la estructura del universo conocido. Si el término «acto» todavía tiene (para algunos) una connotación «subjetiva», digamos entonces sinónimamente que las cosas del mundo aparecen como término de una *ἐνέργεια*, de un surgir, donde unas cosas son requeridas para que surjan otras. Por eso es un mundo racional, en el que es posible el conocimiento.

Que unas cosas expliquen o fundamenten el surgir de otras no significa que todo tenga una explicación. Ya nos decía Aristóteles que es una falta de *παιδεία* no saber distinguir entre lo que se puede explicar y lo que no. Pero no se trata ya aquí de la posible fundamentación de unos primeros principios que, si no pueden ser demostrados, pueden al menos ser postulados. Desde unas cosas podemos entender el surgir de otras, incluyendo las «cosas» pensadas por la lógica o la matemática. Pero no podemos recurrir a ninguna otra cosa si nos atrevemos a preguntarnos por el surgir de *todas* ellas. Por tratarse de *todas*, ya no hay ninguna otra cosa a la que recurrir para entender el surgir de las demás. No sirve ni una cosa física, ni una cosa metafísica, ni una cosa ideal. Con Heidegger y Silesius podemos decir que la rosa florece porque florece. La pregunta racional por el surgir de todas las cosas nos remite al fáctico surgir de todas ellas, que no puede ser pensado como cosa, sino como puro surgir, como surgir infinito, que no termina (*finis*) en cosa, ni está «de-finido» por ninguna cosa.

Este infinito surgir, radicalmente distinto de todas las cosas, y sin embargo inseparable del surgir de todas ellas, conlleva un pensamiento abisal de aquello «que todos los seres humanos llaman Dios». Un Dios que, estrictamente, no puede ser pensado como fundamento porque no puede ser representado como cosa. Más que fundamento, sería la fundamentalidad misma como carácter del surgir, el acto mismo e infinito de fundar. No estamos, por tanto, ante una aplicación del principio de razón que nos conduzca «onto-teo-lógicamente» a una primera y grande cosa, a una primera y grande causa. Estamos más bien ante el abismo del puro surgir de todas las cosas. Y precisamente por ello es totalmente impropio, nos decía Kant, hablar de Dios como *causa sui*. No solo porque ahí se detenga la cadena de las causas, sino también porque Dios no es una cosa causante de las demás. Por ello hay que decir también que ese abismo, en cuanto puro surgir infinito, no es algo cosificable como «causa primera», o como razón primera, sino más bien la fibra interna de toda racionalidad. Y por eso se podría pensar, más allá de toda ontología de la representación, que no es inapropiado balbucir que ese abismo, «al que todos llaman Dios», es un Logos.

LA REVOLUCIÓ DE LES CIÈNCIES SOCIALS: L'IMPACTE DE LA COMPUTERITZACIÓ. ELS SISTEMES COMPLEXOS ADAPTATIUS I EL DIÀLEG INTERRELIGIÓS

Joan Hernández Serret

Universitat de Barcelona

Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona

jhernandez@iscreb.org

RESUM: Sense precedents, la tecnologia computacional està entrant en tots els espais de les ciències, i també en les ciències socials. Ens permeten la possibilitat d'explicar des d'una mirada digital com funciona la societat, detectar patrons a través d'eines d'anàlisi, i fins i tot explorar situacions hipotètiques creant models en la recerca d'un món millor.

En aquest article explicarem com ha entrat la computerització a les ciències socials, quin són els reptes actuals i com pot ser una eina de possibilitats en l'estudi de les ciències socials.

Veurem en el cas concret de la teoria dels sistemes adaptatius complexos (SCA) i com la seva aplicació social en el camp interreligiós revela i explica la dinàmica i la conducta dels grups.

PARAULES CLAU: ciències socials, computerització, diàleg interreligiós, interconnexió, sistemes adaptatius complexos.

ABSTRACT: Computational technology gets into all areas of Science. It allows us the possibility of explaining how society runs, from a digital perspective, to detect patterns through analysis tools, and even to explore hypothetical situations creating models in searching a better world.

In this paper we will explain how computerisation has got into Social Sciences, what are the current challenges and how it can be a tool for the study of Social Sciences.

We will see the specific case of the theory of Complex Adaptive Systems (CAS) and how its social application in the interreligious field reveals and explains the dynamics and behaviour of groups.

KEYWORDS: Social Sciences; computerisation; interreligious dialogue; interconnection; Complex Adaptive Systems.

1. Introducció

Les noves tecnologies ens han obert una porta en la manera de veure i tractar la societat. En aquest article veurem quin és l'impacte de les noves tecnologies en les ciències socials, en la creació i visualització de noves fonamentacions teòriques i, concretament, a través de la religió i el diàleg interreligiós com a expressió social.

Abordarem els grups interreligiosos des de la perspectiva de les organitzacions, el conjunt de relacions que es troben dins dels grups interreligiosos explicats a través de la teoria social dels sistemes adaptatius complexos (SCA). Una nova proposta d'entendre el diàleg interreligiós a partir de la teoria social dels sistemes adaptatius complexos (SCA) com a marc per a l'anàlisi, l'aproximació i la comprensió dels comportaments i les dinàmiques de grup del diàleg interreligiós.

L'objectiu d'aquest article és reflexionar sobre l'abast de la computerització també en les ciències socials i com aquesta nova perspectiva ens ajuda a dissenyar una nova mirada al fenomen social del diàleg interreligiós. Es vol exposar les dinàmiques i els comportaments dels grups interreligiosos mitjançant la teoria del SCA com a nou marc d'estudi sociològic. I així configurar una anàlisi que vinculi la naturalesa sociològica dels grups de diàleg interreligiós, com a organitzacions, la seva dinàmica i les relacions com a grup i com xarxa de relacions socials.

Per tal de focalitzar-nos en el diàleg interreligiós com a part de l'estudi de les ciències socials, cal ser conscient que en queden exclosos diversos àmbits de la relació de les tecnologies i les religions com podria ser l'ús tecnològic dels mitjans de comunicació per part de les religions.

2. La revolució en les ciències socials: l'impacte de la computerització

Estem vivint un moment en el qual la tecnologia digital ha revolucionat no només la societat, sinó també la manera de mirar-la i d'estudiar-la.

La revolució digital s'ha produït de manera ràpida i profunda, i ha explotat especialment i amb molta força a partir de l'any 2000. Per a molts experts, el grau d'impacte en les nostres vides és considerat com una nova revolució, semblant a la que fou la revolució industrial en el seu moment, ja que implica un canvi en múltiples formes de la nostra vida, com són els hàbits alimentaris, socials, de diversió, econòmics, laborals (teletreball, reunions virtuals, compres per la xarxa i noves ocupacions) i també afecta les pràctiques religioses i el seu estudi.

El nostre pas per la vida deixa el que s'anomena digital footprint o petjada digital. A finals dels 80, el 99 % de tota la informació que com a humanitat teníem emmagatzemada era en format analògic, com són llibres i papers. Els analistes determinen que l'any 2002 la humanitat va ser capaç per primer cop d'emmagatzemar més informació digital que analògica. Actualment la informació digital suposa el 99 % de tota la informació mundial.

L'any 2016 hem estat capaços d'emmagatzemar més d'1 zettabyte. Cal tenir en compte que un Gigabyte equival a 1.073.741.824 bytes. Un zettabyte és igual a un sextilió de bytes o 10²¹ (1.000.000.000.000.000.000) bytes. Així, un zettabyte és igual a un bilió de gigabytes.

L'any 2019 es va arribar a la gestió de 5 zettabytes i la xifra continua creixent¹. La capacitat de documentar 5 zettabytes no té precedents i escapa de les mesures de gestió que normalment

utilitzem. Per tal visualitzar la magnitud d'aquesta fita podem imaginar que, si poséssim tota aquesta informació en llibres, arribarien 4500 vegades de la Terra al Sol. I es preveu que aquesta quantitat d'informació es duplicarà cada dos o tres anys. Això significa que si l'any 2019 aquestes 4500 vegades era la informació acumulada i creada en la història humana, cada dos anys la dupliquem afegint-hi 4500 vegades més. Aquest és un nou repte com a segle XXI, la gestió de les big data, dades massives (macrodades) i les seves potencialitats.

2.1. Big data i potencialitats en les ciències socials

Les big data es caracteritzen per la gran quantitat de gestió de dades, que és el que els dona el nom: el volum. Però també hi ha implícits altres factors com són: la velocitat amb la qual es reben i el tractament de les dades, pràcticament a temps real; la varietat de les dades (n'hi ha d'estructurades i de semiestructurades com els àudios, vídeos); la comprovació de la veracitat de les dades; el valor de les dades segons l'ús que se'n vulgui fer; i la variabilitat (quan tens moltes dades també les pots utilitzar amb finalitats diferents).

La possibilitat d'emmagatzemar molta informació, el volum, comporta també la possibilitat de recerca de molta informació per investigar. Posseïm una nova informació que abans no teníem com, per exemple, les xarxes socials.

Per gestionar aquesta informació i, també com a responsables d'aquesta creació, cada cop més, empreses, agències governamentals i no governamentals, moviments socials i universitats utilitzen les eines computacionals. I aquesta gestió ajuda a comprendre altres àrees de la societat i de les dinàmiques socials, que fins ara ens eren desconegudes.

Sense precedents, la tecnologia computacional està entrant en tots els espais de les ciències, i també en les ciències socials.

Les societats produeixen contínuament molta informació. I també els coneixements ancestrals i les formes tradicionals socials estan sent transformats.

Per exemple, l'elecció del papa Francesc i la gestió de la informació, una tradició ancestral, ha experimentat canvis considerables. Trobem canvis notables des de el nomenament del papa Benet en comparació al papa Francesc, vuit anys després. En qüestions d'emmagatzemar informació, de recopilar dades en el moment de la seva elecció i de persones arreu del món comentant la notícia, no ha estat el mateix. I és que la tecnologia està a l'abast de tothom.

Actualment, amb el mòbil és possible enregistrar, seguir i participar del debat internacional a través de les xarxes socials. Podem enregistrar la realitat social en qualsevol moment, la compartim, l'analitzem i fàcilment, com mai, podem esbrinar coses. Ens hem convertit, fins i tot sense ser-ne conscients, en productors i analistes d'informació i de coneixement social.

Aquest creixement d'informació digital d'un 30 % anual és una forma evolutiva transformadora i de gran impacte com a éssers humans. I la nostra evolució animal està contínuament cercant les formes d'adaptar-se, en una recerca continuada d'integració de la intel·ligència biològica i l'artificial. Tenim un altre repte en aquest cercar l'equilibri social per crear un sistema sostenible.

L'evolució digital actual i la gestió de tanta informació ens permeten entendre més acuradament el món que vivim. No és només que ens sigui possible enregistrar informació sinó també ens obre una nova possibilitat d'explicar com funciona la societat, detectar patrons a través d'eines d'anàlisi, i fins i tot explorar situacions hipotètiques creant models artificials de

¹ «El tráfico 'cloud' se multiplicará por cuatro entre 2014 y 2019», *Revista Transformación Digital*, 28/X/2015. <https://www.revistatransformaciondigital.com/28/10/2015/el-traffic-cloud-se-multiplicara-por-cuatro-entre-2014-y2019/>

recerca per crear un món millor. Crear nous models teòrics basats no en la individualitat sinó des de la perspectiva d'allò humà com un conjunt. En seria un exemple el programa NetLogo. Aquest simulador ens permet, a través d'unes lleis en forma de programació, crear models de relacions de fenòmens (i modificar els models existents), i veure'n l'evolució i la interacció amb la resta de societat. És un llenguatge de programació i entorn de desenvolupament integrat (IDE) per al modelatge basat en agents².

2.2. Computerització i xarxes socials

Els promotors de la Intel·ligència artificial (IA) defensen que, gràcies a la computerització de la informació, és possible la recerca de patrons que a primera vista queden ocults, i que podem donar llum a coses que existeixen però no les podem captar. Si la tecnologia digital ens ajuda a fer-ho amb l'aprenentatge automàtic, la intel·ligència artificial pot donar sentits a les dades de xarxes socials i a la utilització d'eines analítiques d'una manera clara i entenedora. Que és capaç d'obrir nous espais de reflexió i d'anàlisi. Així, la tecnologia ens ajudaria d'una manera fàcil i accessible, fins i tot per als no avesats a les ciències de la computerització, a explicar la realitat social que estem vivint des del punt de vista de la complexitat.

Des de la perspectiva de la computerització (no cal ser informàtic) és relativament senzill posar en relleu pronòstics, estadístiques, lleis socials, i no calen eines molt sofisticades. Les eines domèstiques et poden donar accés. El concepte de «bretxa digital», respecte dels qui tenen accés a la tecnologia i els que no, ha anat desapareixent. Es considera que tots els racons del món, en tots els àmbits de la societat (i la COVID ha accelerat aquest procés) tenen accés a un mòbil, a un ordinador i, per tant, a la tecnologia digital.

Ara bé, la diferència rau en la capacitat d'interacció en aquesta xarxa digital. Hi ha països amb més connectivitat (qualitat de la connexió, aparells connectats..) i això influeix en el processament d'aquesta informació, en l'impacte en el sistema. Aquí sí que veiem una gran diferència entre països amb un PIB alt i els que no el tenen. Més riquesa, més impacte a les xarxes i, per tant, la seva informació es globalitza més fàcilment. Per tant, ja no és una qüestió d'accés sinó d'impacte en aquesta xarxa.

2.3. Aportacions de la computerització a les ciències socials

Per a molts sociòlegs, una de les aportacions de la computerització a les ciències socials és la demostració –que posa fi al debat històric– que les ciències socials són una ciència com qualsevol altra ciència empírica.

Per a alguns científics, les ciències socials eren catalogades com un art o una recreació cultural³. Per a molts científics, les ciències socials no podien ser aplicables ni comparables a d'altres mètodes científics. El problema central, per a molts, era la dificultat de crear lleis científiques. Les lleis científiques es basen en la possibilitat de crear patrons de prediccions que

siguin comprovables en un 85 % o un 90 %. Fins ara, la gestió de la complexitat amb un munt de variables mòbils, dins de l'esfera social, dificultava la possibilitat de fer prediccions en les ciències socials. Arribaven a un 20 % de predicció. Gràcies a la tecnologia digital, això ha canviat. Podem passar de les dades empíriques, analitzar-les i comprovar-les, però també podem extreure'n teoria.

Tal i com comentava un dels pares de la sociologia, Émile Durkheim, podem considerar que la societat es comporta com un conjunt seguint unes lleis més enllà de considerar la individualitat. No cal conèixer els detalls individuals per tal de fer prediccions a escala de societat. La computerització ha facilitat la comprovació d'aquestes macrolleis socials i de pronòstics, comparativament, a un nivell de predicció com qualsevol altra ciència. Ens ha proporcionat eines per entendre i comprendre la societat i per tant, les persones que les configuren.

En la societat trobem individus, organitzacions, que actuen amb diferents motivacions. La computerització i el seu contrast amb la realitat ens porten a confirmar la teoria que el comportament grupal és molt més que la suma de les individualitats. Per tant, es tracta d'esbrinar de què es tracta aquest coneixement grupal com a humanitat i els patrons estables que es duen a terme, de vegades visibles o obvis i d'altres ocults. El que Durkheim anomenava patrons marcats per la força o consciència social col·lectiva. La consciència social col·lectiva, segons Durkheim, és el que ell entenia com a moralitat que ens unia, com si d'una xarxa es tractés, com a societat.

Un dels models que planteja la sociologia actual veu la societat com un sistema de xarxes socials interconnectades. Una xarxa de xarxes que configurarien una xarxa única. Persones o ens connectats que alhora formem institucions, grups, entitats, associacions que estan connectats.

2.4. Xarxes socials i societat

L'analista de xarxes tendeix a veure persones individuals sempre implicades en xarxes de relacions amb d'altres persones. Sovint, aquestes xarxes de relacions interpersonals es converteixen en «fets socials» i prenen vida pròpia. Una família o una comunitat religiosa, per exemple, seria una xarxa de relacions estretes entre un conjunt de persones. Però aquesta xarxa en particular es pot institucionalitzar i se li pot donar un nom i una realitat més enllà dels seus components individuals. Les persones en les seves relacions laborals, d'oci, de creença estan disposades dins d'organitzacions, en associacions voluntàries. Els barris, les comunitats, i fins i tot les societats són, en diversos graus, entitats socials per si mateixes. I, com a entitats socials, poden establir vincles amb els individus que hi estan ubicats i amb altres entitats socials. Si estudio els patrons d'amistat entre els estudiants dins d'una aula, estic fent un estudi d'aquest tipus. Però hi ha una aula dins d'una escola, que es podria pensar com una xarxa que relaciona classes i altres actors (directors, administradors, bibliotecaris, etc.). I la majoria d'escoles existeixen als districtes escolars, que es poden considerar com a xarxes d'escoles i altres actors (consells escolars, aules de recerca, departaments de compres i personal, etc.). Fins i tot hi pot haver patrons de vincles entre els districtes escolars (per exemple, mitjançant l'intercanvi d'estudiants, professors, materials curriculars, etc.).

Per tant, podem entendre la societat en general i el grup o clúster en particular com una xarxa d'éssers humans o una xarxa de xarxes. I aquesta xarxa es pot mesurar, analitzar i descriure gràficament. Podem descriure una instantània estàtica d'una xarxa, veure l'estructura de la xarxa i com evoluciona. Podem crear xarxes socials que no necessàriament existeixen a la realitat, i explorar les possibilitats teòriques d'aquestes configuracions i avaluacions de xarxa.

De la mateixa manera ens poden ajudar a entendre relacions i a saber com intervenir-hi. Per

² <http://www.netlogoweb.org/> Netlogo es va dissenyar pensant en diverses aplicacions com ara ensenyar als nens i nenes, de la comunitat educativa, però també a experts i sense antecedents de programació. Inclou una extensa biblioteca que inclou models en diversos dominis, com ara l'economia, la biologia, la física, la química, la psicologia, la dinàmica de sistemes i les ciències socials.

³ Per a més informació sobre aquesta dicotomia, vegeu l'article de RAYMOND BOUDON, «La sociologia que realment importa», *Papers*, 72 (2004), pp. 215-226.

exemple, en conflictes socials, en una comunitat, en un poble, en un govern local o en un municipi, s'hi poden identificar les persones implicades i, per tant, treure de la xarxa aquelles persones que no estan involucrades en el conflicte. Es fa un dibuix gràfic de la xarxa (antigament es feia un dibuix a mà).

El valor no és únicament l'anàlisi i el dibuix de la xarxa sinó també com les persones implicades en el conflicte veuen la xarxa, i com imaginem la mateixa xarxa, i què en pensen els qui estan connectats, i per quina raó. Així, es pot utilitzar la interacció de les persones implicades per resoldre vinculacions de la xarxa, xarxes reals, xarxes imaginàries, relacions... tot d'elements que ajuden en la configuració d'un conflicte. A més, d'estudiar, establir i descriure'n l'estructura, els mètodes computacionals ens donen la possibilitat de fer-la visual, ja sigui des d'una xarxa real o, com amb la simulació, des d'una fictícia.

Hi ha moltes eines per analitzar xarxes.⁴ Alguns programes més reconeguts en aquests temps han estat Gephi, NodeXL, R Project i Python.

El mètode utilitzat en el disseny gràfic és de simulació i, com la majoria de simulacions, sovint són necessaris molts recursos informàtics i algunes habilitats de programació. Tot i això, la ciència computacional ha evolucionat per ser abastable al màxim a la ciutadania en general. És la tendència de la computerització, especialment els partidaris del programari obert i gratuït: que sigui intuïtiu, lliure, de fàcil accés i revisable per a tothom.

3. Ciències socials, religió i diàleg interreligiós

Relació entre la religió i la societat: les iniciatives dels grups de diàleg interreligiós són organitzacions socials

La religió i el diàleg interreligiós són eminentment socials. El sociòleg clàssic Émile Durkheim va escriure que la religió està intrínsecament lligada a la societat: «Si la religió ha donat a l'home tot allò que és essencial a la societat, és perquè la idea de societat és l'ànima de la religió» (Durkheim, 1912).

Altres autors van escriure amb la mateixa idea. Casanova, a la seva obra *Public Religions in the Modern World*, va afirmar que la religió es va fer pública «perquè es va estendre per l'atmosfera pública, moral i política de la societat i, a més, perquè va guanyar publicitat» (Casanova, 1994).

Taylor i Habermas, a *The Power of Religion in the Public Sphere* indiquen que «anem cap a un nou temps i una nova forma de viure amb la religió a l'espai públic» (Medieta i VanAntwerpen, 2011).

La trobada entre religions o diàleg interreligiós es defineix com a harmonia i cooperació entre religions. En el mateix criteri, les Nacions Unides reconeixen la necessitat imperativa de diàleg entre diferents religions per tal de millorar la comprensió mútua, l'harmonia i la cooperació entre les persones.

En el mateix sentit, la resolució, l'Assemblea General de les Nacions Unides, va assenyalar que la comprensió mútua i el diàleg interreligiós constitueixen dimensions importants d'una cultura de pau, i va establir la Setmana Mundial de l'Harmonia Interreligiosa com una manera de promoure l'harmonia entre totes les persones independentment de la seva fe.

Les religions comparteixen principis morals coneguts com la Regla d'Or,⁵ independentment del seu origen geogràfic o històric. Aquesta regla es basa en la reciprocitat: tracta els altres tal com voldries que et tractessin, principi relacional. Aquesta norma inclou una connexió o consideració, no només per a les persones del grup, sinó que també implica tots els éssers humans. És la base comuna de totes les religions, expressada en valors ètics compartits (Küng, 2006).

Els grups interreligiosos són entitats o organitzacions. La definició que podem llegir al Cambridge Dictionary afirma que una organització és un grup de persones que treballen juntes de manera organitzada amb un propòsit compartit. Cada organització té diverses característiques com ara accions, objectius, compromisos i missions.

Les organitzacions estableixen relacions directes i influents entre objectius (establerts per la missió), accions i maneres de dur a terme aquestes accions. Segons Selznick, els objectius i els compromisos són els que defineixen la missió de la institució (Selznick, 1962).

Les iniciatives de grups de diàleg interreligiós són organitzacions socials. En la mateixa visió, tal com va definir Selznick, cada grup de diàleg interreligiós té objectius (establerts per la missió), accions adequades i maneres de dur a terme aquestes accions. Un pla d'acció descriu la forma en què l'organització complirà els seus objectius. Tots aquests elements són les característiques que determinen la personalitat de cada grup interreligiós en comparació amb altres organitzacions.

3.1. Religió i anàlisi de xarxes

La utilització de l'estudi de xarxes dins de les comunitats religioses ens facilita per explicar models d'organitzacions, la seva manera de funcionar i la seva vinculació amb l'exterior. Per exemple, en l'estudi «Xarxes d'una organització oberta: el món social d'un monestir budista europeu»⁶ es fa un anàlisi de la comunitat budista Sakya Tashi Ling. L'anàlisi de xarxes permet aportar evidències als marcs conceptuals que guien un estudi com són les organitzacions i la supervivència (teories de la dependència de recursos, teories institucionals, etc.), interacció i creació de societat, i, en aquest exemple, l'occidentalització del budisme. Posa de manifest el model que plantegen en la seva manera d'entendre i de practicar el budisme, les seves estructures organitzatives i quin impacte té en la seva estructura. Així mateix, ajuda a l'anàlisi sobre què haurien de fer o quins elements caldria modificar per crear un canvi radical organitzatiu, les seves vinculacions des de la perspectiva de les xarxes com a èxit d'organització.

Gràcies a la computerització, aquest tipus d'estudi de xarxes socials i relacions es poden magnificar amb un gran volum de dades i es poden visualitzar, a més d'analitzar-ne les tendències.

En aquest estudi sobre un monestir budista europeu, ens presenten diferents models de relacions per ser analitzades, com per exemple les relacions entre els monjos o la relació entre monjos i fidels.

⁵ J. NEUSNER i B. CHILTON, B., *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*, Londres: Bloomsbury, 2008.

⁶ J.A. RODRÍGUEZ, A. RAMON, L. ARROYO, *Redes de una organización abierta: El Mundo social de un Monasterio Budista Europeo*, Barcelona: Departament de Sociologia i Anàlisi de les Organitzacions. Facultat d'Economia i Empresa, Universitat de Barcelona <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/109098/1/624415.pdf>

⁴ «+100 herramientas para el análisis de redes sociales #sna #ars». *Comunicación Abierta*, 29/VI/2016. <https://comunicacionabierta.net/-100/06/2016herramientas-analisis-redes-sociales-sna-ars/>

3.2. Anàlisi de grups de diàleg interreligiós des de la perspectiva SCA.

Els grups interreligiosos són sistemes adaptatius complexos

A l'analista de la xarxa sempre li interessa com s'incorpora l'individu dins d'una estructura i com aquesta emergeix amb les microrelacions entre parts individuals.

El Sistema Complex Adaptatiu (SCA) va néixer de l'estudi comparatiu de diferents comportaments en diferents camps: biologia, física i comparat amb les ciències socials. Utilitzem el SCA com a model per aplicar també al diàleg interreligiós.

El model dona claredat a la comprensió del comportament dels grups, explorant les conseqüències dels nostres supòsits: fer prediccions; identificar preguntes per a la investigació empírica; i aprofundir en la nostra comprensió del món.

En la perspectiva interreligiosa de l'anàlisi, el SCA social com a model pot ajudar a:

- Comprendre i pronosticar sociològicament la dinàmica i l'evolució dels grups interreligiosos (creixement, canvis i cancel·lació de grups).
- Comprendre i pronosticar sociològicament la naturalesa dels grups o clústers: qui forma part del grup i qui no, quins temes són tractats o interessats i quins no.
- Comprendre i preveure sociològicament la relació dels grups interreligiosos i la relació amb les seves comunitats. Transferència de coneixements o experiències de grups interreligiosos a cadascuna de les seves respectives comunitats religioses: de la interreligiosa a la intrareligiosa.

La definició de l'aplicació per al complex implica definir què és simple i què és complex. Per a Warren Weaver (1948), la complexitat es refereix substancialment al nombre de components d'un sistema; el significat del terme «complexitat» té un caràcter quantitatiu. Altres autors com Carlos Reynoso (2006) argumenten que la complexitat no té res a veure amb la quantitat, sinó amb la relació dels seus components: és a dir, la interrelació entre components d'un sistema. Més autors combinen aquestes dues idees entenent com de complexos són els sistemes amb molts elements (complexitat com a nombrositat) i, a més, estan molt interconnectats.

Els grups de diàleg interreligiós estan formats per persones o entitats de diferents religions (per definició més d'una religió) i estableixen un vincle familiar interrelacional. Sense aquesta relació, el diàleg no es pot produir. Per això compleixen tots els requisits teòrics per anomenar-se sistemes adaptatius complexos.

Les característiques del SCA ens proporcionen una teoria de comprensió de la dinàmica dels grups interreligiosos i les seves propietats de ser. Partint d'una llista no exhaustiva de les propietats SCA (interdependents, interconnectades, etiquetades, diversitat d'agents, sistemes adaptatius, dependència del camí i emergents o no lineals-multinivell), totes aquestes característiques ens permeten entendre la dinàmica social des del diàleg interreligiós i les seves interaccions, per exemple:

- Els grups de diàleg interreligiós són interdependents i interconnectats. El SCA exposa que tot el que faci un afecta els altres. Aquesta característica respon a l'acció que un descrèdit d'una comunitat religiosa afecta la credibilitat de la resta. I la interconnexió és un terme que implica un rang qualitatiu d'aquesta connexió. La qualitat d'aquesta interconnexió en les relacions interreligioses (més o menys connectades) i la qualitat d'aquestes és un aspecte àmpliament descrit per l'enfocament teològic-filosòfic del diàleg interreligiós (com ara bones actituds, bona predisposició amb la ment oberta...). Diferents elements (temps, experiències compartides,

interès per qüestions mútues...) creen una connexió més forta. Qualsevol conflicte amb la connectivitat té més capacitat d'informació de velocitat, i també acció i reacció.

- La interconnexió entre religions és entre agents. El diàleg interreligiós es fa concretament a través de les persones (metafòricament «cara a cara»). Els detectors processen informació. És el que Holland anomena «agents» i poden interactuar entre ells. Les interaccions dels seus agents teixeixen xarxes de nodes (enllaços personals) i connectors a través dels quals circulen estímuls/resposta i fluxos de recursos/informació (com un sistema nerviós). Com més temps en el sistema (més relació), més pot proporcionar més vincles i fer-se més present a la societat. Les religions amb més temps en l'esfera pública tendeixen a estar més presents que altres religions amb menys temps.

- El SCA explica la capacitat d'etiquetatge i assignació d'etiquetes. Té la possibilitat d'identificar i reconèixer aquells elements singulars, així com distingir propietats, objectes o aspectes de la realitat que sense etiquetar serien indistingibles. L'etiquetatge facilita als agents identificar i seleccionar altres agents amb els quals associar-se i constituir metaagents (que pertanyen al meu grup). Hi ha grups interreligiosos que no reconeixen certes religions ni altres grups com a membres del seu grup. Per tant, no s'accepta ni es reconeix que formin part d'aquest grup interreligiós. Amb el diàleg interconvencional, algunes administracions promouen la trobada entre creients de diferents grups i no creients (agnosticisme, ateisme, escepticisme, etc.). Però, al cap i a la fi, hi ha el mateix sistema intern (no de fora) i els seus agents, no els oients, que finalment decideixen si reconeixen.

- En el diàleg interreligiós participen diversos agents. La diversitat en un grup de diàleg interreligiós representa la ciutadania i la seva diversitat. Els grups de diàleg interreligiós, tot i que no representen tota la diversitat ja que tenen més diversitat al grup, tendeixen a estar més en línia amb les accions de la població. I una entitat es torna més representativa a través dels homòlegs religiosos. Com més divers és un grup interreligiós, més ho és el seu comportament. Pot absorbir i expressar més aquesta diversitat. No obstant això, en aquesta creixent diversitat, la Llei de la varietat (1958) té un punt d'inflexió. Segons la llei d'Ashby, més varietat produeix més perturbacions: «Com més gran sigui la varietat d'accions d'un sistema regulat, més gran és la varietat de possibles perturbacions que s'han de controlar (...) Només la varietat es pot destruir per la varietat».

- Al llarg del temps, diversos grups, a través de la influència mútua i per la llei de l'entropia, tendiran a unificar les seves dinàmiques (sobre interès i formes d'assimilar-se). Els grups de diàleg interreligiós amb més temps de creació tindran una uniformitat manifesta (implícita o explícitament) que la resta de grups idèntics de la diversitat, però de creació molt més recent. Els grups de diàleg interreligiós, com hem indicat, són sistemes adaptatius (que aprenen i modifiquen el seu comportament: autoaprenentatge). Utilitzen models interns tàcits i automàtics que ajudaran a regular aquestes tensions internes.

- El sistema depèn del camí. És important com i d'on prové cada sistema. És a dir, l'origen i la història de cada grup religiós. Els grups són molt sensibles a les seves condicions inicials i al que passa durant el seu desenvolupament. El context social influeix fortament en el comportament d'un sistema i els accidents o aspectes històrics-socials rellevants poden determinar el comportament d'un grup (les religions que pateixen atacs socials en un país poden ser més prudents que unes altres, per exemple). Un esdeveniment internacional o local també pot afectar positivament el grup i la seva relació, augmentant-ne la relació. El sentiment de germanor entre les mateixes religions, encara que no sigui conegut, té el potencial de demanar comptes o moviments a la comunitat veïna local com si hi hagués proximitat: se senten com el mateix grup.

• Aquestes estructures o models es basen en agents autònoms: és autoorganització. Rousseau (1762) va explicar que la suma de voluntats particulars és igual a la voluntat de tots, però no a la voluntat general. Rousseau afirma que la voluntat general sempre és correcta i tendeix constantment a la utilitat pública. Aquesta idea reflecteix que el general tendirà a l'interès comú, així com a les voluntats particulars. Per tant, els membres d'un grup de diàleg interreligiós (dins del grup) realitzen accions de manera diferent que cada membre aïllat. I cada confessió que participa en un grup pot haver de donar una explicació a la seva pròpia religió fora del grup per entendre la seva acció.

En conclusió, els grups de diàleg interreligiós no es veuen com la suma dels seus membres, sinó com a ens estructurats i funcionals.

Les SAC són una eina d'anàlisi per entendre les relacions i la computerització ens ajuda en el tractament de les dades, la visualització de les seves estructures, l'establiment de possibles patrons que ens ajuden a preveure situacions i de dinàmiques.

4. Conclusions generals i discussió

L'impacte de la computerització ha afectat tots els àmbits de la nostra vida. També ha afectat les ciències socials, tant en la creació de noves teories, formes d'anàlisi com la comprensió i visualització de la societat.

La religió i el diàleg interreligiós com a part de l'esfera social també han estat impregnats per aquesta revolució digital.

En tota societat trobem grups diversos com poden ser les empreses, sindicats, associacions veïnals, moviments religiosos...i també grups interreligiosos. Els grups conformen un espai d'interrelació. Així podem veure una societat com una xarxa de relacions on interactuem els uns amb els altres i amb els elements que conformen una col·lectivitat.

Dins la perspectiva de la societat com una xarxa de relacions, es situa i es desenvolupa la teoria de les CAS aplicable als grups interreligiosos. Aquesta visió ens proporciona una comprensió, no de quines condicions ha de tenir un grup interreligiós per ser fructífer, sinó que ens ajuda a entendre i a ser més conscients sobre les dinàmiques, què passa dins d'un grup de relacions interreligioses; quines són les relacions que s'estableixen, per exemple, dins i fora del grup; o com els altres interfereixen en la meua decisió.

Bibliografia

- CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1994.
- DURKHEIM, É., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Mèxic: Fondo de Cultura Económico, 1993.
- GELL-MANN, M., *El quark y el jaguar. Aventura de lo simple y lo complejo*, Barcelona: Tusquets Editores, 1994.
- HANNEMAN, R., i RIDDLE, M., *Introduction to social network methods*, Riverside: Universitat de Califòrnia, 2005.

HOLLAND, J., *El orden oculto de cómo la adaptación crea la complejidad*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1995.

KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, Madrid: Trotta, 2006.

LAMBERSON, P. J., «Diffusion in Networks», a BRAMOULLÉ, A., GALEOTTI, A. i ROGERS, B.W. (ed.), *The Oxford Handbook of the Economics of Networks*, Nova York: Oxford University Press, 2016.

NEUSNER, J. i CHILTON, B., *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*, Londres: Bloomsbury, 2008.

REYNOSO, C., *Complejidad y Caos: una exploración antropológica*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2006.

ROUSSEAU, J. J., *Du contrat social*, Àmsterdam: Marc-Michel Rey, 1762.

SELZNICK, P., *El mando en la administración: una interpretación sociològica*, Madrid: Impr. Nacional del Boletín del Estado, 1962.

MENDIETA, E. i VANANTWERPEN, J. (ed), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Nova York: Columbia University Press, 2011.

WEAVER, W., «Science and Complexity», *American Scientist*, 36 (1948).

RELIGIÓ, SAGRAT I SANT: UNA DIFICULTAT PER A LES CIÈNCIES DE LES RELIGIONS

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

RESUM: En les Ciències de les Religions s'ha donat per entès que la religió gira al voltant dels conceptes de sagrat o de santedat. En aquest article es mostra com el concepte de sagrat ha estat estudiat conjuntament amb els de tabú i de puresa des dels orígens moderns de les Ciències de la Religió. En el món clàssic llatí, tanmateix, el concepte de sagrat es va anar desvinculant progressivament del context religiós per endinsar-se en l'àmbit del dret, en un clar procés en què la sacralitat ja no queda definida per la relació amb els déus sinó pel marc normatiu que fixa la llei.

MOTS CLAU: sagrat, tabú, puresa, santedat

ABSTRACT: In the Sciences of Religions, it has been understood that religion turns around the concepts of the sacred or holiness. This paper shows how the concept of the sacred has been studied together with others as taboo and purity, from the modern origins of the Sciences of Religion. However, in the classical Latin world, however, the concept of sacred was progressively disconnected from the religious context to get into the field of Law, in a clear process in which sacredness is no longer defined by the relationship with the gods, but by the legal frame stated by laws.

KEYWORDS: sacred, taboo, purity, holiness.

1. El debat sobre allò sagrat: religió, política i dret

Podem discutir fins a l'extenuació si ens ha tocat viure en un temps de secularització o si, pel contrari, experimentem una puixança de l'interès per la dimensió espiritual. Podem debatre sense parar sobre si la globalització ens aboca a una enorme simplificació de les experiències religioses fins a una mena de sincretisme acrític o si, pel contrari, la mundialització no fa més que ajudar-nos a ser cada cop més conscients de l'enorme i irreductible varietat de les experiències espirituals de la humanitat. Podem disputar sobre quina podria ser la disciplina menys inadequada per apropar-nos raonablement a l'estudi de les religions: la teologia, l'antropologia, la psicologia, la sociologia... Totes aquestes qüestions, en la complexitat del seu plantejament i en l'extensió del seu abast, són d'una enorme transcendència però, potser, hi ha algunes preguntes que caldria considerar amb anterioritat.

Entre aquestes qüestions que requeririen una atenció prioritària destaca, potent, la pregunta per la pròpia definició de religió. I és que, per estrany que pugui semblar al no iniciat, els intents moderns per definir la religió han estat més aviat escassos i amb uns resultats migrats.¹ Almenys en aquesta banda del món que és Occident, l'interès per la definició de religió ha funcionat a cop d'implícits, d'obvietats i d'una suposada avinença que no han ajudat gens al rigor metodològic. Tan accentuada ha estat aquesta tendència que més d'un ha acabat afirmant la impossibilitat *de facto* de definir què és la religió.² És fins a cert punt comprensible aquesta opció, donat que no hi ha acord a l'hora de determinar quins components són essencials per a una definició de religió prou inclusiva com per abraçar la seva varietat: Déu, el més enllà, les creences, els rituals, la moral, la pregària...³

Tanmateix, sí que hi ha acord sobre algunes qüestions fonamentals. Una d'elles és la dificultat de formular una definició operativa de religió donada la seva constitutiva ambigüitat.⁴ Una altra problemàtica que suscita una relativa unanimitat és aquella que afirma que, més enllà i malgrat l'enorme varietat de manifestacions religioses, totes tenen un «aire de família» que les identifica com a religioses.⁵ Les dificultats epistemològiques i metodològiques de tot plegat continuen ben vives en intents recents de definició de la religió.⁶ Si alguna cosa ha ajudat a aclarir el viu debat en les Ciències de la Religió sobre els pros i contres de les definicions essencialistes i funcionalistes ha estat el contundent desplaçament del centre d'interès: si durant segles la religió es definia a partir del concepte de Déu, d'un temps ençà es fa prenent com a referència el concepte de sagrat.

En el *Lapis Niger* descobert a Roma el 1899, en el lloc anomenat Tomba de Ròmul, figura el mot *sakros* que podem localitzar en tota l'àrea de migració indoeuropea.⁷ D'aquesta arrel *sak en derivarien el llatí *sacer* i *sanctus*.⁸ Així, des del mateix moment de la fundació de Roma, emergeix la qüestió d'allò sagrat com a un element constitutiu de la vida social.⁹ Émile Benveniste fa notar la proximitat lingüística en llatí entre *sacer*, *sancire* i *sanctus*, partint de la diferència que els romans establien entre *sacer*, *religiosus* i *sanctus*.¹⁰ Sabem que Georges Dumézil identifica l'herència indoeuropea present en els orígens de Roma explicitant tres funcions encarnades en tres divinitats: Júpiter (la sobirania celestial i jurídica), Mart (la força i la guerra), Quirí (el sosteniment del poble).¹¹ Malgrat les crítiques dels qui defensen que la tripartició *sacer-sanctus-religiosus* és una adquisició tardana (segles v-vi) resultat d'afegir la noció de *sanctus* al binomi

¹ M. MESLIN, «Simples variations sur le thème "religion"», *Recherches de Science Religieuse*, 4-94 (2006), pp. 523-546.

² C. TALIAFERRO, *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell, 1989, pp. 21-24.

³ P. DEVINE, «On the Definition of Religion», *Faith and Philosophy*, 3 (1986), pp. 270-284.

⁴ R. MCKIM, *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

⁵ J. T. ALVARADO MARAMBIO, «¿Qué es una religión? Tres teorías recientes». *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 21 (2016), pp.31-49.

⁶ J. STONE, «A Theory of Religion Revised», *Religious Studies*, 37 (2001), pp.177-189; T. KAPITAN, *Evaluating Religion*, a J.L. KVANVIG (ed.) *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 2, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 80-104; C. SCHAFFALITZKY, «On Essentialism and Real Definitions of Religion». *Journal of the American Academy of Religion*, 82 (2014), pp. 1-26.

⁷ O. TELLEGEN-COUPERUS, *Law and Religion in the Roman Republic*. Leiden-Boston: Brill, 2012, p. 20 ss; M.L. THOMAS, G.E. MEYERS, *Monumentally in Etruscan and Early Roman Architecture. Ideology and Innovation*. Austin: University of Texas Press, 2012, p.9 ss.

⁸ M. MORANI, «Sacer e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino», *Aevum*, 55 (1981), pp. 30-46.

⁹ M.T. D'ALESSIO, «Riti e miti di fondazione nell'Italia antica. Riflessioni sui luoghi di Roma», *Scienze dell'Antichità*, 19, 2/3 (2013), pp. 315-331.

¹⁰ M. DE SOUZA, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2004, p.15.

¹¹ G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains des Indo-Européens* (3a édition), Paris: Gallimard, 1986; G. DUMÉZIL, *L'Héritage indo-européen à Rome* (4e édition), Paris: Gallimard, 1949.

inicial,¹² el fet és que des dels temps més antics els romans pretenien ajustar la seva vida a la voluntat dels déus amb l'ajuda tant del *sacerdos* que oficiava el culte com de l'*imperator* revestit de la força sagrada (*augustus*) que li permetia dur a terme la seva tasca.¹³ La mateixa concepció pot ser localitzada en l'àmbit hitita i en el grec.¹⁴

Potser Huguette Fugier va ser la primera a mostrar, a través d'un documentat estudi lexicològic, que el concepte *sagrat* expressa una manera d'entendre's l'ésser humà en el món.¹⁵ Inspirant-se en Émile Durkheim, Fugier presentava allò sagrat com l'experiència numinosa de les forces naturals en la línia d'allò que s'anomenava teoria naturalista de l'origen de les religions: no hi ha cap aspecte de la natura que no sigui apte per desvetllar aquesta sensació aclaparadora d'un infinit que ens envolta i ens domina.¹⁶

En tot cas, per a molts analistes aquesta hipòtesi atorga un sentit singular al vincle entre *sacer* i *sanctus*, especialment a través de la figura jurídica de l'*homo sacer*.¹⁷ Ha estat Giorgio Agambem qui ha introduït una perspectiva original per bé que criticada: l'acte que funda l'ordre sobirà és el d'una vida que pot ser eliminada però no sacrificada.¹⁸ L'estatut de l'*homo sacer* és el d'una doble excepció que presenta una gran analogia amb la tesi de Carl Schmitt d'amic/enemic, inclusió/exclusió,¹⁹ però el més rellevant d'aquesta politització de la vida humana és que comporta abandonar la idea segons la qual el vincle polític reposa en un contracte social o en una dimensió religiosa de la sacralitat.

Sacer deriva de l'arrel indoeuropea **sak-* amb el significat de conferir existència o realitat.²⁰ Tanmateix, aviat la noció de *sacer* hauria perdut el sentit originari per passar a significar allò que pertany als déus.²¹ Fugier fa notar que la preocupació dels romans per l'ordre i les normes es va projectar des del pla de les relacions humanes al vincle amb els déus.²² Així es va passar a una distinció entre diferents esferes, una d'humana i una altra de divina.²³ Sembla que els estudis que busquen les similituds en sànscrit, hitita, grec o etrusc avalarien el qüestionament de la reducció d'allò sagrat a la dimensió religiosa i la seva exclusió d'altres àmbits (la política, el dret...) que també articulen l'afany per normativitzar conductes i fixar maneres de veure el món.²⁴

Està consolidada la tesi segons la qual, en el món llatí, el concepte de sagrat no es referia simplement a allò dedicat als déus sinó a tot allò que ho era perquè havia passat per un ritual públic.²⁵ Per tant, la condició de la sacralitat consistiria a haver estat presentat a la divinitat com a un do votiu, és a dir, que l'apropiació per part dels déus fos reconeguda formalment per la societat humana.²⁶

Sigui com sigui, el significat d'allò sagrat marcarà el debat de les Ciències de la Religió al llarg de la primera meitat del segle xx. Entre 1950-1970 va tenir lloc l'anomenada «*querelle* sobre allò sagrat».²⁷ L'objectiu del debat era verificar la validesa o el biaix de la idea segons la qual la humanitat s'encaminava cap a una època no religiosa, de manera que l'*homo religiosus* correspondria a un model cultural esgotat. Prenent com a punt de partida les anàlisis dels antropòlegs i etnòlegs de fa un segle (Friedrich Max Müller, Émile Durkheim, Andrew Lang, Raffaele Pettazoni...) es volia revisar l'intent de construir un sistema d'orientació social alternatiu a aquell que mil·lenàriament havien proporcionat les religions. Així, el 1942 Walter Baetke denunciava el reduccionisme de la idea d'allò numinós i reclamava posar l'accent en allò sagrat com a centre de les comunitats religioses. El 1957 Mircea Eliade proposava prendre com a punt de partida de la morfologia de les religions les hierofanies que faciliten l'accés a allò sagrat. A partir de 1978 Julien Ries coordina una obra enciclopèdica sobre allò sagrat en la història religiosa de la humanitat. Tots aquests estudis, en la seva revalorització d'allò sagrat recorren a l'anàlisi dels vestigis arqueològics, les inscripcions i escultures, santuaris i ritus, mites, pregàries i himnes per tal d'acotar el fenomen religiós.²⁸

2. Les peripècies d'unes categories

Des de la seva fundació, les Ciències de les Religions elaboren categories per classificar els fenòmens socials. La majoria d'aquesta terminologia prové històricament de l'antropologia i de l'etnologia: sagrat, tabú, tòtem, fetitxisme... És innegable que, en gran part, les Ciències de les Religions han pretès reduir la complexitat de les anàlisis a partir d'uns pocs principis considerats simples i evidents que serien capaços d'explicar de manera satisfactòria el funcionament de les societats. Com és prou conegut, les Ciències de les Religions es troben còmodes amb les definicions funcionalistes de la religió, a diferència de la teologia que semblaria preferir les definicions essencialistes i, per tant, de caire metafísic:

Si hom exceptua l'aportació dels fenomenòlegs de la religió, els altres investigadors dels fenòmens religiosos, tot seguint les pautes marcades pels grans ideòlegs del segle XIX, han contribuït a la funcionalització de la religió. Això significa concretament que les relacions de l'ésser humà amb la religió es converteixen en operacions amb els continguts que, a partir d'una gran quantitat de causes històriques i socials, són posades en contacte amb la religió. Hom tan sols es refereix al concepte religió

¹² M. D. DE SOUZA, *Ibid.*, pp. 88-103.

¹³ L. GAROFALO, *Studi sulla sacertà*. Padova: CEDAM, 2005; F. ZUCCOTTI, «Il tema di sacertà», *Labeo*, 3 (1998), pp. 417-459.

¹⁴ I. RUTHERFORD, *Hittite Texts & Greek Religion. Contacts, Interactions and Comparison*, Oxford: Oxford University Press, 2020.

¹⁵ H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, París: Les Belles Lettres, 1963, p. 9.

¹⁶ E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Barcelona: Edicions 62, 1987, pp. 92-106.

¹⁷ R. FIORI, *Homo sacer*. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa, Nàpols: Jovene, 1996; R. JACOB, «La question romaine du *sacer*: ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit», *Revue Historique*, 308, 3 (2006), pp. 523-588; L. PEPPE, «Note minime di metodo intorno alla nozione di *homo sacer*», *Storia et Documenta Historiae et Iuris*, 73 (2007), pp. 429-443.

¹⁸ G. AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, València: Pre-Textos, (2010).

¹⁹ C. SCHMITT, *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1999, p. 56 ss.

²⁰ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2. Pouvoir, droit, religion, París: Minuit, 1969, pp.188-189.

²¹ R. SCHILLING, «L'Originalité du vocabulaire religieux latin», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 49 (1971), pp. 51-52.

²² A. SCHIAVONE, *Ius: L'invenzione del diritto in Occidente*, Torí: Einaudi, 2005, pp. 49-53.

²³ C. SANTI, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma: Bulzoni, 2004.

²⁴ M. BONDARDO, «Il latino *sacer*: rivisitazione di un problema linguistico», *Atti e Memorie delle Accademie di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona*, 173 (1996-1997), pp. 229-242; A.L. PROSDOCIMI, *Note sull'onomastica di Roma e dell'Italia antica*, a A.L. POCCHETTI, *L'onomastica dell'Italia antica. Aspetti linguistici, storici, culturali, tipologici e classificatori*, Roma: École Française de Rome, 2009, pp. 71-151.

²⁵ M. DE SOUZA, A. PETERS-CUSTOT, F.X. ROMANACCE, *Le Sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux de l'Antiquité à nos jours*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, p. 10.

²⁶ G. DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des étrusques* (2^e édition), París: Payot, 1974, pp. 142-143; J. SCHEID, *La Religion des Romains*, París: Armand Colin, 1998, pp. 24-25; J. SCHEID, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, París: Aubier, 2005, p.52.

²⁷ E. MARTIN, P. ANTOINE, *La querelle du sacré*, París: Beauchesne, 1997; C. TAROT, M.L. MARTINEZ, A. DENIMAL, «La question du symbolique et la querelle du sacré», *Questions Vives*, 28 (2017), pp.1-32.

²⁸ J. RIES, *El sentido de la sagrado en la cultura y en las religiones*, Barcelona: Editorial Azul, 2008.

amb la finalitat de fer afirmacions (psicològiques, sociològiques, econòmiques, polítiques, etc.) a l'entorn d'aquest fenomen i també per criticar les dades religioses concretes, tot situant-les històricament i culturalment. La determinació de l'essència de la religió no constitueix, almenys aparentment, cap tasca prioritària per als investigadors moderns dels fenòmens religiosos.²⁹

Ara bé, l'interessant d'aquest procés és que, un cop les categories s'integren en el vocabulari de les ciències socials, el seu significat queda marcat per les controvèrsies epistemològiques i metodològiques d'aquestes disciplines. En aquest sentit, és convenient recordar aquí les sempre clarividents paraules de Lluís Duch:

La reflexió entorn de les relacions de les ciències humanes amb la religió ha de tenir molt present que a la primèria del segle xx es donà una forta «sociologització» de tots els aspectes de la cultura humana, mentre que, més endavant, ha tingut lloc una intensa «psicologització» de la cultura actual [...] No hi ha dubte que tant la «sociologització» com l'actual «psicologització» contrasten vivament amb la «teologització», que va ser el clima característic d'unes altres èpoques. Els antropòlegs i els sociòlegs clàssics (Tylor, Lubbock, Weber, Durkheim, Frazer, Lang, etc.) s'ocuparen intensament dels fenòmens religiosos, probablement perquè, d'una manera o d'una altra, desitjaven substituir la visió religiosa del món –que, per a ells, era senzillament la cristiana– per una altra que els semblava més «científica» i més adequada per als temps moderns³⁰.

El científisme i el positivisme imperants en el moment del naixement de les Ciències de les Religions han deixat pas, relativament, a un enfocament més matisat que reconeix que el polifacetisme de les religions demana unes aproximacions metodològiques complementàries:

Actualment, potser com a conseqüència de la forta crisi d'identitat que ara experimenta la raó occidental d'origen il·lustrat, és possible un diàleg fecund entre posicions ideològiques i metodològiques diverses, abans considerades senzillament com a incompatibles, la qual cosa permet en aquest camp un fructífer intercanvi d'idees entre els investigadors i un millor coneixement de les religions com a magnituds que mai no haurien de ser examinades i avaluades des d'una sola perspectiva metodològica. La religió, com el mateix ésser humà, és interessant i significativa a partir de múltiples punts de vista perquè pot ser observada, descrita i interpretada des d'òptiques diverses, les quals complementàriament ens ofereixen –o, almenys, ho intenten– una visió de conjunt de la magnitud complexa anomenada religió.³¹

Vol dir això que és recomanable un criteri relacional que no negligi els vincles entre els fenòmens religiosos i la resta de sistemes socials, ja que un coneixement de la religió que es limités només a allò que és exclusivament religiós no seria adequat perquè li mancava el context social.³² Potser cap concepte d'entre els emprats per les Ciències de les Religions no representi millor aquests reptes que el mot «sagrat». En efecte, a partir del moment en què s'adquireix consciència de l'existència de sistemes espirituals ateu, el mot «Déu» passa a ser substituït pel mot «sagrat» com a eix vertebrador al voltant dels qual s'estructura la totalitat de l'experiència religiosa.³³ Encara més, la centralitat del concepte «sagrat» comporta també que la totalitat dels mots que conformen els sistemes religiosos hagin de ser interpretats a partir del joc sacralització/profanació.

D'aquesta manera, és relativament fàcil reconstruir el procés dut a terme per les Ciències de les Religions: en un primer moment el concepte de sagrat és enriquit pel descobriment per part dels etnòlegs europeus de la noció polinèsia de *tabú* a finals del XVIII; en un segon moment, la confluència d'aquestes dues categories queda il·luminada per la recerca lingüística sobre el mot llatí *sacer* al segle XIX; finalment, després que la revolució estructuralista del segle XX refusés totes aquestes categories, assistim des de fa unes dècades a la seva revifalla com a un dels factors explicatius dels sistemes socials.

3. Sagrat i tabú: història d'una doble articulació

Va ser a inicis del segle XX que el mot llatí *sacer* va començar a ser definit com una doble articulació. La primera d'elles confrontava els conceptes de *sagrat* i de *profà* com a oposats obrint la via a unes qüestions de gran profunditat: la realitat va ser originàriament sagrada i els éssers humans l'hem anada profanant o, més aviat, al contrari, la realitat és constitutivament profana i ha anat patint, al llarg dels segles, successius processos de sacralització?³⁴ Per la seva banda, la segona articulació es basa en el contrast entre allò pur i allò impur i entén que allò sagrat es caracteritza, simultàniament, com a pur/impur.³⁵ Si la primera articulació (*sagrat/profà*) va quedar ràpidament formulada i no semblava suscitar gaire debat, la segona articulació (*pur/impur*) va generar molta controvèrsia: el concepte de *sagrat*, vinculat per definició amb el de *potència*, no hauria d'estar en estreta relació amb la noció de *puresa* i ser considerat a les antípodes de la impuresa? Seran les recerques sobre el concepte de *tabú* les que ajudaran a entendre que, així com hi ha un sagrat-pur, també n'hi ha un altre de sagrat-impur.³⁶

Com és sabut, el capità James Cook va realitzar tres grans viatges a través de l'oceà Pacífic. El primer (1768-1771), a bord de l'*Endeavour* i patrocinat per la Royal Society, tenia com a objecte calcular la distància entre la Terra i el Sol; el segon viatge (1772-1775), a bord del *Resolution* i de l'*Adventure*, va creuar el cercle polar antàrtic; el tercer viatge (1776-1780), tripulant el *Resolution* i el *Discovery*, havia d'obrir una ruta comercial que connectés el Pacífic amb l'oceà Atlàntic.³⁷ El 1777 James Cook arribà a les illes Tonga i convidà diversos caps locals al seu vaixell. Quan serveixen l'àpat, Cook observa que cap d'ells vol tocar uns dels aliments que se'ls oferien. Quan els pregunta per què ho fan, ell li respon que aquells aliments són «tabú», és a dir, estan prohibits.³⁸ Més endavant Cook torna a sentir el mot «tabú» a les illes de la Societat, on l'apliquen a l'individu ofert en sacrifici, i a les illes Sandwich, on designa les prohibicions. L'èxit del relat dels viatges del capità Cook explica com el mot polinès «tabú» va ser adoptat primer per l'anglès i tot seguit per les altres llengües europees.³⁹

³⁴ R. SCHILLING, «Sacrum et profanum. Essai d'interprétation». *Latomus*, 30 (1971), pp.953-969.

³⁵ L. DUCH, *L'ambigüitat de la puresa*, Barcelona: CCCB, 2009.

³⁶ C. TAROT, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. París: La Découverte, 2008, p. 18.

³⁷ J. COOK, *The Three Voyages of Captain James Cook Round the World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015; A. KIPPIS, *Narrative of the Voyages Round the World, Performed by Captain James Cook*, Glasgow: Good Press, 2019; W. FRAME, L. WALKER, *James Cook. The Voyages*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2018.

³⁸ L'obra de referència sobre l'etnografia del *tabú* a la Polinèsia continua sent A.R. RADCLIFFE-BROWN, *Taboo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

³⁹ F. STEINER, *Taboo*, Londres: Routledge, 2013, p. 31 ss.

²⁹ L. DUCH, *Antropologia de la religió*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, pp. 63-64.

³⁰ L. DUCH, *Ibid.*, p. 9.

³¹ L. DUCH, *Ibid.*, pp. 11-12.

³² C. CALAME, B. LINCOLN, *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, Lieja: Presses Universitaires de Liège, 2012; M. BURGER, C. CALAME (ed.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, París: Archè, 2006.

³³ F. FONTANA (ed.), *Sacrum facere*. Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2014.

El 1816 la Societat de Missions de Londres envià William Ellis als mars del sud.⁴⁰ Ellis passarà vuit anys a les illes de la Societat i a les illes Sandwich. Retornat a Anglaterra publicarà els seus diaris de camp destacant el sistema de tabús de les societats pertanyents al grup cultural hawaià i fent notar que el terme «tabú» designa, en una doble articulació, tant allò sagrat com allò impur.⁴¹

Amb les aportacions de Cook i Ellis es disposava de l'essencial per traspasar les dades a les ciències humanes. El primer pas va consistir a posar en relació els conceptes de *sagrat* i de *tabú*. L'oportunitat va aparèixer quan William Robertson Smith proposà a James George Frazer de refer l'article sobre el sistema de tabús a Polinèsia per tal de publicar-lo en una nova edició de l'*Encyclopaedia britannica*.⁴² Aquest article té una importància cabdal en la història de les Ciències de les Religions perquè aprofundia en un dels aspectes més singulars de la connexió entre religió i màgia. Tanmateix, el factor que acabarà sent més determinant fou que l'article de Frazer va exercir una forta influència sobre W. R. Smith, que l'emprà per aclarir la relació entre les prohibicions derivades de les regles de santedat i les provinents de les regles de puresa entre els pobles semites.⁴³ Quedava establerta, així, la continuïtat entre allò sagrat i els tabús.

Aquesta idea serà represa pels historiadors de les religions que veuen en les prohibicions religioses l'origen de les institucions socials. Així, a partir de la proposta de Frazer, segons la qual el tabú és un sistema de superstició que en totes les cultures ha contribuït a mantenir el complex edifici social, Marcel Mauss apunta la relació entre els tabús i l'origen religiós de la *vendetta*, recordant que allò sagrat incorpora tant allò pur com allò impur.⁴⁴ Aquesta ambivalència del sagrat permet a Mauss elaborar, conjuntament amb Henri Hubert, una teoria del sacrifici religiós caracteritzada per la doble oposició sagrat/profà i pur/impur.⁴⁵

En efecte, d'acord amb la primera articulació (l'oposició sagrat/profà) es determina la lògica ritual que fa que l'objecte sacrificat abandoni l'esfera profana per accedir a la sagrada, mentre que la segona articulació (la contraposició pur/impur) permet distingir entre els sacrificis de consagració (quan el caràcter objecte del ritu es transmet de la víctima a l'oferent) i els d'expiació (quan es transmet la propietat del ritu de l'oferent a la víctima). En una línia paral·lela, el 1909 R. Hertz va estudiar la preeminència de la mà dreta a partir de l'ambivalència del sagrat en l'asimetria orgànica entre les dues mans: la dreta correspondria a allò pur i fast mentre que l'esquerra ens remetria a allò impur i nefast.⁴⁶

Finalment, Durkheim reprèn totes les dades etnogràfiques i antropològiques i les presenta mostrant la connexió entre el concepte llatí *sacer* i el polinesi tabú.⁴⁷ Serà el 1912, amb la publicació del seu assaig *Formes élémentaires de la vie religieuse*, que allò sagrat esdevindrà

l'eix vertebrador de la religió, bo i delimitant l'àmbit de les realitats prohibides perquè estan separades de la profanitat.⁴⁸ Aquí queda establert que sagrat i profà són dues categories diferenciades per bé que hi ha graus de sacralitat i de profanitat, però el més rellevant de l'assaig de Durkheim deriva de la teoria de la doble articulació segons la qual hi hauria un sagrat pur (benefactor, vital, saludable, salvífic...) i un sagrat impur (generador de desordre i de temor). Totes dues formes de sagrat, més enllà del contrast, s'originen pel fet de ser retirades de la dimensió profana i ser consagrades.

A partir de l'assaig de Durkheim, aquesta doctrina crea escola.⁴⁹ Així, la retrobem el 1917 en el cèlebre assaig de Rudolf Otto sobre allò sagrat. Otto, bo i criticant el reduccionisme a què sovint es veu sotmesa la religió, proposa resumir els mots llatins *sacer* i *sanctus*, el grec *hagios* i l'hebreu *qadosh* en la categoria «numinos».⁵⁰ L'interès de la proposta rau a postular que en allò numinos (mot que significa 'poder') l'accent es desplaça de la perspectiva racionalista a un enfocament on el principal són els sentiments que la irrupció del sagrat suscita: *mysterium tremendum et fascinans*: «el *mysterium tremendum* és alhora un *fascinans* per excel·lència, i és en aquesta naturalesa a la vegada infinitament estremidora i infinitament meravellosa que el *mysterium* té el seu doble contingut positiu que es comunica a l'emoció».⁵¹ Només quan l'individu és capaç de sentir aquesta dualitat de reaccions davant la presència d'allò numinos comença realment la vivència religiosa:

Posseir i ser posseït pel numen esdevé un fi en si mateix, es persegueix per si mateix, posant en joc els procediments més refinats i extrems de l'ascesi. Comença la vida religiosa. I romandre en aquests estats singulars, sovint extravagants, de commoció numinosa passa a ser considerat un bé, una forma de salvació, que és totalment diferent dels béns profans que s'intenta aconseguir amb la màgia. També aquí comença aleshores l'evolució, la purificació i la maduresa de la vivència. La culminació es troba en els estats més sublimes d'un viure depurat dins l'esperit i de la mística ennoblida.⁵²

Otto reprèn aquí la lectura que fa Durkheim de la doble articulació del sagrat per bé que, significativament, en el seu assaig Durkheim no hi apareix referenciat perquè Otto, bon expert en mística, defensa que la religió resumida en la vivència mística seria l'expressió de sentiments que desemboquen en un anticipació transcendental de la realitat.⁵³

El plantejament de la doble articulació apareix també en tota l'obra de Mircea Eliade on s'adopta com a punt de partida la distinció entre *sagrat* (característic de la vida religiosa) i *profà* (pertanyent a la vida secular).⁵⁴ Tanmateix, segons Eliade, aquesta oposició no ajuda a donar raó de la morfologia del sagrat, la característica principal del qual és expressar-se en formes diverses: ritus, mites, divinitats, símbols, cosmologies, llocs i espais sagrats, objectes venerats...⁵⁵ Si Otto proposava substituir el mot «sagrat» per «numinos», Eliade fa front a l'heterogeneïtat religiosa

⁴⁰ J. SAMSON, *Race and Redemption. British Missionaries Encounter Pacific People, 1797-1920*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.

⁴¹ W. ELLIS, *Polynesian researches*, Londres: Fisher, Son & Jackson, 1829; BOHLS, E.A.; DUNCAN, I. (ed). *Travel Writing 1700-1830. An Anthology*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 489 ss.

⁴² J.G. FRAZER, *La rama dorada*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 8ª reimpressió, 1981, pp. 217 ss.

⁴³ W.R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*. Edinburg: Adam & Charles Black, 1889.

⁴⁴ M. MAUSS, *Œuvres*, 2. Représentations collectives et diversité des civilisations, París: Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 651-698.

⁴⁵ H. HUBERT, M. MAUSS, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *L'Année sociologique*, 2 (1899), pp. 29-138.

⁴⁶ R. HERTZ, «La prééminence de la main droite. Essai sur la polarité religieuse», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 68 (1909), pp. 553-580.

⁴⁷ E. DURKHEIM, *Lettres à Marcel Mauss*, París: PUF, 1999, p. 154.

⁴⁸ E. DURKHEIM, *Les formes elementales de la vida religiosa*, Barcelona: Edicions 62, 1987.

⁴⁹ C. TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolisme*. Sociologie et science des religions, París: La Découverte, 1999.

⁵⁰ T.A. GOOCH, *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religions*, Berlín-Nova York: Walter de Gruyter, 2000; S. BALLARD, *Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-rational in the Idea of the Holy*, Berna: Peter Lang, 2000.

⁵¹ R. OTTO, *El sagrat. Sobre els trets racionals i irracionals de la idea del diví*, Barcelona: Fragmenta, 2021, p. 87.

⁵² R. OTTO, *Ibid.* p. 72.

⁵³ R. OTTO, *Mística de Oriente y Occidente*, Madrid: Trotta, 2014.

⁵⁴ B.S. RENNIE, *Mircea Eliade: A Critical Reader*, Sheffield: Equinox Publishing, 2006; D. ALLEN, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Londres-Nova York: Routledge, 2002; N. BABUTS, *Mircea Eliade. Myth, Religions and History*, Londres-Nova York: Routledge, 2014.

⁵⁵ M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid: Cristiandad, 2000, p. 64 s.

canviant el mot «sagrat» per «hierofania», és a dir, aquelles manifestacions que desvinculen quelcom de l'entorn profà i li confereixen un estatut ontològic especial.

Ara bé, allò sagrat, abans de ser rellegit com a numen o com a hierofania, ja havia estat reformulat com a *mana* pel missioner anglicà Robert Codrington. En la seva estada a Melanèsia, Codrington constata que s'anomena *mana* a una força diferent de la força física, que actua tant de forma benèfica com malèfica i que, per tant, interessa posseir i controlar⁵⁶. Com pot observar-se, els conceptes de sagrat, numen, hierofania i mana comparteixen el camp semàntic de la potència, la força, l'energia, la capacitat...⁵⁷. Per això Marcel Mauss i Henri Hubert veien en el *mana* una noció universal que seria la idea mare tant de la màgia com de la religió⁵⁸.

El qüestionament de tots aquests plantejaments provindrà de l'estructuralisme. En efecte, el 1950 Claude Lévi-Strauss publica un recull d'assajos de Marcel Mauss i genera una enorme controvèrsia⁵⁹. La tesi de Lévi-Strauss analitza el procés de constitució del sentit de la realitat a través del simbolisme, i conclou que la força que expressa el mot *mana* no és més que un simple procediment lingüístic sense presència real en les coses. La mateixa lògica serà aplicada al concepte de totemisme, considerat fins llavors pels primers antropòlegs (McLennan, Frazer, Durkheim) com la forma més elemental de la religió.⁶⁰ En efecte, per a Lévi-Strauss el totemisme no és més que una forma de classificació lingüística en funció de la qual un objecte cedeix el seu nom a un grup social, de manera que allò sagrat no fa més que reflectir la voluntat d'imposar un ordre a la realitat.

A partir d'aquest moment diversos antropòlegs, seguint el model de Lévi-Strauss, desenvolupen la deconstrucció de les nocions vinculades al sagrat, com ara el sacrifici, presentant-los com un sistema simbòlic de regulació de la vida social.⁶¹ Tot plegat animarà Alain Caillé a sentenciar que la categoria «sagrat» és massa incerta i criticada perquè serveixi per a fer-ne un ús no problemàtic.⁶²

Tanmateix, la renovació dels estudis sobre la funció simbòlica va recuperar aviat la connexió entre allò sagrat i la dimensió social.⁶³ Segurament va ser René Girard qui va contribuir més poderosament a consolidar aquesta revisió del pensament simbòlic. En efecte, compartint la intuïció de Lévi-Strauss segons la qual l'ordre cultural consisteix en una classificació de diferències, Girard analitza la humanitat fascinada per la violència sagrada.⁶⁴ Per tal d'evitar el desordre conseqüència de la crisi d'indiferenciació, les societats escullen un dels seus membres com a responsable de la *mimesis* violenta que les afecta col·lectivament. L'eliminació d'aquest ésser, considerat un boc emissari, és el remei que posa fi a la violència i restableix l'ordre a través del procés victimari. Girard recupera,

així, l'essència de la lògica sacrificial: el boc emissari passa de ser un ésser del qual cal desprendre's a ser un element salvífic (*pharmakós*). Afirmar Girard:

Els sacrificis sangonents són esforços per reprimir i moderar els conflictes interns de les comunitats arcaïques tot reproduint tan exactament com sigui possible, a costa de víctimes substitutòries de la víctima original, violències reals que, en un passat no determinable però en absolut mític, havien reconciliat realment aquestes comunitats gràcies a la seva unanimitat. Les divinitats sempre estan involucrades en els sacrificis perquè les violències col·lectives que cal reproduir formen un tot amb aquelles que, precisament perquè els van reconciliar, van persuadir els seus beneficiaris que les seves víctimes eren divines. Sempre és un «mecanisme victimari» eficaç, en definitiva, el que serveix de model als sacrificis, i és tingut per diví perquè realment ha posat fi a una crisi mimètica, a una epidèmia de venjances en cadena que fins ara no s'aconseguia controlar.⁶⁵

Lucien Scubla recull les idees de Girard posant l'accent en la lògica de la doble articulació, és a dir, destacant que el sagrat és simultàniament pur i impur,⁶⁶ però, sens dubte, ha estat Giorgio Agamben qui en les darreres dècades ha tornat a posar el sagrat en el punt central del debat.⁶⁷

Segons el dret romà antic la figura de l'*homo sacer* implica alhora l'exclusió del sacrifici i la impunitat de l'homicidi. Allò interessant del debat plantejat per Agamben és que pren distància dels qui defensen que l'*homo sacer* condemnat a mort era percebut com un sacrifici a la divinitat a través de la doctrina de la *sacratio* i, al mateix temps, Agamben tampoc comparteix el punt de vista dels qui presenten l'*homo sacer* com un cas particular de tabú. Apareixen novament els conceptes de sacrifici i de tabú com a inseparables de la caracterització d'allò sagrat. Per a Agamben, tanmateix, allò més rellevant de l'*homo sacer* rau en el fet que està prohibit sacrificar-lo i, al mateix temps, en la impunitat de qui el mati. Semblaria que en tot plegat reapareix la lògica de la doble articulació que explicita l'ambivalència d'allò sagrat, però no és aquest en realitat el punt de vista d'Agamben que comparteix aquí el punt de vista de Lévi-Strauss. Per a ell l'essència de la figura de l'*homo sacer* només pot ser copsada des de la perspectiva politico-jurídica.⁶⁸ És a dir, la violència que sotja l'*homo sacer* no pot ser definida ni com a sacrifici ni com a homicidi, és a dir, es troba més enllà de la divisió entre sagrat i profà.⁶⁹ Som en el terreny de la sobirania, és a dir, la potestat de matar sense incórrer en un homicidi ni en un sacrifici perquè hem accedit a un cas excepcional tant del dret humà (prohibició de matar) com del dret diví (prohibició de sacrificar).⁷⁰ És el cas d'una «vida nua» perquè depèn completament del poder sobirà, de manera que Agamben critica els historiadors que prenen equivocadament un fenomen politicojurídic originat en la casuística romana per un cas de sacralitat religiosa.⁷¹

⁵⁶ R. GIRARD, *Veig Satanàs caure com el llamp*, Barcelona: Fragmenta, 2021, p.131.

⁵⁷ L. SCUBLA, «Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire. Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique». *Revue du MAUSS*, 22 (2003), pp. 197-221.

⁵⁸ G. AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, València. Pre-Textos, 2010.

⁵⁹ L. CAPOGROSSI-COLOGNESI, *Storia di Roma tra diritto e potere*, Bolònia: Il Mulino, 2009; F. MARCO SIMÓN, F. PINA POLO, J. REMESAL RODRÍGUEZ (ed.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 2002; J. RÜPKE (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford: Blackwell, 2007.

⁶⁰ J.J. LENNON, «Victimarii in Roman religion and society», *Papers of the British School at Rome*, vol. 83 (2015), pp. 65-89; J. SCHEID, «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine», a J. SCHEID (ed), *Le Délit religieux dans la cité antique*, Roma: Publications de l'École Française de Rome, 1981. pp. 117-171.

⁶¹ J.B. RIVES, «Control of the Sacred in Roman Law», a O. TELLEGEN-COUPERUS (ed.), *Law and Religion...* Ibid., pp. 165-180.

⁶² T. FROST, *Giorgio Agamben. A critical, political, and philosophical perspectives*, Londres-Nova York: Routledge, 2013; L. DE LA DURANTAYE, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford: Stanford University Press, 2009.

⁵⁶ R. CODRINGTON, *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*, Oxford: Oxford University Press, 1891.

⁵⁷ N. MEYLAN, *Mana. A History of a Western Category*, Leiden-Boston: Brill, 2017; M. TOMLINSON, T. P. KAWIKA TENGAN, *New Mana. Transformation of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*, Canberra: Australian National University Press, 2016.

⁵⁸ M. MAUSS, H. HUBERT, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *L'Année sociologique*, 7 (1902-1903), pp. 1-146.

⁵⁹ M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, París: PUF, 1950.

⁶⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, París: PUF, 1965.

⁶¹ M. DETIENNE, J.P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París: Gallimard, 1979; L. DE HEUSCH, *Le sacrifice dans les religions africaines*, París: Gallimard, 1986.

⁶² A. CAILLÉ, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, París: La Découverte, 2007, p.148.

⁶³ V. DESCOMBES, «L'équivoque du symbolisme», *Cahier Confrontation*, 3 (1980), pp. 77-94; M. GODELIER, *L'énigme du don*, París: Fayard, 1996

⁶⁴ R. GIRARD, *La violence et le sacré*, París: Hachette, 1972.

El que fa Agamben és refusar la idea segons la qual l'*homo sacer* està dedicat als déus, d'acord amb una interpretació basada en el model de la víctima sacrificada.⁷² Com és sabut, a Roma era considerat sagrat tot allò que pertany als déus a partir d'un ritu de *consecratio* segons el qual es transferia la propietat d'un objecte dels homes als déus.⁷³ Ara bé, aquesta transferència de propietat no comportava necessàriament una possessió efectiva per part dels déus. Aquest aspecte és decisiu per entendre per què la mort de l'*homo sacer* no era un sacrifici, és a dir, que no es tractava d'una *immolatio*.⁷⁴ Per això Agamben discrepa dels qui comparen l'*homo sacer* amb un víctima sacrificable o dels qui l'interpreten com un cas de conversió d'un sacrifici en una simple pena de mort ⁷⁵. Probablement la confusió s'hauria originat a partir d'Isidor de Sevilla que assimila el *sacrificum* a la *consecratio*, oblidant que no totes les consagracions a la divinitat comportaven l'eliminació de l'ofrena per tal que fos acceptada pels déus.⁷⁶

4. La santedat com a protecció

La relació entre *sacer* i *sanctus* és complexa de determinar, sobretot perquè són conceptes que han vist notablement modificat el seu sentit al llarg dels segles a partir de l'arrel indoeuropea que comparteixen. Encara més, tal com ha passat amb el mot *sacer*, també *sanctus* es veurà decisivament transformat per la influència de la jurisprudència romana.⁷⁷

En els orígens, *sanctus* era tot allò que fruïa de l'*augurium* diví.⁷⁸ Així apareix en el llibre primer dels *Fasti* d'Ovidi, on es relata el ritual de definir l'espai que delimitarà el *templum*.⁷⁹ D'aquesta manera, el *templum* és reconegut com un lloc inaugurat, és a dir, un àmbit on els déus aprovaran les ofrenes que se'ls lliurin. És precisament la *inauguratio* el que converteix el *templum* en un espai *sanctum*.⁸⁰

Ovidi es refereix al mateix ritual quan parla de la fundació de Roma i la construcció de les muralles defensives que qualifica, significativament, de *templum minus*. D'aquesta manera, Roma frueix d'un doble *augurium*: el de l'espai urbanitzable confirmat pels déus i el de les muralles que el protegeixen. I, correlativament, Ròmul esdevé el rei de Roma perquè ha celebrat adequadament el ritual de consagració de l'espai: amb una arada tirada per un bou i una vaca ha dibuixat el perímetre del lloc que les aus han determinat com a escollit pels déus. D'aquesta manera la ciutat es funda sobre un principi religiós que queda visibilitzat per les muralles que encerclen l'espai habitable.⁸¹ Les muralles urbanes esdevenen el prototipus de *res sanctae*.

Per tant, un primer significat de *sanctus* té a veure amb l'espai *inauguratus* que està protegit perquè compta amb el favor dels déus. Aquest significat posa en relació la *sanctitas* amb el verb *sancire*, és a dir, l'especial protecció de quelcom que podria ser violat. Aquí *sanctus* ja adquireix una connotació jurídica: és sant tot allò protegit contra les conductes contràries al dret.⁸² D'aquesta manera el concepte *sanctus* es vincula a la noció d'inviolabilitat. La justificació d'aquesta diferenciació consisteix en la creença que allò sant es distingeix de les coses profanes.

La qüestió decisiva, per tant, s'ha desplaçat d'enfocament: hem passat dels llocs considerats sagrats a aquells qualificats de sants, per bé que totes dues categories ho són per oposició als llocs profans. L'element en comú és, indiscutiblement, la creença que aquests llocs estan establerts pel *ius divinum*, és a dir, pel fet de considerar que es tracta d'espais reservats als déus. La diferència entre els llocs sagrats i els sants és que els primers han estat primer inaugurats i després consagrats mentre que els segons només són inaugurats.⁸³ En definitiva, sembla clar que és la *inauguratio* allò que diferencia els espais sagrats i sants dels llocs profans.⁸⁴

Sembla clara, tanmateix, una evolució del mot *sanctus* amb la voluntat d'ajustar les categories a una nova casuística i que s'acaba estructurant al voltant de l'existència d'una sanció legal. Això farà que tant *sacer* com *sanctus* quedin vinculats a partir del mot *religiosus*.⁸⁵ Recordem que *religio* significa tant tot allò que fa referència a la relació entre els homes i els déus com allò que queda sancionat jurídicament per tal de ser preservat.⁸⁶ És a dir, que allò religiós pertany alhora al *ius divinum* (el respecte als manaments divins) i al *ius humanum* (les normes que regulen les relacions socials).

La redefinició de *sacer* i *sanctus* té lloc en el marc de la *religió*.⁸⁷ És profà tot allò que no té relació amb el culte, és estrany al *fanum* o la *religió*. Profà indica allò que

⁷² R. FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Nàpols: Jovene, 1996, pp.16-22.

⁷³ D.F. MARAS, *Il dono votivo: gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2009.

⁷⁴ D. SABBATUCCI «Sacer». *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 23 (1951-1952), pp. 91-101; J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, París: Flammarion, 2005; S. GEORGOUDI, S., R. PIETTRE-KOCH, F. SCHMIDT (ed.), *De la cuisine à l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout: Brepols, 2005.

⁷⁵ F.H. HAHN, «Performing the Sacred: Prayers and Hymns» a J. RÜPKE (dir.), *A Companion to Roman Religion*, Malden: Blackwell, 2007, pp. 235-248; F. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.

⁷⁶ O. DE CAZANOVE, «Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes. Le printemps sacré italique», a S. VERGER (ed.), *Rites et espaces sacrificiel en pays celte et méditerranéen*, Roma: Collection de l'École Française de Rome, 2000, pp. 253-276; C. FARAONE, F.S. NAIDEN. (ed.), *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

⁷⁷ P. BELLINI, *Res publica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica*, Florència: Felice le Monnier Editore, 1981.

⁷⁸ E. TASSI SCANDONE, *Quodammodo divini iuris. Per una storia giuridica delle res sanctae*, Nàpols: Jovene Editore, 2013, p. 102 ss; Y. BERTHELET, *Autorité, auspices et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste*, París: Les Belles Lettres, 2015.

⁷⁹ PUBLI OVIDI NASÓ, *Fastos*. Vol. I, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1991; S.J. GREEN, *Ovid, Fasti I. A commentary*, Leiden-Boston: Brill, 2004; P. MURGATROYD, *Mythical and Legendary Narrative in Ovid's Fasti*, Leiden-Boston: Brill, 2005.

⁸⁰ X. DUPRÉ RAVENTOS, S. RIBICHINI, S. VERGER (ed.) *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*. Roma: Consilio Nazionale delle Ricerche, 2008; O. DE CAZANOVE, J. SCHEID, (ed.), *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité: les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Nàpols: Publications du Centre Jean Bérard, 2003; A. DUBOURDIEU, J. SCHEID, «Lieux de culte, lieux sacrés. Les usages de la langue dans l'Italie romaine» a A. VAUCHEZ (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma: École Française de Rome, 2000, pp. 59-80; M. MORANI, «Su l'espressione linguistica dell'idea di "santuario" nelle civiltà classiche», a M. SORDI (ed.), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milà: Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1983, pp. 3-32.

⁸¹ G. PIRAS, «Moenia, muri e conditores nella tradizione letteraria latina», *Scienze dell'Antichità*, 19, 2/3 (2013), pp. 295-313.

⁸² R. DEL PONTE, «Santità delle mura e sanzione divina». *Ius Antiquum*, 1/13 (2004), pp.10-18.

⁸³ J. LINDERSKI, «Consecratio», a HORNBLLOWER, S.; SPAWFORTH, A. *The Oxford Classic Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 376-377.

⁸⁴ L. CARNEVALE, C. CREMONESI (ed.), *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*, Pàdua: Libreria Universitaria, 2014.

⁸⁵ M. DE SOUZA, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Étienne Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2004, p. 57.

⁸⁶ M. DE SOUZA, *Ibid.*, p. 5.

⁸⁷ R. DEL PONTE, «Santità delle mura e sanzione divina». *Ius Antiquum*, 1/13 (2004), p. 3.

originàriament pertanyia al *ius divinum* i ha passat a la propietat humana.⁸⁸ Per tant, no tot allò que no és sagrat és profà sinó només allò que en l'origen era sagrat però ha passat a l'ús humà.

En tenim la prova en el darrer segle de la República romana quan l'element determinant de tot plegat passa a ser la sanció jurídica. En un principi la base d'allò *sanctus* era que l'*augurium* atribuïa la propietat de l'espai als déus. Per això no sortir de la ciutat per les portes sinó saltant les muralles anava contra el *ius augurium*, de manera que s'entén que Rem (germà de Ròmul) fos mort per aquesta conducta abominable.⁸⁹ Però, a partir del segle II aC, un nou sentit de *sanctitas* suplanta l'existent fins llavors: la falta no deriva d'haver prescindit del ritual que limitava l'ús de l'espai als déus sinó d'haver desobeït la *lex*.⁹⁰ Així, *sanctus* passa a significar allò que no pot ser violat sense càstig.⁹¹ Per bé que inicialment aquesta nova concepció seguia defensant que les coses santes formen part del *ius divinum*, a l'època imperial es consolida la nova classificació que farà obsoletes les categories clàssiques de *sacer* i de *sanctum*. Mica a mica les justificacions depenen més del *ius humanum* que del *ius divinum*.⁹² Potser ja llavors va iniciar-se un procés de secularització.

PARLAR DE L'EXPERIÈNCIA RELIGIOSA. EXPERIÈNCIA FONAMENTAL I ESDEVENIMENT¹

Philippe Nouzille

Facultat de Filosofia

philippen35@gmail.com

Ateneu Pontifici Sant Anselm, Roma

Traducció de Joan Cabó Rodríguez

RESUM: El primer problema dels discursos sobre l'experiència religiosa és la manca de clarificació d'allò que hom entén per religió o religiós. Tanmateix, és només a partir d'aquí que podem interrogar-nos sobre la naturalesa «religiosa» del cristianisme i de l'experiència cristiana, així com sobre llur relació amb la postmodernitat i amb la metafísica, com ho fa Gianni Vattimo. L'experiència cristiana apareix llavors com una forma particular de l'experiència fonamental en la qual hom fa experiència de si i de la facticitat, en l'esdeveniment d'una donació de si i del món, i eventualment de l'ésser i de Déu. La qüestió de la denominació de l'experiència es revela com una simple interpretació, però el seu caràcter d'interpretació roman insuperable si volem ser fidels a l'esdeveniment com a tal i a la fractura de la presència que aquest esdeveniment manifesta.

MOTS CLAU: experiència religiosa, experiència, esdeveniment, religió, presència, denominació, Gianni Vattimo, Martin Heidegger, Giorgio Agamben

ABSTRACT: The first problem in talking about religious experience is the lack of clarity about what is meant by religious or religion. However, this is the only starting point for putting the question about the "religious" nature of Christianity and Christian experience and their relationship to postmodernity and metaphysics, as does Gianni Vattimo. Christian experience then appears as a particular form of fundamental experience in which one puts to the test one's self and one's facticity in the event of a giving of oneself and of the world, and maybe of a giving of being and of God. The question of the naming of experience is a simple interpretation, but its character of interpretation remains unsurpassable if one wants to be faithful to the event as such and to the fracture of the presence it manifests.

KEYWORDS: religious experience, experience, event, religion, presence, naming, Gianni Vattimo, Martin Heidegger, Giorgio Agamben

⁸⁸ C. SANTI, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma: Bulzoni, 2004, p. 217.

⁸⁹ A. CARANDINI, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750 - 700/675 aC)*, Torí: Einaudi, 2006; G. DE SANCTIS, «Il salto proibito: la morte di Remo ed il primo comandamento della città», *Studi e Materiale di Storia delle Religioni*, 75/1 (2009), pp. 63-85.

⁹⁰ Y. THOMAS, «La valeur des choses. Le droit romain hors la religion», *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 6 (2002), pp. 1431-1462.

⁹¹ L.J. TER BEEK, «Divine law and the penalty of *sacer esto* in early Rome», O. TELLEGEN-COUPERUS, (ed.), *Law and Religion* *Ibid.* pp. 11-29.

⁹² A. ANCILLOTTI, A. CALDERINI, R. MASSARELLI (ed.), *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica, Forms and Structures of Religion in ancient central Italy*, vol. III. Roma: L'ERMA di Bretschneider, 2016.

¹ Traducció de l'original francès publicat a: P. NOUZILLE, «Parler de l'expérience religieuse. Expérience fondamentale et événement», *Transversalités*, 149 (2019), pp. 103-125. (N. del T.)

1. Però, de què parlem?

Permeteu-me de començar amb una provocació: certament, estic bastant sorprès de l'interès i de la insistència que es posa en la qüestió de l'experiència religiosa en una universitat seriosa com l'Institut Catòlic de París. Per què interessar-se així per una cosa que no sabem què és i que potser ni tan sols existeix? En efecte, caldria començar per criticar, deconstruir, destruir, l'expressió mateixa d'experiència religiosa i el seu concepte. Hi ha evidentment molta literatura sobre la qüestió, però això no la justifica en absolut perquè no se sap mai de què es parla. Podríem interpretar aquest problema de diverses maneres:

1.1. Situant-nos d'entrada en una perspectiva favorable a la idea d'experiència religiosa, podríem pensar que hom no sap de què parla quan discorre sobre ella perquè, d'una banda, només estaria capacitat per parlar-ne aquell qui ha tingut una experiència així i perquè, de l'altra, aquesta experiència ens confronta a l'indicible. «Conec un home unit a Crist que, ara fa catorze anys, va ser endut fins al tercer cel. [...] El cert és que fou endut al paradís i va sentir-hi paraules inefables, que als humans no és permès de repetir» (2 Co 12, 2-4).² Però prenguem aquests dos elements en l'ordre invers.

D'entrada, l'argument de la indicibilitat roman molt feble, perquè l'indicible forma totalment part del llenguatge, almenys com a nom, si no pot entrar en una frase. Giorgio Agamben recorda la distinció feta pels grecs entre *onoma* i *logos* –ambdues, dimensions fonamentals del llenguatge–, distinció que fa que l'indicible no ens condemni al silenci. No és veritat que allò del qual no podem parlar calgui simplement callar-ho, perquè de cap manera ho callem, sinó que li posem nom.³ Hi ha d'altres mitjans per esquivar la indicibilitat, com ho fa al segle XII un autor com Elred de Rievaulx quan vol parlar d'una experiència de la qual no pot dir-ne res perquè té a veure amb aquest indicible: ho fa citant precisament aquest text de Pau i, per tant, parla d'allò del qual res no pot dir amb un text que no en diu res tampoc; tanmateix, tothom comprèn de què es tracta.⁴

Retornem al primer element esmentat més amunt, a saber, al fet que només podria parlar de l'experiència aquell qui l'ha tinguda, i que el mateix Elred de Rievaulx suggereix quan diu:

Crec que voleu sentir quina és la resposta espiritual que hem de desitjar i esperar. Però em temo que no puc explicar-vos de cap manera el que sento respecte d'això. Parlaré tanmateix segons el que m'és possible de dir perquè pugueu almenys concebre allò que potser heu experimentat vosaltres mateixos. [...] Ho heu entès? Sens dubte, si ho heu experimentat. I vosaltres ho heu entès!⁵

De la mateixa manera, a l'inici de la seva obra sobre el sagrat, Rudolf Otto condiciona la lectura del seu llibre a la pròpia experiència del lector:

Invitem el lector a fixar la seva atenció en un moment en què hagi experimentat una emoció religiosa profunda i, tant com sigui possible, exclusivament religiosa. Si n'és incapaç o si, fins i tot, no coneix moments com aquests, li preguem que aturi aquí la seva lectura.⁶

Tant per a l'autor cistercenc com per a Otto, sí que hi ha una experiència, però hom no en parla en qualsevol condició, i aquesta experiència no podria en cap cas ser l'objecte d'una ciència. Qui posseeix una ciència humana, incloent-hi el seu contingut religiós, com a científic no sap de què parla.

1.2. Una altra manera de comprendre que hom no sap de què es parla quan es parla d'experiència religiosa seria la posició inversa, és a dir, aquella que consistiria a negar tota possibilitat d'una experiència així perquè seria buida, no ja en el sentit de tenir un objecte indicible, sinó per ser, senzillament, una experiència sense objecte, perquè allò religiós no existeix. Com a molt, aquesta suposada experiència religiosa tindria a veure amb estats psíquics o psiquiàtrics deguts a alguna neurosi, o bé induïts per determinats condicionaments o, simplement, per la ingesta de substàncies químiques. William James assenyala que «el protòxid de nitrogen i l'èter, sobretot el primer, suficientment barrejat amb aire, són enèrgics estimulants de la consciència mística».⁷ Encara que James no sigui evidentment un negador de l'experiència religiosa, ben al contrari, ha estat molt criticat per haver afirmat com una experiència així podia ser provocada químicament, i Bergson, que s'hi refereix a les seves *Dues fonts*, remarca: «Allà hi vèiem irreligió».⁸ Podem subratllar, d'altra banda, com l'interès filosòfic i teològic per la mística es va renovar fa un segle de manera exactament contemporània al desenvolupament de la psicologia i de la psicoanàlisi, que de seguida s'interessaren també per la mística.

En certa manera, és tot això el que retrobem rere el debat entre Emmanuel Falque i Yann Schmitt, en el volum *L'experiència religiosa*, dirigit per Anthony Feneuil.⁹ El primer defensa l'experiència del costat de la vivència, i cita, a més a més, Heidegger, que en els seus apunts del curs sobre *Els fonaments filosòfics de la mística medieval* sosté que «només un home religiós pot comprendre la vida religiosa»¹⁰, una frase que no deixa d'evocar l'advertiment d'Otto al seu lector, i sabem com n'ha estat d'important la lectura del llibre d'Otto per a Heidegger (els mateixos apunts contenen dues pàgines sobre ell).¹¹ Per contra, Schmitt, sota el títol evocador

² Prenem la traducció de la Bíblia Catalana Interconfessional (BCI). (N. del T.)

³ «L'indicible, segons aquesta concepció no és allò que no és testificat de cap manera en el llenguatge, sinó allò que, en el llenguatge, pot ser únicament anomenat; dicible, en canvi, és allò del qual se'n pot parlar en un discurs definitori, fins i tot si està eventualment mancat de nom propi» (G. AGAMBEN, *Idea della prosa*, Macerata: Quodlibet, 2013, p. 19). [Hi ha trad. castellana de Laura Silavani: G. AGAMBEN, *Idea de la prosa*, Barcelona: Península, 1989 (N. del T.)]

⁴ Cf. ÆLRED DE RIEVAULX, *Sermones*, 128, 7-10, Ed. Gaetano Raciti, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis IIC, Turnhout: Brepols, 2012, pp. 273-274.

⁵ Cf. ÆLRED DE RIEVAULX, *Sermones*, 34, 24-25. Ed. Gaetano Raciti, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis IIA, Turnhout: Brepols, 1989, p. 284. Hem comentat aquest text i aquesta qüestió del llenguatge de l'experiència a la nostra obra *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII^e siècle. Étude sur les sermons d'Elred de Rievaulx*, París: Cerf 1999, pp. 246-250.

⁶ R. OTTO, *Le sacré*, Trad. André Jundt, París: Payot & Rivages, 2015, p. 29. [Hi ha traducció catalana de Raül Garrigasait: R. OTTO, *El sagrat*, Barcelona: Fragmenta 2021 (N. del T.)]

⁷ W. JAMES, *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Trad. Frank Abauzit, París: Alcan, 1906, p. 329. [Hi ha trad. castellana de José Francisco Yvars: W. JAMES, *Varietades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*, Madrid: Trotta, 2017 (N. del T.)]

⁸ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, París: PUF, 1932, p. 230. [Hi ha trad. castellana de Jaime de Salas y José Atencia: H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid: Trotta, 2020 (N. del T.)]

⁹ A. FENEUIL, (ed.), *L'expérience religieuse. Approches empiriques. Enjeux philosophiques*, París: Beauchesne, 2012.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse* (GA 60, 304), Trad. Jean Greisch, París: Gallimard 2012, p. 347. [Hi ha trad. castellana de Jacobo Muñoz: M. HEIDEGGER, *Estudios de mística medieval*, Madrid: Siruela 1997 (N. del T.)] Cf. E. FALQUE, «Expérience phénoménologique et expérience religieuse. L'ouverture d'un débat», a A. FENEUIL (ed.), *L'expérience religieuse, Ibid.*, p. 269.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 376-377. Cf. S. CAMILLERI, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée de Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Dordrecht: Springer 2008, pp. 545-571.

d'«Objectivar la vivència», pretén defensar la legitimitat de l'aproximació empírica, en aquest cas la de les ciències humanes, en l'anàlisi del fenomen religiós, subratllant a més, amb raó, que aquestes mateixes ciències humanes ens han ensenyat des de fa un cert temps un tipus d'objectivació que fa justícia al discurs en primera persona, que és aquell de qui té una experiència religiosa i aquell que la fenomenologia vol promoure. No es tracta per a Schmitt de negar l'experiència religiosa, com pot haver estat el cas als inicis de les ciències humanes aplicades a la religió, sinó de legitimar llur aproximació. Per part meua, encara que intenti situar-me en el terreny fenomenològic heideggerià i post-heideggerià, seria l'últim a refusar una legitimitat així. Devem molt, evidentment, a les ciències humanes per llurs treballs en aquest camp, incloent-hi, potser, sobretot, allò que poden tenir de crítica del fenomen religiós.

En dir que parlant de l'experiència religiosa hom no sap de què parla, no vull, tanmateix, tornar a entrar en aquest debat a favor de l'un o de l'altre, ni fer servir la indicibilitat contra l'absència de contingut de l'experiència, o a la inversa. Més aviat vull fer un pas enrere respecte a ambdues interpretacions, perquè ni l'una ni l'altra no saben de què parlen. Per què? Schmitt diu que «l'objectivitat és allò propi dels coneixements que cerquen l'acord crític dels esperits que tendeixen a representar el més justament possible allò que hom coneix. És per això que cal definir metòdicament els objectes d'estudi i les categories capaces de donar compte d'aquests objectes»¹². Evidentment, això no pot ser més exacte, però és precisament allò que ell no fa, i que ningú no fa. Hem explicat allò que podia significar «experiència» en el cas de l'experiència religiosa, però hom no s'atura mai a definir què és allò religiós i què no ho és. L'experiència religiosa és sense objecte, no perquè el seu objecte no existeixi i, per tant, perquè es tracti d'una experiència il·lusòria, sinó perquè hom no ha definit d'entrada el seu objecte. Ara bé, és aquí que comencen els problemes. En realitat, tots aquells qui parlen d'experiència religiosa pressuposen una experiència en el marc d'una de les grans religions instituïdes i reconegudes com a tals. El mateix E. Falque, sempre en el seu text sobre «Experiència fenomenològica i experiència religiosa», distingeix *filosofia de la religió* i *filosofia religiosa* donant una definició si més no reduccionista de la filosofia de la religió, que consisteix, segons ell, a «extreure conceptes filosòfics a partir de la teologia»¹³, definició que exclou d'aquesta disciplina alguns dels seus més grans textos, com *La religió dins els límits de la mera raó* de Kant o els *Discursos sobre la religió* de Schleiermacher. Evidentment, no hi ha equivalència entre religió i teologia, i llurs àmbits no coincideixen, tampoc en allò que comunament s'entén per religió, com he de precisar, perquè jo tampoc no he definit què signifiquen religió i religiós. I, evidentment, no hauríem d'associar tampoc precipitadament i de manera sistemàtica religió i Déu o déus. Aquesta definició de la filosofia de la religió exclou també del seu àmbit d'aplicació alguns elements constitutius d'aquestes mateixes religions reconegudes, com el ritu, el símbol, la comunitat, el mite, etc., que són tots elements que intervenen en l'anomenada experiència religiosa.

Però llavors es planteja immediatament una qüestió, ja que aquests mateixos elements no són específics de l'anomenat *món religiós*, sinó que es troben en altres àmbits de les nostres societats. Quina serà aleshores la diferència entre l'experiència fundada en la comunitat o en el ritu que anomenaríem religiosa i aquella altra anomenaríem profana? Inversament, és necessari que considerem com a religió un moviment fundat sobre un mite, que reuneix una comunitat estructurada per ritus i símbols? La resposta a aquesta qüestió legitimarà o no, per exemple,

l'estatut del moviment Jedi, que reivindica ser reconegut com a religió. Ara bé, no és en absolut absurd pensar que l'experiència de comunió amb els altres membres del moviment durant les seves reunions, i per tant el sentiment de pertinença a un mateix cos espiritual, pot ser almenys tan fort per als Jedi com el que és suscitat per moltes celebracions catòliques. A risc d'escandalitzar algú, recordarem, tanmateix, que els congressos de Nuremberg en l'Alemanya dels anys 1930, el funeral de la princesa Diana el 1997¹⁴ i els aplecs de les JMJ funcionen de la mateixa manera i produeixen efectes similars. En qualsevol cas, sabem molt bé com la força de l'experiència no té res a veure amb la veritat d'allò s'experimenta, d'on en resulta, d'altra banda, l'ambigüitat tan gran d'un discurs fundat en l'experiència, així com la malfiança que retrobem al llarg de tota la tradició cristiana respecte d'aquesta experiència.

Si ritus, símbols, comunitat, pertanyen a l'anomenada experiència religiosa o, més aviat, són possibles motors per a aquesta experiència, hom té llavors mitjans per provocar-la. William James ha estat criticat per haver inhalat protòxid de nitrogen per provocar-se un estat extàtic, però el que fa la litúrgia catòlica jugant amb la llum, l'encens, el cant, etc. no és pas una altra cosa. Precisament, si molts han criticat la litúrgia postconciliar és perquè ha reduït la importància d'aquests elements i ha apropiat els fidels al misteri celebrat. Però, fent això, a ulls dels seus crítics, ha suprimit el misteri i, per tant, l'eficàcia d'allò místic. Com voleu creure un sacerdot que enteneu perquè parla la vostra llengua, que us mira de cara i que no desapareix rere una cortina de fum? Paradoxalment, acostar-se al diví és excloure l'experiència que se'n podria fer. Cal, amb tot, restar aquí molt atents, perquè les lamentacions sobre l'experiència perduda tradueixen sobretot una reducció del concepte d'experiència al de simple experimentació, és a dir, de procediment per a obtenir un resultat, que ha de ser garantit i sempre idèntic si se segueix bé el protocol. Estem evidentment molt lluny de l'*Erfahrung*, sobre la qual retornarem més endavant.

Tot això no ens ajuda a definir allò religiós perquè, una vegada més, es tracta d'elements o d'estructures la difusió de les quals va molt més enllà d'allò religiós canònic. Més àmpliament, avui es parla sovint de religions seculares que remetent, segons C. Taylor, a «moments de fusió en una acció/emoció comuna, que ens fan sortir d'allò quotidià posant-nos aparentment en contacte amb alguna cosa excepcional que ens depassa»¹⁵. Dona com a exemples d'aquests moments coses tan diferents com un concert de rock o el funeral de Lady Di. A propòsit d'aquest mateix funeral, escriu en un altre passatge:

Milions de persones han descobert, per exemple, que no estaven sols experimentant l'emoció per la mort de la princesa Diana. Van retrobar-se en el dol i les seves manifestacions particulars es van fondre en un gran homenatge comú, creant un nou moment fort, un punt d'inflexió en la història de molts individus i en la comprensió comuna de la societat. Aquests moments poden ser extremadament intensos –i a vegades perillosos.¹⁶

¹² Y. SCHMITT, «Objectiver le vécu», a A. FENEUIL (ed.), *L'expérience...*, *Ibid.*, p. 293.

¹³ E. FALQUE, «Expérience phénoménologique...», *Ibid.*, p. 270.

¹⁴ De fet, aquests dos primers exemples els dona C. TAYLOR, *L'âge séculier*, Trad. Patrick Savidan, París: Seuil 2011, p. 1208. [Hi ha trad. castellana de Ricardo García Pérez i María Gabriel Ubaldini: C. TAYLOR, *La era secular, Tomos I y II*, Barcelona: Gedisa 2014-2015. (N. del T.)]

¹⁵ C. TAYLOR, *L'âge séculier*, *Ibid.*, p. 823.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1207.

En aquests dos passatges, podem subratllar com allò de què es tracta procedeix totalment de l'experiència: hi ha una emoció, s'experimenta alguna cosa. No es tracta en absolut d'una religió que tindria una dimensió cognitiva, sinó solament afectiva, i per tant experiencial.¹⁷

La paradoxa a la qual arribem és que, si ens concentrem en la qüestió de l'experiència religiosa, ens trobem amb l'oposat exacte del que voldrien els seus defensors, a saber, se la buida de tot contingut tradicionalment anomenat religiós i es justifica l'extensió a l'infinit de la idea de religió, ja que algunes experiències anàlogues es troben fora del context religiós tradicional. És per això que G. Agamben titula el seu llibre més recent, aparegut el novembre del 2017, *Creació i anarquia. L'obra a l'era de la religió capitalista*, i és per això també que el seu darrer capítol justifica el subtítol del llibre titulant-se «El capitalisme com a religió», expressió que, d'altra banda, no és sinó una relectura d'un text de Walter Benjamin: es tracta aquí d'alguna cosa més que d'una simple metàfora, car Agamben, seguint Benjamin, mostra com el capitalisme funciona efectivament com una religió, amb un culte, com reposa sobre una fe o, més aviat, sobre la fe.¹⁸ El que ens resulta més interessant és que aquesta religió sense dogma és solament pràctica, un actuar desvinculat de l'ésser però fundat només sobre la fe, és a dir, sobre el crèdit, i per tant té com a motor la voluntat i la llibertat: només existeix en el seu exercici, en la seva posada en pràctica o en la seva posada a prova. No hi ha capitalisme fora de l'experiència que hom en fa. Ja no es tracta aquí de respirar l'encens o el protòxid de nitrogen, sinó de fer viure el capitalisme i d'experimentar-ne la veritat pel crèdit que se li dona. Agamben comença el seu text de manera radical desenvolupant en algunes línies una referència escripturística per a introduir un esdeveniment, *a priori*, completament oposat:

Hi ha signes dels temps (Mt. 16, 2-4) que els homes, que escruten els signes en els cels, no aconsegueixen percebre, per bé que siguin evidents. Es cristal·litzen en esdeveniments que anuncien i defineixen l'època que ve, esdeveniments que poden passar desapercebuts i no transformar gens o pràcticament gens la realitat en la qual s'insereixen i que, tanmateix, precisament per això valen com a signes, com a indicis històrics, *semeia ton kairon*. Un d'aquests esdeveniments tingué lloc el 15 d'agost de 1971, quan el govern americà, sota la presidència de Richard Nixon, declarà que la convertibilitat del dòlar en or quedava suspesa.¹⁹

El *kairos* no és aquí com ho és en Taylor el funeral de Lady Di, sinó una decisió política que lliura tota l'economia mundial al règim de la *sola fide*. Però es tracti d'Agamben o de Taylor, aquestes religions seculares i econòmiques només són tals per llur analogia amb allò que comunament s'anomena religió. Ambdós autors no es preocupen aquí, per tant,

de definir la religió, sinó solament de veure com altres realitats estan estructurades com les religions reconegudes.

Per la seva banda, el filòsof americà Ronald Dworkin pot parlar de religió sense Déu i escriure que «per molt sorprenent que sigui, l'expressió "ateisme religiós" no és un oxímoron».²⁰ En efecte, cal separar la religió de la fe en un Déu que no és més que una de les seves expressions possibles. En fer-ho, Dworkin inverteix la perspectiva respecte dels autors precedents, ja que l'extensió del domini religiós que efectua el porta a introduir les religions tradicionals en un conjunt més gran en el qual el nom de religió que els hi és atribuït està justificat: no són, per tant, les noves religions les que són anomenades així per analogia amb les antigues, sinó les antigues les que es revelen només com a casos particulars d'un funcionament més general. D'on en procedeix, finalment, una definició de la religió, que és:

una visió del món tan profunda com diferenciada i completa: sosté que un valor inherent i objectiu ho penetra tot, que l'univers i les seves criatures són dignes d'admiració, que la vida humana té un sentit i l'univers un ordre. [...] El significat de la paraula «religió» no implica que la religió es redueixi al teisme.²¹

Concretament, religió significa per a Dworkin fe en un o en alguns valors, i aquests valors poden ser els mateixos tant si postulem un déu com si no ho fem. Aquests valors s'estructuren a l'entorn dels dos judicis fonamentals sobre la vida i sobre l'univers. La «metafísica del valor» que pretén desenvolupar Dworkin s'uneix especialment a la qüestió de la justificació d'aquests valors quan no hi ha un déu per a imposar-los. No ens estendrem més sobre aquest autor, però conservem-ne almenys l'afirmació que «milions de persones que es consideren atees tenen conviccions i experiències molt semblants a aquelles que els creients consideren religioses, i igual de profundes.»²²

Vet aquí, doncs, la dificultat de parlar de l'experiència religiosa com es fa habitualment, sense definir de cap manera el camp d'aplicació del terme i sense reconèixer que aquesta experiència pot ser tinguda fora de qualsevol religió oficialment reconeguda. La qüestió no és, doncs, simplement saber si l'orde Jedi és una religió o no ho és –cosa que, de fet, consisteix a restar a l'interior del marc tradicional, però mai definit–, sinó saber què fer amb tots els corrents de pensament que poden il·luminar l'existència humana i fonamentar l'acció d'aquells qui s'hi reconeixen. Dworkin cita a aquest respecte una ordre del Tribunal suprem dels Estats Units del 1961 que reconeix que «entre les religions d'aquest país que no ensenyen allò que en general es consideraria una creença en l'existència de Déu, hom troba el budisme, el taoisme, la cultura ètica, l'humanisme laic i d'altres».²³

¹⁷ Sobre el concert rock, cf. Milan KUNDERA: «En els concerts de jazz hom aplaudeix. Aplaudir vol dir: t'he escoltat amb atenció i ara et mostro la meva estima. La música anomenada rock canvia la situació. Fet important: als concerts de rock hom no aplaudeix. Seria quasi un sacrilegi aplaudir i deixar veure així la distància crítica entre aquell qui toca i aquell qui escolta; aquí, hom no hi és per a tocar i per a apreciar sinó per lliurar-se a la música, per cridar amb els músics, per confondre's amb ells; aquí es busca la identificació, no el plaer; l'efusió, no la felicitat. Aquí hom s'extasia» (*Les testaments trahis*, París: Gallimard, 1993, pp. 111-112). [Hi ha trad. castellana de Beatriz de Moura: M. KUNDERA, *Los testamentos traicionados*, Barcelona: Tusquets, 2003 (N. del T.)]

¹⁸ «El capitalisme és una religió en la qual el culte s'ha emancipat de tot objecte i la falta de tot pecat, i per tant de tota redempció possible; així, des del punt de vista de la fe, el capitalisme no té cap objecte: creu en el pur fet de creure, en el pur crèdit, és a dir en el diner. El capitalisme és així una religió en la qual la fe -el crèdit- substitueix Déu. Dit d'una altra manera, com que la forma pura del crèdit és el diner, és una religió el Déu de la qual és el diner» (G. AGAMBEN, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Vincenza: Neri Pozza, 2017, 120-121). [Hi ha traducció castellana de Rodrigo Molino-Zavalia y María Teresa D'Meza: G. AGAMBEN, *Creación y anarquía*, Caba (Argentina): Adriana Hidalgo, 2019. (N. del T.)]

¹⁹ *Ibid.*, p. 115.

²⁰ R. DWORKIN, *Religion sans Dieu*, Trad. John E. Jackson, Ginebra: Labor et Fides, 2014, p. 14. [Hi ha trad. castellana de Víctor Altamirado: R. DWORKIN, *Religión sin dios*, Buenos Aires: FCE, 2014. (N. del T.)]

²¹ *Ibid.*, pp. 11-14.

²² *Ibid.*, p. 12.

²³ *Ibid.*, p. 14, nota 5.

2. Vattimo i la revalorització post-metafísica de l'experiència religiosa

Però fins i tot si no arribem a aquest punt i restem en allò que habitualment s'anomena religió, és a dir, en el nostre context, si romanem només en el cristianisme, no és tampoc tan senzill parlar d'experiència *religiosa*, perquè és l'estatut del propi cristianisme allò que cal clarificar, i perquè «religió» i «religiós» són potser termes antagònics. Fa uns quinze anys, Gianni Vattimo va publicar un llibre amb un títol molt evocador: *Després de la cristiandat. Per un cristianisme no religiós*. És l'aplicació al cristianisme de les anàlisis de la postmodernitat que Vattimo ha desenvolupat a partir de Nietzsche i de Heidegger i, per tant, una lectura del cristianisme en la seva relació amb la metafísica. El cristianisme retroba la seva veritable naturalesa quan es gira vers el Déu que no és transcendent sinó que es manifesta en la kènosi, i quan renuncia a tots els absolutismes i a les seves pretensions institucionals autoritàries. El cristianisme és, aleshores, no religiós, en el sentit en què ja no és una religió, sinó que, al contrari, està lligat a la secularització, la qual ha de ser pensada «com a realització, per paradoxal que sigui, de la seva vocació íntima».²⁴ Però aquest cristianisme que no és una religió és precisament aquell en el qual l'experiència religiosa és finalment possible: «Avui, sembla veritablement que un dels principals efectes filosòfics de la mort del Déu metafísic i del descrèdit general, o quasi general, en el qual ha caigut tota filosofia que reclami un fonament, és preparar el terreny per a una possibilitat renovada de l'experiència religiosa»²⁵. El cristianisme està en realitat construït, segons la interpretació que en fa Vattimo, sobre dos pilars: el primer és aquesta transformació de la idea de Déu que imposa la kènosi, és a dir, l'oposició a Déu com a principi metafísic, ésser etern, immutable, totpoderós, etc.; el segon –que és d'altra banda una conseqüència del primer, ja que amb l'abandonament dels atributs metafísics de Déu s'esvaeixen les instàncies objectives de la seva manifestació i del seu coneixement–, és la interioritat com a lloc de la relació amb Déu i, per tant, la substitució del coneixement per l'amor. Dit d'una altra manera, el cristianisme reposa tot ell sobre l'experiència interior i, per tant, el final de la metafísica, la secularització, la postmodernitat, lluny de significar la mort del cristianisme, l'alliberen, al contrari, del llaç de la metafísica del qual mai no ha aconseguit veritablement desfer-se'n, per a retornar-lo a allò que ha de ser. La naturalesa no religiosa del cristianisme, el fet que no sigui una religió, posa en evidència la seva fonamentació en l'experiència religiosa. Cal, doncs, restar atents a l'ambigüitat de l'adjectiu «religiós» en Vattimo que, tant en la seva negació com en l'expressió «cristianisme no religiós», significa «que no és una religió», mentre continua tenint un significat positiu en el sintagma «experiència religiosa». Si es vol, en una lògica potser estranya, «religiós» i «no religiós» són aleshores sinònims!

A partir d'un text de Dilthey, Vattimo veu en Agustí el model de la divisió del cristianisme entre la seva fidelitat a si mateix, és a dir, a la interioritat, i la tradició grega i metafísica del pensament en la qual, malgrat tot, s'insereix. Agustí dubta entre l'herència platònica i el principi únic de la caritat que expressa amb el seu *Ama et fac quod vis*. És potser per atzar que el mateix sant Agustí ens deixa un dels més grans textos escrits en primera persona, com si precisament el cristianisme, amb la seva interioritat, i per tant amb la seva experiència, requerís un *ego*,

que no és encara un subjecte i que només ho esdevindrà perdent-se com a interioritat i com a interlocutor en un diàleg, un subjecte que com a tal ja no coneixerà una experiència-*Erfahrung* sinó solament vivències-*Erlebnisse*?

De fet, aquesta tensió es troba, almenys, en tota l'Edat Mitjana i es tradueix clarament en aquell camp que vol analitzar, precisament, aquesta experiència, em refereixo a la teologia mística. Aquesta teologia mística coneix dos grans corrents antagònics que debaten per saber si la mística ha de ser especulativa o afectiva, és a dir, si la facultat de l'ànima que permet la unió amb Déu és l'intel·lecte o la voluntat, i si, per tant, aquesta unió consisteix en el coneixement o en l'amor i, eventualment, fins i tot si optem per la voluntat i l'amor, tenint en compte que la metafísica mai no es relaxa per complet, si aquest amor no pressuposa, amb tot, un cert coneixement previ. Una fórmula famosa, *Amor ipse notitia/intellectus est*, l'origen del qual es troba en Gregori el Gran, sembla oferir-nos la síntesi que manca, però en realitat no és aquest el cas, car és rellegida i difosa pels partidaris del corrent voluntarista, els cistercencs Guillem de Saint-Thierry, Bernat de Claravall, Gueric d'Igny, per justificar que es pugui depassar l'intel·lecte per mitjà de la voluntat. Les grans escoles escolàstiques dominica i franciscana se situen encara amb relació a aquesta línia de fractura quan s'interroguen sobre la naturalesa de la teologia, ciència especulativa o pràctica. Bonaventura i els altres mestres franciscans després d'ell ho diuen explícitament: la finalitat de la teologia és «*ut boni fiamus*».²⁶ Fins i tot la velleta que, segons un *topos*, pot donar lliçons als mestres de la Sorbona, entra en aquest debat: en efecte, Tomàs i Bonaventura justifiquen aquesta possible superioritat de la velleta atribuint-li cadascun d'ells una virtut diferent. Si per a Tomàs la velleta ho pot fer perquè posseeix una fe –és a dir, en definitiva, un coneixement– superior, en Bonaventura és superior per raó de la seva caritat.²⁷ Si bé s'afirma habitualment en els manuals que la diferència entre ambdues escoles és que l'una és aristotèlica i l'altra platònica, en realitat Bonaventura és aquí molt més agustiniana que platònic, i precisament segueix aquell Agustí que no és platònic per ser cristià d'acord amb el cristianisme més autèntic, segons la lectura de Vattimo. Per contra, caldria examinar atentament el contingut realment cristià dels místics especulatius, un contingut que no té res a veure amb l'ortodòxia de la professió de fe d'aquells qui pertanyen a aquesta mística o la defensen, perquè precisament -i trobem aquí una conseqüència d'aquesta comprensió vattimiana del cristianisme que farà escarrijar les dents a més d'un autenticitat cristiana i ortodòxia tenen poc a veure l'una amb l'altra. Vattimo retorna moltes vegades a una fórmula de Dostoievski segons la qual «si hagués d'escollir entre Jesucrist i la veritat, escolliria Jesucrist», que oposa al vell adagi «*Amicus Plato sed magis amica veritas*»²⁸ i que el porta a qualificar Dostoievski com el «pensador cristià més fidel al sentit de l'Evangeli».²⁹ L'ortopraxi és més important que una ortodòxia que corre sempre el risc de retornar a una metafísica i a la violència que li és intrínseca. L'ortopraxi, al contrari, té per consigna la caritat i està fonamentada en l'experiència i en la interioritat. La veritat de Crist és, més que no pas una veritat objectiva que diu la realitat, una veritat feble, l'esdeveniment de Déu en la història, és a dir, en la història de cadascú. No és una veritat que és, sinó que advé: com diu una bella expressió de l'Evangeli de Joan, hom fa la veritat (*Ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς*, Jn. 3, 21).³⁰ Ens trobem doncs en l'ordre de l'experiència, i d'una experiència que no té per objectiu un coneixement.

²⁴ G. VATTIMO, *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux*, Trad. Frank La Brasca, París: Calmann-Lévy, 2004, p. 42. [Hi ha trad. castellana de Carmen Revilla: G. VATTIMO, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona: Paidós, 2003. (N. del T.)] Sobre Vattimo, vegeu P. NOUZILLE i S. RINDONE (ed.), *Ermeneutica, cristianesimo, politica. Intorno a Gianni Vattimo*, Roma: Aracne, 2018.

²⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁶ BONAVENTURA, *I Sent.*, Proem., q. 4.

²⁷ Cf. TOMÀS D'AQUINO, *In symbolum apostolorum*, Prol.; BONAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron* XVIII, 26.

²⁸ G. VATTIMO, *Addio all' verità*, Roma: Meltemi, 2009, p. 84 [Hi ha traducció castellana de Maria Teresa D'Meza: G. VATTIMO, *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010. (N. del T.)]; cf. *Après la chrétienté*, *Ibid.*, pp. 156-157.

²⁹ G. VATTIMO, *Après la chrétienté*, *Ibid.*, p. 157.

³⁰ Literalment, «Qui fa la veritat va cap a la llum» o «Qui obra la veritat camina cap a la llum» (N. del T.)

La postmodernitat no ha de ser aleshores considerada l'enemic del cristianisme sinó, al contrari, la seva oportunitat, ja que la seva crítica de la metafísica permet redescobrir el cristianisme com a interioritat i experiència. Però la relació entre els dos és més complexa, en el sentit que és el mateix cristianisme el que està en l'origen de la postmodernitat, precisament perquè des del començament ha obert una possibilitat diferent a la metafísica. El cristianisme és precisament aquesta religió de la sortida de la religió, com diu Gauchet³¹, és a dir, de la sortida de l'absolut, allò del qual la kènosi, una vegada més, n'és alhora la metàfora i la realització. Així, la postmodernitat és cristiana i és també el resultat del cristianisme, abans de tornar-li a donar a aquest cristianisme la seva oportunitat avui.

L'experiència de la modernitat que he proposat comprendre com a afebliment del caràcter peremptori del real i, en accepcions relacionades entre elles, de l'autoritarisme en política, de la jerarquizació rígida en la concepció del subjecte individual i de la violència directa expressada i atenuada en els mecanismes de l'Estat de dret modern, pot ser considerada de ple dret com un esdeveniment cristià, o per dir-ho encara millor, com l'esdeveniment cristià per excel·lència, en tant que testimoniatge del fet que la llavor de la paraula divina ha donat una abundància de fruits en un camp molt ampli i no s'ha deixat tancar ni fixar a l'interior de les fronteres autoritàries del dogma.³²

3. De l'experiència religiosa a l'experiència fonamental

L'experiència religiosa en un cristianisme no religiós, i per tant una experiència religiosa que ara sabem què és, ens condueix, com veiem clarament, a una qüestió molt més àmplia que la de la mera validesa o possibilitat o legitimitat d'aquesta experiència, que és, no obstant això, el punt sobre el qual hom se centra la majoria de les vegades. Allò que aquesta experiència desclou és ni més ni menys el nostre lligam amb la metafísica, i per tant amb l'ésser, amb la història, amb la veritat, etc. La qüestió de l'experiència religiosa surt llavors del marc de la mera teologia, encara més, d'allò que vagament s'anomena espiritualitat, així com s'escapa també, evidentment, de les ciències humanes, per retrobar el seu ple estatut com a qüestió filosòfica. I no és evidentment per atzar que entre els filòsofs siguin sobretot Heidegger i els post-heideggerians els qui s'hagin interessat en ella i en diferents autors d'un corpus *a priori* no filosòfic però que recull un discurs més enllà de la metafísica. El recent *Llibre de l'experiència* d'Emmanuel Falque n'és cronològicament l'últim exemple.³³

Però veiem immediatament la conseqüència d'aquesta comprensió de l'experiència religiosa: aquesta experiència no és res més que un cas particular d'una experiència fonamental que és l'experiència de l'ésser com a esdeveniment, car evidentment no es diu que el cristianisme sigui l'únic capaç de proporcionar una experiència com aquesta. Que el cristianisme històricament hagi alliberat la possibilitat d'una sortida de la metafísica no vol pas dir que la postmodernitat que el cristianisme ha fet d'aquesta manera possible sigui necessàriament cristiana, per bé que sigui una oportunitat per al cristianisme. Aquesta és la paradoxa de l'expressió citada de vegades per Vattimo: «*Grazie a Dio, sono ateo!*» que pot comprendre's com un simple «per sort, soc ateu!» [«Dieu merci, je suis athée!»], però també de forma més forta com un «Gràcies a Déu,

soc ateu!» [«Grâce à Dieu, je suis athée!»].³⁴ Cal, doncs, de nou, com hem suggerit en la primera part d'aquesta intervenció, però aquest cop per raons més serioses que la simple ingesta de substàncies químiques o el sentiment de pertinença a una multitud en llàgrimes, considerar un àmbit d'experiència molt més ampli i, per tant, es plantejarà al final del recorregut la qüestió de l'especificitat de l'experiència religiosa.

Per veure bé de què es tracta, cal que ens aturem ara en el terme mateix d'experiència i, per tant, cal que rellegim les línies límpides de Heidegger sobre aquesta qüestió, que trobem en *De camí a la parla*:

Tenir una experiència (*Erfahrung*) amb qualsevol cosa, una cosa, un ésser humà, un déu, vol dir: deixar-lo venir a nosaltres, que arribi fins a nosaltres, que ens caigui a sobre, que ens capgiri i ens faci altres. En aquesta expressió, «fer» precisament no significa que nosaltres som els operadors de l'experiència; *fer* vol dir aquí, com en la locució «posar-se malalt» [«faire une maladie»], passar a través de, sofrir d'extrem a extrem, suportar, acollir allò que ens assoleix sotmetent-nos a ell.³⁵

Molt abans, a la conclusió d'un curs de Friburg del semestre d'estiu del 1920, el mateix Heidegger ja havia dit:

La realitat primera és el jo en l'acompliment actual de l'experiència (*Erfahrung*) de viure, el jo en tant que fa l'experiència de si mateix. Fer experiència no és pas tenir-ne coneixement, és ser-hi part implicada de forma viva, estar preocupat, però de tal manera que el jo rebi, en part, cada vegada la seva determinació d'aquesta preocupació mateixa. [...] La realitat rep cada vegada el seu sentit original de la preocupació de si.³⁶

Aquest darrer text és exactament contemporani del curs sobre la mística medieval, o més aviat de les seves notes preparatòries, ja que el curs no va ser impartit, és a dir, que forma part del mateix moment en què Heidegger llegeix i comenta el Sermó 3 de Bernat de Claravall sobre el *Càntic dels Càntics*, que comença amb la famosa frase: «Avui llegim en el llibre de l'experiència». Comprenem evidentment l'interès d'un text com el de Bernat per a un Heidegger que està, ell mateix, reflexionant sobre l'experiència i sobre el jo que es defineix per l'experiència.

El text *De camí a la parla* introdueix «un déu» en la llista dels elements amb els quals hom pot fer experiència, fent efectivament de l'experiència religiosa una modalitat d'aquesta *Erfahrung* que pretén descriure. L'expressió és, d'altra banda, molt interessant perquè per bé que parli d'un déu no en fa l'objecte de l'experiència, com no ho fa tampoc amb la cosa o l'humà que són igualment esmentats: no diu «*eine Gotteserfahrung machen*» fer una experiència de Déu, sinó «*mit einem Gott eine Erfahrung machen*», amb un déu fer una experiència. En efecte,

³¹ Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París: Gallimard, 1985. [Hi ha trad. castellana d'Esteban Molina: M. GAUCHET, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid: Trotta, 2005. (N. del T.)]

³² G. VATTIMO, *Après la chrétienté*, *Ibid.*, p. 126.

³³ Cf. E. FALQUE, *Le livre de l'expérience*, París: Cerf, 2017.

³⁴ Cf. per exemple G. VATTIMO, «Una bioètica post-metafísica», a D. ANTISERI i G. VATTIMO, (ed.), *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008, p. 11. Hi podem relacionar l'expressió de Bonhoeffer citada diverses vegades pel mateix Vattimo: «*Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht*» (G. VATTIMO, *Della realtà. Fini della filosofia*, Milà: Garzanti, 2012, p. 202 [Hi ha trad. castellana d'Antoni Martínez Riu: G. VATTIMO, *De la realidad. Fines de la filosofía*, Barcelona: Herder, 2013]; *Essere e dintorni*, Milà: La Nave di Teseo, 2018, p. 256 i p. 290 [Hi ha trad. castellana de Maria Teresa Oñate y Zubía: G. VATTIMO, *Alrededores del ser*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020 (N. del T.)]).

³⁵ M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, Trad. François Fédiér, París: Gallimard, 1976, p. 143. [Hi ha trad. castellana d'Yves Zimmermann: M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, Barcelona: Serbal, 1990. (N. del T.)]

³⁶ M. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques* (GA 59), Trad. Guillaume Fagniez, París: Gallimard, 2014, p. 200.

L'experiència és prova de si, i de si mateix tot sol, en ocasió de l'encontre amb una cosa, un home o un déu. No és pas, doncs, el lloc d'una descoberta o d'un coneixement d'allò amb el qual hom fa experiència, sinó que ho serà només per a un eventual coneixement de si que exigeix més aviat posar en qüestió aquest jo i la descoberta de si mateix com a qüestió. El famós «*Oculis mihi quaestio factus sum*» del llibre X de les *Confessions* de sant Agustí (X, 33, 50) travessa com un leitmotiv el comentari que en fa Heidegger, en què diu, per exemple: «Esdevenir una qüestió per a si mateix només té sentit en la connexió concreta de l'experiència de si. No és pas una qüestió del tenir-lloc objectiu, sinó de l'existir propi autèntic».³⁷ Quan ens interessem per l'experiència, incloent-hi l'anomenada experiència religiosa, cal parlar, doncs, de l'existència i de les seves determinacions. O per dir-ho d'una altra manera, i de forma provocadora, el llibre que descriu millor aquesta experiència és *Ésser i temps*! Podríem veure llavors en l'expressió citada del curs de 1920, «fer experiència,... és... estar preocupat, però de tal manera que el jo rebi, en part, cada vegada la seva determinació d'aquesta preocupació mateixa», una anticipació de la definició del *Dasein* en *Ésser i temps*: l'ens per al qual allò que està en joc a cada moment és el seu propi ésser. L'experiència no dona a la qüestió que el jo és per a si mateix cap altra resposta que aquesta qüestió mateixa: jo soc aquell per a qui soc una qüestió, tal com ser *Dasein* no manifesta res més que aquesta relació amb l'ésser. Com diu J. Greisch en el seu comentari a *Ésser i temps*, «el *Dasein*... està "condemnat" a plantejar-se la qüestió del sentit de l'ésser que es confon amb si mateix».³⁸

Aquesta reduplicació a la qual aquí ens enfrontem, el fet de definir-se com a qüestió per a si mateix o de ser determinat per la preocupació com aquesta preocupació mateixa, és evidentment temible. Pertany de manera exclusiva, en realitat, a la dimensió fàctica de l'existència en la qual l'ésser-hi del *Dasein* no és pres com a objecte de coneixement segons allò que seria una veritat de tipus metafísic, sinó que aquesta existència fàctica diu la separació de si respecte de si, el velament de si que desvela i el desvelament que vela. La facticitat diu la veritat del *Dasein* com a *aletheia*, diu que ell sempre és només com una aparença de l'ésser. D'aquí l'afirmació d'*Ésser i temps*, segons la qual

l'«essència» del *Dasein* resideix en la seva existència. Els caràcters d'aquest ens que poden ser destacats no són pas «propietats» a la mà d'un ens a la mà que presenta aquest o aquell «aspecte», sinó, únicament, maneres de ser sempre possibles per a ell. Tot ésser-així-o-així d'aquest ens és primàriament ésser.³⁹

L'experiència és posada a prova pel *Dasein* perquè se situa exactament aquí, en aquesta separació: aquesta experiència diu la veritat del *Dasein* i és una veritat que acusa, en el sentit agustinian del terme (*Conf. X, xxiii, 34*), però també en el sentit en què aquesta experiència subratlla, posa de manifest que el *Dasein* és només allò que ell és, que ell és, sí, però solament com a ésser-tal. Agamben, que recorda que, etimològicament, «facticitat» té a veure amb el fetitxe, allò fabricat, ha subratllat que «aquesta experiència d'una facticitat, i per tant d'una no-originalitat constitutiva, és precisament per a Heidegger l'experiència original de la filosofia, l'únic

punt de partida legítim per al pensament».⁴⁰ La traducció d'això en els termes de l'experiència religiosa farà que el seu cor sigui la prova de l'ésser creat i per tant de la distància, la prova del no-res que nosaltres som amb, d'una banda, la temptació de la desesperació que engendra aquesta consciència de si com a no-res i, de l'altra, el desig d'allò originari que nosaltres, en efecte, no som. «Quan no coneixia encara la veritat, creia que jo era alguna cosa, però en realitat jo no era res», diu Bernat en els seus *Graus de la humilitat i de l'orgull*.⁴¹ Un dels problemes de molts discursos espirituals és que volen fer-nos creure que la humilitat, i amb ella l'experiència religiosa que aquesta humilitat ha de permetre, prové de la moral, quan en realitat es tracta d'una qüestió enterament ontològica.

L'experiència filosòfica o l'experiència en la qual consisteix la filosofia –i és bastant impressionant veure com en el seu curs del semestre d'estiu de 1920 Heidegger insisteix en aquesta naturalesa experiencial de la filosofia, en contrast complet amb el coneixement al qual habitualment la reduïm, i d'altra banda la darrera frase del curs és literalment un foc llançat contra la filosofia tal com és habitualment entesa i practicada– és la de la facticitat, no solament en el sentit en què és «aquesta experiència fàctica de viure» sinó també en què nodreix aquesta facticitat i hi fa retornar o hi manté l'existència. La facticitat té a veure amb allò originari: «La preocupació de si no és més que el neguit constant per no desviar-se fora de l'origen».⁴² El mètode per arribar-hi porta diversos noms que, al capdavant, són sinònims: fenomenologia, destrucció, hermenèutica. En efecte,

la tasca de l'hermenèutica [i evidentment Heidegger dona a aquest mot un sentit ben diferent del que li és donat habitualment com a mètode d'interpretació, que la reserva a la qüestió dels textos, però explicita allò que és i la vincula a allò apofàntic i, per tant, a la idea de veritat com a *a-letheia*] és tornar accessible, en el seu caràcter d'ésser, el *Dasein* sempre propi i tornar-lo accessible al *Dasein* mateix, comunicar-lo, i examinar l'estranyesa de si mateix amb la qual el *Dasein*, per dir-ho així, està marcat.⁴³

L'experiència es revela aleshores doble. D'una banda, és la de quelcom originari amb el qual nosaltres ja no coincidim, o més aviat amb el qual no hem coincidit mai, i és l'experiència també d'una destinació, d'un projecte del *Dasein* o, encara, com diu una bellíssima expressió del curs de Heidegger de 1923 sobre l'hermenèutica de la facticitat, «un *posar-se en camí* de si mateix vers *si mateix*».⁴⁴ Això correspon completament a l'etimologia de l'*Erfahrung* alemany però també de l'*experiri* llatí.⁴⁵ Hi retrobem també, en efecte, les definicions de l'experiència vistes més amunt, que li donen el *Dasein* com a «objecte» i l'únic apropament a les quals és,

³⁷ M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 320.

³⁸ J. GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, París: PUF, 1994, p. 80.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Être et temps* § 9 [42], Trad. Emmanuel Martineau, París: Authentica, 1985, p. 54. [Vegeu-ne les traduccions castellanes de José Gaos i Jorge Eduardo Rivera, respectivament: *El ser y el tiempo*, Mèxic: FCE, 1971; *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003. (N. del T.)]

⁴⁰ G. AGAMBEN, *La potencia del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza, 2005, pp. 295-296. Sobre la facticitat, cf. tot el text titulat «La passione della fatticità. Heidegger e l'amore», pp. 289-319. [Hi ha trad. castellana de Flavia Costa: G. AGAMBEN, *La potencia del pensamiento*, Barcelona: Anagrama, 2008. (N. del T.)]

⁴¹ BERNAT DE CLARAVALL, *De gradibus humilitatis et superbiae*, IV, 15, *Sancti Bernardi Opera*, vol. III, ed. Jean Leclercq i Henri-Marie Rochais, Roma: Editiones Cistercienses, 1963, p. 28. [Traduït al castellà a: *Obras completas de San Bernardo I*, Madrid: BAC, 1993. (N. del T.)]

⁴² M. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition...*, *Ibid.*, p. 200.

⁴³ M. HEIDEGGER, *Ontologie. Herméneutique de la factivité* (GA 63), Trad. Alain Boutot, París: Gallimard, 2012, p. 34. [Hi ha trad. castellana de J. Aspiunza: M. HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999 (N. del T.)]

⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁵ C. ROMANO, *L'événement et le monde*, París: PUF, 1998, pp. 195-196. [Hi ha trad. castellana de Fernando Rampérez: C. ROMANO, *El acontecimiento y el mundo*, Salamanca: Sígueme, 2012. (N. del T.)]

per tant, aquesta hermenèutica. Aquests dos aspectes de l'experiència ens diuen, de fet, com el *Dasein* no és present a si mateix, és a dir, que la seva veritat no serà mai de l'ordre de la veritat d'un ésser-a-la-mà, d'un simplement-present, i per tant de la veritat d'una metafísica de la presència. És per aquesta raó que l'experiència refusa definitivament d'integrar-se en l'ordre del coneixement. En l'anàlisi de l'experiència religiosa, hom en parla de vegades en formes com l'èxtasi, per exemple, com d'una anticipació de la parusia. Contra aquest tipus de discurs, cal recordar que no hi ha mai parusia, mai coincidència ni amb l'origen ni amb la fi, si n'hi hagués, sinó sempre i únicament separació, encaminament. A què estariem presents si hom ja no ho està a si mateix? Allò que diu algú com Bernat de Claravall sobre la «regió de la dissemblança» en la qual nosaltres ens trobem no és res més que la traducció d'aquesta experiència fonamental: «L'ànima és dissemblant a Déu i dissemblant també a si mateixa».⁴⁶ Quan un autor com Georges Bataille parla de l'experiència interior, cerca, en l'estil que li és propi, el mateix qüestionament total d'aquell qui fa l'experiència: «L'experiència es el qüestionament (la posada a prova), en la febre i l'angoixa, d'allò que un home sap del fet d'ésser».⁴⁷

4. L'experiència religiosa com a hermenèutica de l'esdeveniment

Si l'experiència de la qual es tracta quan parlem d'experiència religiosa és efectivament allò que també podem anomenar, amb Heidegger, l'experiència fonamental o filosòfica, aquesta experiència en respectarà les formes, començant per l'estatut d'aquell que a falta d'un altre terme anomenarem el «subjecte» de l'experiència i que, per una raó que es comprendrà molt ràpidament, prefereixo no anomenar *Dasein*.

Cada vegada, el nostre propi *Dasein* no inclou, en les determinacions de «propi», d'«apropiació», d'«apropiat», res que tingui d'entrada el sentit de la idea de «Jo», persona, pol egoic, centre d'actes. Fins i tot el concepte de «si mateix», quan l'usem, no té un origen «egoic».⁴⁸

Aquest punt és evidentment essencial per comprendre sota quina condició algú pot tenir una experiència religiosa, car la condició fonamental és no posar-se com a *ego*, i tot el discurs de la tradició espiritual cristiana entorn del «propi» i de la propietat reposa sobre això. Aquest és de fet un posicionament contra el fonament de la filosofia des de Descartes. I Heidegger ho diu explícitament algunes línies més amunt en el mateix curs: «En la idea filosòfica moderna de la persona, la relació amb Déu constitutiva de l'ésser de l'home és neutralitzada en consciència de normes i de valors com a tal. "El pol egoic" és un acte fundador d'aquest tipus, un centre d'actes (ἀρχή)».⁴⁹ El «subjecte» religiós és anàrquic, com el *Dasein*; no és ἀρχή, és per això que és factici. Un contemporani de Descartes, Jean-Joseph Surin, havia vist perfectament el problema i havia denunciat aquesta egoïtat:

Aquest retorn vers si mateix ha estat anomenat per un doctor recent amb una paraula en veritat estranya, però molt significativa, l'egoïtat central. Volent dir que tal com l'home diu naturalment jo, jo per la seva corrupció, quan el seu fons és reparat sobrenaturalment, diu en el seu centre Déu, Déu per la transformació feta de si mateix en Déu; i aleshores alliberat de si mateix, és perfectament lliure.⁵⁰

A partir d'aquí, podríem retornar als diversos elements de l'anàlisi del *Dasein* a *Ésser i temps*, l'ésser-en-el-món, l'ésser-cada-cop-meu, l'ésser-per-a-la-mort, la temporalitat, l'absència d'estatge, l'ésser-amb, etc. per a veure com es declinen en aquesta versió religiosa de l'experiència fonamental.

Dit això, el problema amb el qual aquestes pàgines no cessen de lluitar es manté encara sencer, a saber, si podem considerar que l'anomenada experiència religiosa es només una forma de l'experiència fonamental, aquesta experiència no suposa evidentment cap pertinença religiosa, per bé que, amb Vattimo, puguem considerar que està d'acord amb el cristianisme; aleshores, per què o sota quina condició hem d'anomenar precisament religiosa aquesta forma específica d'experiència? En particular, podem dir que és també necessàriament una experiència ontològica, i que en aquest cas, per tant, el seu «subjecte» és sempre un *Dasein*?

En realitat, encara no hem arribat prou lluny en la destrucció de l'experiència. Surin ens posa en el camí quan escriu en el passatge citat: «l'home diu naturalment jo», després «diu en el seu centre Déu». Es tracta d'un dir, d'una denominació del centre o de l'origen. Es tracta d'una pura hermenèutica a partir de categories que tenim a la nostra disposició en la nostra existència factual. Dir Déu és sens dubte més fàcil per a molts que dir l'ésser i, a Occident, dir l'un o l'altre és més fàcil que recórrer, per exemple, al dir d'un pensament oriental. Això significa que en dir que l'experiència religiosa és només una forma de l'experiència fonamental, no cal entendre que és només una forma de l'experiència ontològica –com podria donar-ho e entendre la relectura que hem fet de Heidegger–, car aquesta experiència en si mateixa no és altra cosa que una forma, una interpretació de l'experiència fonamental. Si l'experiència religiosa segueix a l'anàlisi del *Dasein*, és simplement perquè el seu «subjecte» és un ens i segueix essent més precisament, fins i tot creient, un ens per al qual està sempre en joc el seu ésser. Però el fet que la seva existència no estigui tota situada a la llum de l'ésser, sinó que en tant que creient la situï també en la de Déu, condueix a una reinterpretació dels existencials. L'experiència religiosa és aleshores una interpretació en segon grau de l'experiència fonamental.

Aleshores, hi ha un manera de designar allò que succeeix en aquesta experiència que subsumeixi totes les altres possibles denominacions, i, per tant, tant l'ésser com Déu? Precisament l'hauríem pogut pressentir ja darrere de Heidegger, però és sobretot Vattimo qui ens l'ha suggerit en el seu apropament no metafísic al cristianisme i en la seva insistència en la història, etc.: es tracta per descomptat de l'esdeveniment, que en Heidegger i en Vattimo és evidentment esdeveniment de l'ésser, però que pot ser considerat en si mateix més ençà de la seva denominació com a ésser. En efecte, tota la qüestió es troba aquí, és a dir, en la separació entre l'esdeveniment i el nom que rep. Per a precisar això, seguirem John D. Caputo, que defineix així l'esdeveniment:

⁴⁶ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique* 82, 5, Trad. Raffaele Fassetta, Sources chrétiennes, n. 511, París: Cerf, 2017, p. 333. [Hi ha trad. castellana a: *Obras completas de San Bernardo V*, Madrid: BAC, 1987. (N. del T.)]

⁴⁷ G. BATAILLE, *L'expérience intérieure* (1943), *Œuvres complètes*, t. V, París: Gallimard, 1973, p. 16. [Hi ha trad. castellana de Fernando Savater: G. BATAILLE, *La experiencia interior*, Barcelona: Taurus, 1989. (N. del T.)]

⁴⁸ M. HEIDEGGER, *Ontologie, Ibid.*, p. 52.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁰ J.J. SURIN, *Catéchisme spirituel*, t. II, París: Bloud et Barral, 1882, p. 235. Cf. també la comparació entre Descartes i Joan de la Creu feta per Jean-Yves LACOSTE, «De la certitude au dénuement. Descartes et Jean de la Croix», *Nouvelle Revue Théologique*, t. 113, n° 4 (1991), 516-534.

Un esdeveniment no és exactament allò que succeeix, [...] sinó alguna cosa que ve en allò que succeeix, alguna cosa que pot ser expressada o realitzada o prendre forma en allò que succeeix; no és una cosa present, sinó alguna cosa que cerca fer-se sentir en allò que és present.⁵¹

No coneixem l'esdeveniment com a tal, però l'experimentem i l'anomenem d'una manera o altra, i sobre cadascuna d'aquestes denominacions hom construeix un discurs, un sistema, un coneixement –una ontologia o una teologia, per exemple–, però que no són altra cosa que una interpretació de l'esdeveniment i una interpretació tan més falsa en la mesura en què oblida la seva pròpia naturalesa interpretativa per erigir-se en veritat i en absolut. Dit d'una altra manera, oblida allò que és un nom per identificar-lo amb allò que anomena. En certa mesura la teologia, la cristiana però també la musulmana, ha intentat salvar allò de què parla tot multiplicant els noms de Déu, cadascun dels quals obre perspectives noves i impedeix cloure massa ràpidament el discurs sobre si mateix. La teologia comet, no obstant això, l'error de dir que es tracta dels noms de Déu, i per tant es tanca massa aviat, no a l'esdeveniment com a tal, del qual Déu n'és efectivament un nom possible, sinó al seu abisme, que escapa a tota denominació. El nom no és fals, és insuficient.

Podríem potser veure una aplicació d'aquesta separació entre nom i esdeveniment en el primer paràgraf del famós sermó 3 de Bernat de Claravall sobre el *Càntic dels Càntics*, en el qual Bernat rellegeix el verset d'Ap. 2, 17 sobre «el nom nou que ningú no coneix, excepte aquell qui el rep». Aquell qui el rep és precisament aquell qui es deixa travessar per l'experiència o l'esdeveniment, qui experimenta, per tant, la seva facticitat, el fet de ser en camí cap a si mateix i d'haver de practicar una hermenèutica de si a partir d'aquesta experiència. El resultat és que hom hi perd el propi nom, o més aviat que el seu nom no era el seu nom propi, el qual no apareix fins al final, donat per l'esdeveniment mateix però essent un nom que no serveix per a cap denominació ja que no és conegut per ningú. El propi no es diu, mentre que el nom que es diu està sempre mancat, o bé es diu per defecte, està en situació de defalliment amb relació a allò que diu.

Caputo escriu:

Distingint entre el nom i l'esdeveniment, entre el nom de Déu i l'esdeveniment que apareix en ell, m'he obert a la possibilitat que aquest esdeveniment, o flux d'esdeveniments, pugui separar-se d'aquest nom i que puguem tot seguit tornar-nos a trobar al desert, en un lloc khòral que conté anonimat (namelessness) i desig de noms nous. Si alliberem l'esdeveniment que és allotjat pel nom de Déu, podrem acabar havent d'alliberar aquest nom mateix, en el sentit de deixar-lo marxar, de no retenir-lo.⁵²

El «*khòral place*» és per descomptat una referència a la *khòra* de Derrida, amb què comença precisament el text que porta aquest títol, parlant del nom: «*Khòra* ens arriba, com el nom. I quan un nom ve, diu de seguida més que el nom, l'altre del nom i l'altre a seques, del qual n'anuncia precisament la irrupció».⁵³ Per molt que puguem deconstruir tots els discursos, que estan fonamentats en noms, i els noms mateixos, que en realitat desapareixen com a tals sota els discursos -i perden llavors llur caràcter indicible en la distinció *onoma/*

logos que hem evocat al principi amb Agamben-, l'esdeveniment és «l'indeconstructible».⁵⁴

Hi ha una manera de parlar de l'experiència religiosa que oblida la diferència entre el nom i l'esdeveniment, entre el nom i la «cosa», i que pretén dir l'esdeveniment i tocar la «cosa» mateixa. Amb ella, hom s'instal·la en la parusia, en el pur present, que per definició és l'oposat a l'esdeveniment, el qual no és mai present sinó solament present [présent], està advenint [advenant] (ni tan sols advingut). Com si poguéssim ser contemporanis de l'esdeveniment, nosaltres que ja no ho som ni tan sols de nosaltres mateixos sinó que advenim amb, en i per l'esdeveniment per avançar vers el nom que, malgrat que ens sigui el més propi, no ens anomenarà mai. La inadequació del nom constreny una teologia que vol tenir en compte l'experiència a renunciar a allò teo-lògic en favor d'allò teològic. La nostra anada simultàniament vers nosaltres mateixos i vers l'esdeveniment no pot pas dir-se com a coneixement sinó solament com a pràctica, com a pragmàtica que allibera incessantment més en nosaltres l'esdeveniment que està alhora més ençà i més enllà de tot nom. «Caritat» és aleshores la paraula mestra del cristianisme sense religió de Vattimo.

Però sobretot no cal deduir d'aquí que no haguem de dir res. L'apofàtica no és pas més fidel a l'esdeveniment i a l'experiència que la dogmàtica més segura de si mateixa. No podem no parlar, però cal fer-ho romanent en aquesta separació entre l'esdeveniment i el nom, que remet a la separació entre el nom i el discurs, perquè «el nom entra, certament, en les proposicions, però allò que aquestes proposicions *diuen* no és allò que el nom ha *anomenat* [appelé]»⁵⁵, perquè el nom mateix no és pas allò que anomena. Com diu Agamben a *Stanze*, «l'humà és precisament aquesta fractura de la presència, que obre un món i sobre la qual se sosté el llenguatge».⁵⁶ L'experiència com a prova de la facticitat és el lloc mateix de l'home que posa en qüestió la presència. El llenguatge que aquesta experiència fa possible és, d'entrada, sens dubte, aquell que intenta dir l'esdeveniment per a si mateix i que en la denominació de l'esdeveniment com a Déu s'anomena pregària, que es manté, doncs, sobre la fractura però que cerca dir-la i que, per tant, parla alhora de presència i d'absència.

Parlar de l'experiència –i particularment de l'experiència religiosa, que és potser una forma exemplar de l'experiència, ja que sap que l'esdeveniment que aquesta experiència anomena Déu és «més gran que tot allò que puguem pensar» i anomenar-, és a dir, parlar sobre l'experiència i a partir de l'experiència, és aleshores la nostra comesa més elevada.

⁵¹ J. D. CAPUTO, «On the Weakness of God and the Theology of the Event», a J. D. CAPUTO i G. VATTIMO, *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins, Nova York: Columbia University Press, 2007, p. 47. [Hi ha trad. castellana d'Antonio José Antón: J. D. CAPUTO i G. VATTIMO, *Después de la muerte de Dios*, Madrid: Paidós, 2010. (N. del T.)]

⁵² *Ibid.*, pp. 69-70.

⁵³ J. DERRIDA, *Khòra*, París: Galilée, 1993, p. 15. [Hi ha trad. castellana de Horacio Pons: J. DERRIDA, *Khòra*, Buenos Aires: Amorrortu, 2011. (N. del T.)]

⁵⁴ Cf. J.D. CAPUTO *La faiblesse de Dieu. Une théologie de l'événement*, Trad. John E. Jackson, Ginebra: Labor et Fides, 2016, p. 30. [Hi ha trad. castellana de Raúl Zagarra: J. D. CAPUTO, *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. (N. del T.)]

⁵⁵ G. AGAMBEN, *Idea della prosa*, *Ibid.*, p. 91.

⁵⁶ G. AGAMBEN, *Stanze*, Trad. Yves Hersant, París: Payot & Rivages, 1998, p. 262. [Hi ha trad. castellana de Tomás Segovia: G. AGAMBEN, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, València: Pre-Textos, 2006. (N. del T.)]

LA DESCRIPCIÓN COMPENSIVA DEL HECHO RELIGIOSO DE JUAN MARTÍN VELASCO

Pedro Rodríguez Panizo
Universidad Pontificia Comillas
panizo@comillas.edu

RESUMEN: El presente ensayo expone la descripción comprensiva del hecho religioso que se desprende de la obra de Juan Martín Velasco, destacando los elementos de su estructura: el Misterio, la relación religiosa y el proceso de constitución de los símbolos religiosos (misteriofanías), así como el camino que se anuncia para una futura filosofía de la religión.

PALABRAS CLAVE: Juan Martín Velasco. Misterio. Relación religiosa. Misteriofanía. Fenomenología de la religión.

ABSTRACT: This essay presents a comprehensive description of the religious fact emerging from the work of Juan Martín Velasco. To this end, it particularly highlights the following structural elements of the work: Mystery, religious relationship and the process through which religious symbols are constituted (mysteriophanies) as well as the future path of philosophy of religion.

KEYWORDS: Juan Martín Velasco. Mystery. Religious relationship. Mysteriophany. Phenomenology of Religion.

El cinco de abril de 2020 fallecía en Madrid Juan Martín Velasco (1934-2020), verdadero referente del estudio del hecho religioso en lengua española, como ha recordado Xavier Melloni en un número anterior de esta revista¹. Muere con él un tipo de fenomenología de la religión que no parece tener continuación entre nosotros. El proyecto de sus obras completas, que pretende iniciar una conocida y prestigiosa editorial, permitirá ver, si sale adelante, el alcance de una obra realizada durante años casi en solitario. Durante mucho tiempo, Martín Velasco trabajó en una síntesis de fenomenología de la religión como primera parte de una futura filosofía de la religión. Diversos servicios eclesiales fueron postergando ese proyecto inicial, cuyas bases se encuentran en uno de sus libros más logrados: *El encuentro con Dios*, de 1976². Las páginas que siguen

intentan presentar la descripción comprensiva del hecho religioso que se decanta de aquella síntesis, en la esperanza de que sean una ayuda para la filosofía de la religión y la teología.

1. Los saberes que se ocupan de la religión

En el ámbito académico se ocupan de la religión al menos tres disciplinas: la teología, la filosofía de la religión y las ciencias de las religiones. En muchas universidades, especialmente anglosajonas, han quedado subsumidas dentro de una gran facultad de *Religious Studies*. Como ha señalado Max Seckler³, las dos últimas parecen poner contra las cuerdas a la teología debido a las condiciones actuales de cientificidad, pues sufriría condicionamientos internos y externos, dado que se trata de un quehacer eclesial (la ciencia de la fe), y, por tanto, serían mucho más libres y científicas sus otras compañeras de viaje. Lo curioso de la situación actual es que estaría pasando con la filosofía de la religión, lo que Kant proponía como un acto de emancipación de la vieja teología eclesial orientada por la Biblia, con la nueva teología filosófica –muy pronto llamada filosofía de la religión–: la liberación de su tutela de las ciencias empíricas de las religiones. Si a Kant le parecía que la nueva *domina* era entonces la filosofía de la religión, de la que la teología pasaba a ser la *ancilla*; en la actualidad, una nueva señora incluiría en sus dominios a la misma filosofía⁴. Seckler no cree que se esté aquí ante una nueva versión del esquema comteano de los tres estadios: teología, filosofía, ciencia de las religiones, por más que resulte atrayente en su simplicidad, puesto que no coincide con el desarrollo histórico real. Como ha visto con lucidez, antes de Kant se han dado estas sustituciones dos veces, una de ellas, precisamente, en sentido inverso.

En efecto, los primeros teólogos griegos eran los poetas (Homero, Hesíodo), y su particular teología narrativa que cuenta las historias de los dioses⁵. La crítica de Jenófanes a este especial logos de los mitos lleva a Aristóteles a proponer otra forma de teología, no ya narrativa, sino racional, discursiva, mediante argumentos lógicos; rigurosa en su búsqueda del fundamento último de todo cuanto existe; en definitiva, el tratamiento filosófico de Dios que culmina la metafísica en su búsqueda de las causas últimas del ente en cuanto ente. A este proyecto lo llama Aristóteles filosofía primera o teológica (*próte philosophía* o *theologiké*)⁶. En la Edad Media, con Tomás de Aquino –según Seckler–, se encuentra una encrucijada parecida, ahora en el contexto de la universidad naciente, pero a la inversa. La teología que existe es la filosófica que ha llegado hasta aquí desde los griegos, y se pregunta, con todo rigor, si se necesita otra que coincida con lo que la tradición cristiana llama *sacra doctrina*, pues no se trata de aniquilar el pensamiento pagano, al estar en el régimen de la nueva religión, sino de ver las razones profundas de la necesidad de una teología *ex revelatione*, no solo *ex ratione*. La solución de Tomás es de gran finura intelectual: las dos son necesarias, pueden trabajar juntas, pero la que se desarrolla bajo la luz de la fe es imprescindible, además, porque «la

¹ Cf. MELLONI I RIBAS, X., «Juan Martín Velasco, profesor, diagnosticador i mestre», *Horitzó* 2 (2020) 104-114.

² Cf. MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid: Cristiandad 1976. Diecinueve años después apareció una segunda edición sin el subtítulo, en Madrid: Caparrós ²1995, con un interesante prólogo en las páginas 7-21, donde se confronta con algunas dificultades que el pensamiento de Levinas supone para hablar de la religión en términos de encuentro interpersonal.

³ Cf. para lo que sigue SECKLER, M., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft un Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg: Herder 1980, pp. 26-41; notas en p. 201.

⁴ Cf. KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza ³2016, pp. 29-40. Sobre esta obra, cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*, Barcelona: Herder 2019.

⁵ Cf. OTTO, W. F., *Los dioses de Grecia*, Madrid: Siruela 2003.

⁶ Cf. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios*, Madrid: Caparrós ²1995, pp. 95-101, y el clásico WEISCHDEL, W., *Der Gott der Philosophen. Bd. I: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, Darmstadt: DBG 1975.

determinación última de la persona (*die letzte Bestimmung*)»⁷ es una llamada supracreatural que desborda las estructuras de la razón finita y la libertad, a las que supera en poder y significación, como testimonio en concreto la Escritura.

Antes de hablarse de Ciencias de las religiones, se clasificaban los saberes sobre el hecho religioso en Ciencia de las religiones (*Religionswissenschaft*), que incluía las ciencias de la religión más un saber general y sintético llamado fenomenología de la religión, religión comparada o ciencia general de las religiones (*Allgemeine Religionswissenschaft*). De este modo, se diferenciaba a todo este conjunto de saberes no normativos; es decir, que no se pronuncian sobre el valor de verdad de lo que estudian –tan solo pretenden explicarlo, las primeras, y comprenderlo, la segunda–, de las disciplinas que rompen la *epojé* y emiten juicios normativos de valor, como la filosofía de la religión y la teología. En los últimos años ha sido la fenomenología de la religión el objeto de todas las críticas en todos los frentes, hasta el punto de que algunos han propuesto su abandono definitivo. En la séptima edición, corregida y aumentada, de su *Introducción a la fenomenología de la religión* (2006), Martín Velasco es muy consciente de este hecho, como deja ver en el importante nuevo capítulo cuarto de una obra que ha llegado finalmente a las 628 páginas⁸.

Desde las ciencias empíricas de las religiones se ha criticado a la fenomenología de la religión de tarea ahistórica, tendente a generalizar y que, en algunos clásicos como Eliade, ha llegado a la elaboración de arquetipos artificiales y categorías englobantes de fenómenos muy diversos entre sí; de haber ido ampliando con el paso del tiempo el concepto de religión para abarcar la multiplicidad de fenómenos religiosos, pero que en el fondo es un constructo de los intelectuales que lo investigan; como ha podido decir un conocido estudioso: «No hay datos para la religión. La religión es solo la creación del estudio académico»⁹; olvidando así que, muchos de sus mejores cultivadores –como es el caso de Martín Velasco–, toman el término religión como un análogo homeomórfico, en una especie de traducción dinámica del concepto. No menos críticos han sido los fenomenólogos filosóficos más directamente vinculados a Husserl. Para muchos de ellos, el uso que hacen del método fenomenológico los cultivadores de la llamada fenomenología de la religión, es una especie de pasado por agua casi irreconocible: reducir la *epojé* solo a poner entre paréntesis el valor de verdad de los fenómenos estudiados; ejercer el ir a las cosas mismas como atención a los datos de la Historia de las religiones, con lo que ello supone de comparaciones arriesgadas, no siempre exentas de comparativismo o superficialidad –crítica que comparten también los historiadores más empíricos–, o el uso ingenuo del método de la variación libre, son algunos de los aspectos más criticados a los clásicos de la religión comparada¹⁰.

No faltan filósofos que piensan que la filosofía de la religión ya no puede apoyarse en la fenomenología de las religiones, tal como ha sido cultivada en la religión comparada, si quiere ser filosofía primera, que es lo que está llamada a ser, sino en la antropología metafísica, basada, a su vez, en una filosofía de la existencia que centra su atención en los acontecimientos que advienen a ella y que abren las diversas edades de la vida a lo absoluto. Así concebida,

la filosofía dirige una «atención distinta»¹¹ a los problemas, enigmas y misterios que irrumpen en el frágil presente de los seres humanos. Retomando lo mejor del pensamiento de Blondel, Marcel, Rosenzweig, Levinas, entre otros muchos, la tarea consiste en diferenciarlos con máxima atención, describir su experiencia originaria, analizando los distintos tipos de misterios que «disponen de nosotros, nos derriban de nuestra vida, son el desastre que obliga a recomponerla. No es posible esperarlos, no es posible acogerlos, no es posible olvidarlos»¹². Una tarea creativa y original que cultiva de modo innovador entre nosotros Miguel García-Baró, quien –por otra parte– ha aprendido mucho en la obra de Martín Velasco.

De igual modo, la teología no se ha sentido cómoda del todo con la fenomenología de la religión, a pesar de que las primeras cátedras y sus primeros cultivadores estuviesen en facultades teológicas (piénsese, por ejemplo, en Rudolf Otto). No solo porque en algún momento se pretendiera sustituir su facultad por la de ciencia de las religiones, como ocurrió en Alemania con la Escuela de Historia de las religiones, y que sería injusto adjudicar a Ernst Troeltsch, quien reservaba para ella una tarea insustituible, y que concretó en una dogmática muy cercana a la *Doctrina de la fe* de Schleiermacher¹³, sino porque ha recelado de que el cometido de la religión comparada pusiera en cuestión la definitividad de la revelación cristiana, deslizándose hacia alguna forma de relativismo, y, sobre todo, por dirigir el foco desde la realidad de Dios, único tema de la teología, hacia la antropología: los hombres hablando de Dios en la fe, la experiencia humana de lo divino. Wolfhart Pannenberg, en cuya *Teología sistemática* tienen cabida los temas propios de la ciencia de las religiones, critica, precisamente de reducción antropológica, hasta la sublime definición de religión de Friedrich Heiler: adoración del Misterio y entrega confiada de la vida en sus manos, pues ambas son acciones del hombre, y, por ello mismo, campo de la antropología de la religión más que de la teología¹⁴. Además, si para el fenomenólogo de la religión todo dato religioso es «expresión y signo»¹⁵; es decir, por un lado, expresa la vida religiosa, y, por otro, simboliza a la Realidad de la religión (Dios en nuestra tradición), la teología no se siente del todo a gusto cuando le dicen, desde otra disciplina, cuál es su lugar: una expresión de la realidad religiosa, dado que tiene la pretensión de decir algo verdadero de la realidad de Dios que todo lo determina.

2. La estructura del hecho religioso según Martín Velasco

Muy consciente de todas estas dificultades, Juan Martín Velasco estuvo convencido durante su dilatada carrera académica, del valor de su descripción comprensiva del hecho religioso¹⁶. Si se leen y se piensan con detenimiento sus textos, se puede comprobar cómo es posible salvar muchas de las dificultades evocadas más arriba. Frente a ciertos juicios teológicos, quizá apresurados, el elemento central de la estructura del fenómeno religioso es la realidad totalmente trascendente del Misterio, una categoría que intenta incluir lo que en todas las religiones funciona como en la tradición judeocristiana la figura de Dios; es decir, la configuración que en una religión es el análogo homeomórfico de dicha figura. Lo que pide una especial atención a lo que se muestra

⁷ SECKLER, M., *Im Spannungsfeld*, p. 30.

⁸ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta 2006, pp. 349-511.

⁹ SMITH, J. Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: CUP 1982, p. xi.

¹⁰ Cf. TOBER, L. M., *Religion and Religions: A Study in the Foundations of the Phenomenology of Religion*, Michigan: Ann Arbor 1993, pp. 137-179.

¹¹ CABRERA, A., *Corteza de abedul*, Barcelona: Tusquets 2016, p. 106.

¹² GARCÍA-BARÓ, M., «Algunos prolegómenos a una filosofía de la religión a la altura del presente», *Horitzó* 1 (2019) 10-19; aquí, p. 14.

¹³ Cf. TROELTSCH, E., *Glaubenslehre*, Aalen: Scientia Verlag 21981. Esta obra fue editada póstumamente en 1925 por Gertrud von Lefort.

¹⁴ Cf. PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas 1992, vol. I, pp. 152-153 (original, pp. 158-159).

¹⁵ SCHMID, G., *Principles of Integral Science of Religion*, The Hague: Mouton 1979, p. 93.

¹⁶ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 350.

para evitar comparar realidades que no lo permiten. Por ejemplo, si un estudioso va demasiado rápido en su comparación del cristianismo con el islam y afirma que el *Corán* es el análogo de la Biblia, cuando lo es Jesucristo como Palabra de Dios, puesto que, en la religión del Profeta, la Palabra, más que encarnada, está «enlibrada», si se permite este abrupto neologismo. Cometería, pues, un error de bulto si clasifica al cristianismo entre las religiones del libro, y no percibe la diferencia fenomenológica que lo adscribe a la religión de una persona viva y verdadera, viendo en la Escritura la Palabra de Dios en palabras de los hombres.

El Misterio es, para Martín Velasco, la realidad más santa de la religión, la que todo lo determina en el universo religioso. Los elementos que lo forman y el orden en que están inscritos, carecerían de significación sin la realidad Muy Otra (*aliud valde*) del Misterio, la más absoluta trascendencia en la más honda inmanencia al hombre y a su mundo. Es precisamente la Realidad más santa de la religión la que constituye con su instalación un ámbito peculiar y originario de realidad que es lo santo, y, al hacerlo, lo dota de coherencia, de logos interno, estructurándolo y haciéndolo inteligible con una razón de carácter simbólico estrictamente religiosa, capaz de transfigurar todos los elementos que lo integran en misteriofanías; es decir, en palabra y símbolo. El Misterio Santo es el verdadero sol del universo religioso, alrededor del cual gira todo: personas, lugares, tiempos, objetos... Su santidad augusta, su superioridad en todos los órdenes (ontológico y axiológico), no impide que irrumpa en la vida de los hombres religiosos como transcendencia, intimidad y presencia¹⁷. El primer rasgo indica la imposibilidad de hacer del Misterio un objeto por parte del *Homo religiosus*. Si es trascendente lo es, principalmente, porque en contacto con Él, el sujeto se eleva, en una verticalidad proporcionada por una travesía y una ascensión que lo hace «accesible» si el hombre consiente en ir más allá de sí mismo en todos los órdenes, en un acto de total transcendimiento (a lo que parece remitir la etimología latina: *trans, scandere*).

El segundo distintivo –intimidad– no solo se refiere a su condición de *superior summo meo* –radical transcendencia–, sino también a que es *interior intimo meo*, la más íntima inmanencia en el corazón del hombre que quepa imaginar¹⁸. Lo que en modo alguno compromete su máxima alteridad, antes bien, la acendra en la conciencia creyente del sujeto religioso. Pero es el tercer rasgo señalado –presencia– la verdadera palabra-símbolo, y, para Martín Velasco, el fundamental de los tres. Presencia, hay que añadir enseguida, que tampoco es la de un objeto en una relación yo-ello, como gustaba de decir Martin Buber. Con este término se refiere Martín Velasco al acontecimiento de la autodonación del Misterio, de su hacerse presente como llamada al sujeto a existir afectado, conmovido en lo más profundo de su ser, y así, girado, convertido y orientado hacia el Misterio, cuya reciprocidad afectante hay que comprender en grado superlativo como *Praesentissimus*, por decirlo con el término de Buenaventura y otros místicos que asume Martín Velasco. Se trata de una presencia que precede absolutamente al hombre, un *prius*, un *supra* y un *ultra* originante que está haciendo ser incesantemente al sujeto, y del que este no puede disponer a su antojo, pues, si lo hiciera así, estaría comprometiendo gravemente su condición trascendente, en una relación que más tiene que ver con la magia que con la religión depurada: «Presencia que le precede absolutamente, que le está constantemente originando, que con su acto permanente de presencia provoca, convoca a la existencia personal, a la presencia responsiva que cada ser humano llama su propia vida»¹⁹.

3. La relación religiosa

El segundo elemento de la estructura del hecho religioso está indisolublemente unido al del Misterio, pues tiene que ver con el eco que su presencia tiene en el hombre. Como afirmaba en la cuarta edición de su libro más conocido: «Nosotros mismos resumimos lo esencial de la actitud religiosa en el término “reconocimiento”»²⁰, lo que significa acogida y aceptación de una realidad que se impone, entrega personal y no mera aceptación sin consecuencias para la totalidad de la vida del creyente, «gratitud que tiende a expresarse en la invocación y la alabanza» y no puede sino «realizarse a través de todas las dimensiones de la persona»²¹. En este sentido, Martín Velasco prefiere hablar de actitud religiosa, antes que como suele hacerse de experiencia religiosa, pues se trata de algo que está por debajo de toda expresión y que, sin ello; es decir, sin el transcendimiento que comporta y la salvación como la otra cara de la misma moneda, sería muy fácil confundir los actos religiosos y el conjunto de sus mediaciones con la magia, la superstición u otras deformaciones de la relación religiosa depurada. Si el Misterio lo ha evocado nuestro autor como la transcendencia suma en la más íntima inmanencia, ambos aspectos se reflejan en la respuesta que el hombre da a la iniciativa previa de aquel apelando a su libertad: la actitud extática, de salida de sí en una aventura de travesía y elevación, y el aspecto salvífico: el hecho de que, en ese éxodo o tránsito, el sujeto no se pierda, sino que adquiera, por gracia, su plenitud última y definitiva.

Tan importante es este aspecto para Martín Velasco que casi ve aquí la esencia de la religión. De la calidad de esa respuesta, de ese transcendimiento, dependerá que pueda calificarse a un fenómeno de más o menos religioso. Lo que permite emitir ciertos juicios fenomenológicos sin traspasar el límite de la disciplina: algo puede ser pseudo religioso, para religioso, cuasi religioso, mágico-religioso, etc. La actitud mágica consiste según esto en impedir un verdadero transcendimiento, en no consentir en descentrarse, en rehuir la salida del propio amor, querer e interés, según la espléndida fórmula de Ignacio de Loyola, porque el sol del universo pseudo religioso es el yo divinizado del sujeto que hace girar a su alrededor a todas las realidades intramundanas y al mismo Misterio, que pretende controlar con sus técnicas y sortilegios, aunque sea bajo la forma sutil de reducirlo a un objeto del pensamiento. La actitud religiosa purificada invoca, llama, pide, agradece, alaba, pero no fuerza a venir ni a dar lo que se pide, casi siempre un bien intramundano que, una vez colmado, seguiría dejando oír la voz del querer que no puede nunca agotarse en esos bienes.

Y es que, en el encuentro personal con el Misterio, se despierta la desproporción incurable en que consiste el ser humano. Como describió de forma magistral Maurice Blondel, nunca coincide en el sujeto el ímpetu de transcendencia, la voluntad queriente, con los proyectos, decisiones y realizaciones concretas de nuestra libertad (voluntad querida). Aquí está la llama del santuario encendida en lo más íntimo del corazón humano, su misteriofanía, como «más acá de un abismo que en él se manifiesta como más allá insondable. Una huella que es como la marca en el más acá humano de un fuego que en sí mismo resulta cegador para el hombre. Fondo, pues, que tal vez deba ser descrito como “huella de una ausencia” que sólo a través de ella se hace presencia»²². La tarea del creyente será impedir que se apague esa pequeña luz

¹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 122-159.

¹⁸ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, III, 6, 11.

¹⁹ MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 145; también pp. 561-564.

²⁰ *Ibid.*, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Cristiandad 1987, p. 203.

²¹ *Ibid.*, p. 204.

²² *Ibid.*, *Dios en la historia de las religiones*, Madrid: Fundación Santa María 1985, pp. 19-20.

ante los envites constantes del dolor, el sufrimiento y la injusticia del mundo; conseguir que sus ojos, enraizados en ella, sean capaces de iluminar el conjunto de la realidad y, de este modo, releerla desde la referencia inigualable de la relación religiosa. Todavía más, ver en cada prójimo un frágil portador de esa candela. Una tarea esta, interminable para el creyente. Deshacer uno tras otro los ídolos que anidan en los pliegues del corazón humano, vivir en la intemperie del nómada sin más ayuda que la confianza irrestricta en Dios, dejándose plasmar, configurar por Él; exponiéndose a su acción salvadora y providente hasta ser toda disponibilidad *coram Deo* y para los demás. Como ha podido decir Giuseppe Lusignani en una reciente fenomenología del hecho religioso, casi podría definirse la religión, a condición de entenderlo bien, como «un actuar en vista de la transformación de la vida en obra de arte»²³. Lo que lleva al autor, en la última página de su libro, a repensar desde esta perspectiva el conjunto de la disciplina, a reescribir la historia de un hombre «por don, artista de sí mismo; por destino, plasmado por un encuentro, hecho para caminar en el polvo y mirar sin vergüenza al cielo»²⁴.

De ahí la importancia, para Martín Velasco, de la categoría salvación como el envés del haz del transcendimiento del sujeto. La estructura del fenómeno no se agota en el elemento negativo –en aquello de lo que ha de ser liberado el sujeto–; en la espléndida formulación de Miguel García-Baró: «el deshacerse de cuanto de horrendo puedan tener los misterios que nos acontecen y de cuanto angustioso puedan, por su parte, ofrecer al ser humano los enigmas del mundo y de la vida»²⁵; ni es la obra de un titán que trabaja con sus solas fuerzas para esculpir su imagen, sino que es un don del Misterio vivido como Bien por el hombre, retocando una fórmula de Gerardus van der Leeuw²⁶; una donación gratuita que desborda todo lo que el sujeto pueda desear e imaginar, que convierte en penúltimas todas las realidades intramundanas, permitiendo su recuperación, liberado de convertirlas en ídolos, pues, al tratarse de una realidad última y definitiva, «crea en él una aspiración nueva, ante la cual todas las anteriores son parciales, y le ofrece una posibilidad nueva de realización que responde no a las necesidades concretas del hombre, sino al hombre mismo como totalidad»²⁷, y que es de nuevo, en este nivel, un eco de la desproporción en que el sujeto consiste. De ahí que Martín Velasco haya podido decir que «la comprensión de esta relación es una de las grandes tareas de la fenomenología de la religión, y su realización, la gran cruz de la existencia religiosa»²⁸. Y es que, para el creyente auténtico, el Misterio santo vale por sí mismo, consuela por lo que es, no por lo que da; es un Evangelio, una bienaventuranza inesperada e inolvidable (Chretién), cuya realización desborda de los límites de la existencia finita hacia un más allá de la muerte como plenitud y consumación última y definitiva del hombre.

4. El proceso misteriológico

Las consideraciones anteriores llevan al tercer pernil del trípode que constituye la estructura del hecho religioso para Martín Velasco: su condición simbólica que, como se ha

dicho más arriba con las categorías de Georg Schmid, es expresión y signo, de modo que se comprende la significación de un dato religioso cuando se percibe ese doble apuntamiento hacia la Realidad de la religión, el Misterio o Dios en la tradición judeocristiana, por una parte, y, por otra, su condición expresiva de la realidad religiosa (el sistema de mediaciones articuladas de la positividad religiosa). El estudioso español ha superado en este punto los análisis de Mircea Eliade. En efecto, para el historiador rumano de las religiones, la plenitud del ser, de la potencia, del valor se encuentra en el gran tiempo de los orígenes inmemoriales de lo sagrado, propio del hombre arcaico, frente al cual, el judeocristianismo habría introducido el terror de la historia, al postular una visión lineal del tiempo y haber desacralizado las mediaciones cósmicas de lo divino, que Eliade denomina con el vocablo equívoco de hierofanías, olvidando con ello que lo sagrado no es el término de la actitud religiosa, como si fuera un *ordo ad sacrum*, sino el ámbito de realidad original en que se hallan inscritos todos los elementos del hecho religioso²⁹. Por ello Martín Velasco habla de misteriofanías, en lo que no es tan solo un matiz terminológico, sino una manera nueva de concebir el proceso misteriológico –la constitución de un símbolo del Misterio– y la relación religiosa, concebida más bien como *ordo ad Mysterium*.

A las tesis de Eliade se podría aplicar la crítica levinasiana, a veces exagerada, de la sustitución de lo sagrado por lo santo, pues desbordan del estudio del fenómeno religioso hacia una ideología sumamente discutible: una especie de romanticismo del hombre arcaico en perfecta sintonía con la naturaleza y con la potencia de lo sagrado, cuya secularización se debe nada menos que al judeocristianismo, del que serían secuelas tanto el historicismo moderno como el ateísmo. Eliade parece ver la esencia del hecho religioso en la religiosidad arcaica que puede estudiarse en las religiones históricas anteriores al monoteísmo ético, cuando la gran novedad de su aparición en la historia religiosa de la humanidad ha sido la radical afirmación de la transcendencia de Dios con respecto al mundo que hace de lo real, creación; es decir, se confiesa el hecho y la fe de que en el origen de todo cuanto existe hay una voluntad amorosa y libre, no un acto de necesidad. El hombre mismo es fruto de ese prodigio: una criatura amorosa y libre que tiene como misión dominar su dominio sobre las demás criaturas y cuidar la creación, en una relación con ella que no esté basada en la agresividad, el control, la explotación o el abuso. Se comprende mal la esencia religiosa del monoteísmo cuando se proyectan sobre él las deformaciones o excesos de algunas de sus configuraciones históricas, generalmente consecuencia de su manipulación política en la que, por desgracia, siempre lleva la peor parte la religión. La desdivinización de toda realidad intramundana, como señala el autor sacerdotal del *Génesis*, es una extraordinaria liberación para el hombre y su mundo, al desabsolutizar todas las realidades penúltimas, siempre tendentes a convertirse en númenes, y orientar el conjunto de la existencia dándole un sentido definitivo y último.

Un salto cualitativo interioriza los significantes de las mediaciones cósmicas y las incorpora a la historia del pueblo y a las acciones humanas. No ya la uva y la espiga de trigo, sino el vino y el pan, elaborados por la mano del hombre, transfigurados en el mundo de las relaciones entre las personas, de la convivialidad y la alianza con Dios y de los hombres entre sí. Lo que no significa que el israelita piadoso no se emocione ante la bóveda celeste en una noche estrellada, ni perciba su belleza sublime. Como afirma uno de los salmos más antiguos, el 19 (con paralelos en Egipto, Babilonia y Ugarit), «los cielos proclaman la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos» (Sal 19,2). En la creación refulge la *kābōd* de Yahvé;

²³ LUSIGNANI, G., *Coram Deo. Introduzione alla fenomenologia della religione*, Brescia: Queriniana 2019, p. 222.

²⁴ *Ibid.*, p. 223.

²⁵ GARCÍA-BARÓ, M., «Aproximación con terror reverencial a la esencia de la religión», *Sal Terrae* 105 (2017) 961-978; aquí, p. 965.

²⁶ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 167. VAN DER LEEUW, G., *Fenomenología de la religión*, México: FCE 1964, § 11, p. 93.

²⁷ *Ibid.*, p. 169.

²⁸ *Ibid.*, p. 170.

²⁹ Cf. RUDOLPH, K., *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden: Brill 1992, pp. 381-411.

es decir, la manifestación de su peso, su valor, su luminosidad, su belleza. Y esto lo percibe un creyente hablando a Dios en una de las muchas oraciones que recoge el Salterio. La naturaleza se ha hecho, pues, cultura, canto humano, alabanza ante la grandeza de la gloria de Dios que se refleja en ella. Lo que permite al acto religioso concentrarse en el único foco de la fe, hecha de total confianza en la fidelidad de Dios, en cuyas manos de fiar pone el creyente su vida entera: «Tú, Señor, eres el lote de mi heredad y mi copa, mi destino está en tus manos. Me ha tocado un lote hermoso, me encanta mi heredad» (Sal 16 [15],5-6). De esta relación de alianza no se puede separar al prójimo, en esa tríada del Primer Testamento que llega hasta Levinas: el pobre, la viuda, el extranjero.

Como ha visto con lucidez Martín Velasco, el monoteísmo ético aúna dos aspectos que no siempre ha sabido equilibrar la historia de las religiones: la afirmación sin reservas de la transcendencia de Dios, por un lado, y la posibilidad de su invocación por el otro, sin que esta comprometa en modo alguno la primera: «Lo decisivo no es, sin duda, el número singular de la representación de lo divino, sino la calidad de la actitud religiosa que ha llevado a ella. Esta actitud se distingue por conjuntar la afirmación más decidida de la transcendencia del Misterio con la más viva relación “personal” con ella»³⁰. El nombre de Dios en la teofanía de Éx 3,1-15 lo deja ver con gran claridad con ese intraducible *ehyeh asher ehyeh* que algunos especialistas han vertido como «estaré (con vosotros)», significando con ello una presencia permanente, salvadora y actuante en la historia del pueblo, pero de ningún modo manipulable por el hombre que no puede ponerla a su servicio, sino que está llamado a trascenderse en el reconocimiento, la adoración y la entrega de la fe. Todo ello lo ha estilizado Israel en una serie de figuras o tipos particulares de alcance universal, normativos para todo creyente: Abrahán, Moisés, los profetas, los sabios.

Pero ¿dónde se encuentra la innovación de Martín Velasco respecto de las tesis de Eliade sobre las hierofanías? Ya se ha señalado más arriba un primer nivel terminológico que revela una visión más precisa del proceso misterio-génico; es decir, de constitución de un símbolo que apunta más allá de sí hacia el Misterio. Para nuestro autor, las misteriofanías surgen «de la proyección por el hombre sobre las diferentes realidades naturales de la presencia originante de la realidad trascendente de la que no se puede hacer cargo y con la que no puede “coincidir” más que pasando por la mediación de lo objetivo, debido a la corporalidad y mundanidad de la condición humana»³¹. Aunque Martín Velasco no ha realizado una teoría completa de este aspecto capital de la estructura del hecho religioso, sin embargo, ha dejado suficientes pistas por las que se puede llegar a plantear el problema en mejores condiciones. Ya se ha dicho, al hablar de la actitud religiosa, que en el encuentro del hombre con el Misterio se despierta la desproporción constitutiva en que el sujeto consiste, y que han descrito en páginas admirables tanto Agustín como Pascal o Blondel³², lo que dota al sujeto de la resonancia suficiente para que repercutan en él toda clase de tonalidades espirituales. Como la relación religiosa «instaura una respectividad no objetivadora que reconoce la transcendencia en la medida en que vive la relación más íntima

con ella»³³, dicha proyección no debe entenderse en el sentido de la crítica moderna de la religión desde Feuerbach, ni como una especie de «encarnación» de lo significado por el símbolo religioso en los significantes elegidos para señalarlo, de modo que dotase a estos de un *plus* de significado que pueda percibir el creyente en la experiencia religiosa, lo que pondría en peligro el carácter trascendente, inobjetivo y originante del Misterio, así como la legítima autonomía de lo real.

Para Martín Velasco, sin embargo, la relación entre el significante y el significado de la misteriofanía; es decir, entre lo visible y lo invisible, es de carácter analógico, pero entendiendo la analogía como la capa más superficial de índole cognoscitiva de una experiencia mucho más profunda que nuestro autor llama anagogía, con un término que evoca el sentido místico de los cuatro en que consistía la exégesis medieval de la Escritura, y que hace del hombre un símbolo originario, al no coincidir jamás en él la voluntad queriente y la voluntad querida (Blondel); constituido, así, en una verdadera caja de resonancia, como la de una guitarra o un violonchelo, que, por ser referencia constitutiva al Tú absoluto del Misterio, se deja «percibir» reflejada simbólicamente, por ejemplo, en la relación interpersonal con un tú humano³⁴. En el encuentro misteriofánico cobra voz la desproporción constitutiva, eco y huella en el más acá del Misterio insondable, y, al hacerlo, se difracta por todas las dimensiones y niveles del sujeto, que puede «percibir» así todo lo real como un eco de la Belleza-Verdad-Bondad que ahí se anuncia. Lo ha dicho de modo extraordinario san Juan de la Cruz: «¡Oh cristalina fuente, / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados» (CB, 12). Lo que lleva dibujado en las entrañas el creyente es ni más ni menos que la desproporción, la lámpara del santuario a que se hacía referencia más arriba. Esa previa presencia originante del Misterio en él, lo conmociona hasta sus más hondos cimientos, lo eleva sobre sí, lo deja resonante, pero no lo destruye, de manera que lo percibe en su más honda intimidad como «el impulso infinito de lo finito por trascenderse a sí mismo»³⁵, convirtiendo su mirada para que también él, a su modo, deje las cosas y las personas vestidas de hermosura, siendo consciente de que las diversas realidades intramundanas «no saben decirme lo que quiero» (CB, 6), y que, al referir toda clase de gracias del Misterio, más llagan al sujeto religioso auténtico y lo dejan «muriendo / un no sé qué que queda balbuciendo» (CB, 7); es decir, padece más su condición de símbolo originario (*pati divina*), su ser-de-referencia al Misterio, y, por tanto, todo lo que deje ver en alguna dimensión de sí su condición señaladora hacia él (deíctica), se transignificará en misteriofanía, «una realidad cuya función es reenviar a otra realidad que no posee ella misma ningún aparecer para la intuición sensible»³⁶.

Según esta manera de concebir el proceso misterio-génico, se respeta, a la vez, el carácter trascendente del Misterio y la condición finita, corporal, histórica y contingente del hombre. Este no crea las misteriofanías para responder a la invitación previa de aquel con la travesía y la elevación de su actitud religiosa, sino que, al despertarse en el encuentro con ellas la desproporción en que consiste, en ese espacio y en ese tiempo «aparece» lo invisible de lo

³⁰ MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 342. Cf. Sant 2, 19: «¿Tú crees que hay un solo Dios? Haces bien; pero también los demonios creen y se estremecen».

³¹ Id., «Fenomenología de la religión», en FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta 1994, pp. 67-87; aquí, p. 82. Cf. Id., *El hombre y la religión*, Madrid: PPC 2000, pp. 200-206. Y, antes, en Id., «El simbolismo desde la ciencia de las religiones», en Dou, A. (ed.), *Lenguajes científico, mítico y religioso*, Bilbao: Mensajero 1980, pp. 161-198.

³² Véase un elenco de las fórmulas de la desproporción en la obra principal de este último en GARCÍA MOURELO, S., *Mística y acción. Dialéctica y destino de la voluntad en la obra del joven Blondel*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2020, pp. 335-342.

³³ MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, 11-12.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 10.

³⁵ TILlich, P., *Teología sistemática I*, Salamanca: Sígueme 1982, p. 248. Cf. *Systematic Theology I*, Chicago: UCP 1951, p. 191: «Being-itself manifests itself to finite being in the infinite drive of the finite beyond itself».

³⁶ LACOSTE, J.-Y., *L'intuition sacramentelle et autres essais*, Nanterre: Éditions Ad Solem 2015, p. 71. Las consecuencias de este aspecto del pensamiento de Martín Velasco para la educación y la pastoral, lo ha estudiado CORZO, J. L., «Memoria de Juan Martín Velasco: Su Fenomenología de la religión. Consecuencias pastorales», *Salmanticensis* 67 (2020) 493-516.

visible, el lado por el cual el significante deja ver que envía más allá de sí hacia el Misterio, gracias a un sujeto que padece el advenimiento de todo hacia Dios porque él mismo está herido de Infinito, es referencia constitutiva a él, presente en el centro del corazón de su espíritu por el impulso infinito de autotranscendencia que nada puede acallar. Ese remitir de todo insta al creyente a dar como un rodeo indirecto por los significantes intramundanos, para poder decirse a sí mismo cuál es el término de su tender constitutivo y poder vivir, de algún modo, la relación religiosa que es para él cuestión de preocupación última. Por aquí anda lo más profundo de la experiencia mística a la que Martín Velasco ha dedicado un estudio de 509 páginas, y que es la radicalización de la vida de fe en todos los órdenes, y, en consecuencia, la lucidez máxima en cada uno de ellos³⁷.

Pero las misteriofanías no son una defensa del hombre religioso frente a la realidad muy otra del Misterio, como si el sujeto se hiciese la ilusión de que así tiene asegurada la relación con él. Lo que se ha dicho más arriba sobre la esencia de la actitud religiosa impide pensarlo de ese modo. Si todas las dimensiones y niveles del sujeto están en tensión infinita, porque Infinito es el término de su tender, entonces declinará la religión cuando se acalle esa tensión, o se frene, ate o instale plácidamente en un nivel infantil de su desarrollo; cuando las mediaciones se pongan a su servicio y se absoluticen, haciendo de su mundo espiritual un abigarrado conjunto de sacralidades que, más que invitar al transcendimiento, lo impiden. Pero eso no sería ya la relación religiosa depurada, sino magia, superstición, idolatría. Si las misteriofanías las elige el hombre entre lo creíble disponible (Ricoeur), lo hace provocado por el Misterio, de modo que puede decirse como de aquella inscripción en la estatua de una diosa mesopotámica (Jesús García Recio), que es creada por Dios y hecha por el hombre; las dos cosas. Propio de la actitud religiosa auténtica, y de la mística, será el discernimiento que mantenga alerta para ver si la intención religiosa elige los significantes adecuados o, en esa elección, la traiciona o hace imposible.

5. Algunas prolongaciones de esta descripción comprensiva

El esfuerzo de Martín Velasco por hacer justicia a la esencia del fenómeno religioso se ha expresado también en una definición sustantiva de religión, plenamente consciente de su carácter de análogo homeomórfico, pero que intenta superar las definiciones meramente funcionales propias de las diferentes ciencias de la religión (sociología, psicología, etc.), sordas –las más de las veces– para lo específicamente religioso de la religión, lo que no impide reconocer que, un hecho tan complejo y plural como el religioso, posee también esas funciones. De este modo, en la recapitulación de su obra mayor sobre el tema, ha podido decir nuestro autor que la religión es:

«Un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común: estar inscritas en un mundo humano específico definido por la categoría de “lo sagrado”; constar de un sistema organizado de mediaciones: creencias, prácticas, símbolos, espacios, tiempos, sujetos, instituciones, etc., en las que se expresa la peculiar respuesta humana de reconocimiento, adoración, entrega, a la Presencia de la más absoluta transcendencia en el fondo de la realidad y en el corazón de los sujetos, y que otorga sentido a la vida del sujeto y a la historia, y así le salva»³⁸.

Martín Velasco ha contribuido con su fenomenología a evitar todo tipo de reduccionismos del fenómeno religioso que intente explicarlo recurriendo a algo no humano; o bien que pase de la afirmación de la influencia del contexto sobre la experiencia religiosa, «a la reducción de la experiencia a esa influencia»³⁹. Piensa que sería una pérdida, para quien quiera conocer el fenómeno humano, desatender por prejuicios o desdén este ámbito peculiar y específico de la condición humana, independientemente de las creencias del investigador. La posición de realidad del término de la actitud religiosa es propia del creyente y del teólogo. No le obliga al estudioso a dar ese paso para comprender lo que estudia, pero sí se espera de él que no reduzca el doble señalamiento de todo dato religioso, como se ha dicho más arriba con las categorías de Georg Schmid, a la Realidad de la religión, a la que simboliza, y a la realidad religiosa, a la que expresa. Comprender la significación del fenómeno religioso de que se trate, o de la religión en su conjunto, es poner en conexión ambos aspectos, lo que puede prolongarse más tarde en una filosofía rigurosa de la religión.

Martín Velasco ha esbozado el camino de una futura filosofía de la religión en la parte final de su obra *El encuentro con Dios*. Ha aplicado su método solo a la categoría del encuentro interpersonal para hablar del Absoluto. Imagínese lo que supondría haber logrado tratar de ese modo el esquema de trascendencia, la actitud de fe y sus múltiples expresiones en la oración, la mística, el sacrificio y la ética nacida de dicha experiencia. El procedimiento del fenomenólogo español recuerda a Blondel y a Duméry. Del primero de ellos, su intento de mostrar la insuficiencia de lo puramente dado, confrontándose con las actitudes que, llevadas al extremo, terminarían en una contradicción existencial, mostrando así su inconsistencia intelectual; para, en un segundo momento, justificar la necesidad de confrontarse con la revelación cristiana (en el caso de Martín Velasco con la religión en su conjunto), tomando en serio su pretensión de verdad. Después de la síntesis de fenomenología de la religión llevada a cabo en la primera parte de *El encuentro con Dios*, viene la confrontación crítica con todas las filosofías modernas de la religión que verían difícil la utilización del símbolo del encuentro, para, en un tercer momento, intentar una justificación filosófica del mismo. Del segundo, al que dedicó su tesis doctoral⁴⁰, se aleja en un punto capital: la categoría del encuentro no es un esquema meramente formal de pensamiento, sino un símbolo originario por el que «el sujeto religioso expresa primariamente su existir religioso, tomando así conciencia de él y creando las primeras manifestaciones que lo exponen a la conciencia crítica del filósofo»⁴¹.

Martín Velasco quiere descubrir «la verdad que el sujeto instaura al vivir la relación religiosa»⁴² en términos interpersonales. Se distancia, de este modo, de la metafísica religiosa de José Gómez Caffarena, que intenta ver si ciertas categorías –definidas previamente– pueden ser susceptibles de una atribución al Absoluto, para mostrar la coherencia de la categoría del encuentro con el conjunto de la condición humana, y, en un segundo momento, con la realidad en su conjunto, de modo que, finalmente, se pueda «mostrar la capacidad que esa forma de expresión primaria de la relación religiosa posee para ilustrar el conjunto de la experiencia

³⁷ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta 1999.

³⁸ *Ib.*, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 574.

³⁹ *Ib.*, *El fenómeno místico*, 41.

⁴⁰ Cf. *Ib.*, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de Henry Duméry*, Madrid: Instituto Superior de Pastoral 1970.

⁴¹ *Ib.*, *El encuentro con Dios*, p. 207.

⁴² *Ibid.*, p. 206.

humana»⁴³. Y es que el símbolo del encuentro es la manifestación más primaria de la existencia religiosa ejercida y vivida por el creyente. Al buscar su logos interno, se puede encontrar la raíz de la actitud que se manifiesta en ella, y lograr «traducir» o expresar la intención de que está dotada y de la que es «reflejo, sedimentación o vehículo»⁴⁴; de igual modo puede verse si las mediaciones escogidas traicionan la intención al equivocarse en su elección. Semejante método no deja de tener un parecido con el criterio que Ortega proponía en su ensayo *Estética en el tranvía*: confrontar la intención con las realizaciones concretas, lo que, según el filósofo madrileño, vale para crítica literaria, pictórica o arquitectónica. Se consigue de esta manera juzgar a una obra desde su propio interior, sin tener que emigrar a una teoría ajena a ella que, de alguna manera, la desvirtúa.

De igual modo, Martín Velasco sigue, desde el símbolo mismo en su dar que pensar, la donación de sentido que acaece en su elección y rendimiento por parte del sujeto religioso. De verdadera arqueología del sentido puede calificarse a este momento del método propuesto, al que sigue otro, comprensivo y crítico, que se confronta con la pretensión de verdad del símbolo originario del encuentro, con la instauración de verdad que sucede cuando el creyente vive la relación constituyente que hace surgir dicha expresión, y que de nuevo recuerda a Blondel. Como afirma nuestro autor, si acontece ese encuentro, dejará alguna huella en la existencia del sujeto que lo padece, en su relación con los demás hombres, con el mundo y en su visión de la realidad. De este modo, «el descubrimiento de lo que acontece como raíz del símbolo es la mejor forma de “criticar” el símbolo mismo, es decir, de valorarlo en su función significadora mostrando al mismo tiempo su “eficacia” significativa y los límites de esa “eficacia”»⁴⁵. De nuevo se percibe aquí la sensibilidad de Martín Velasco para evitar todo tipo de reduccionismo del hecho religioso, y, al mismo tiempo, permitir la crítica filosófica. Ha sido un gran mérito por su parte haber mostrado la potencia de verdad de las misteriofanías, a las que no hay que desmitificar ni traducir a conceptos en apariencia más claros, sino poner al descubierto su logos interno, su infinita capacidad para dar razón e iluminar la inagotable realidad a la que abren un humilde acceso.

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, III, 6, 11. (SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, Madrid: Tecnos, 2006, pp. 184-185).
- CABRERA, A., *Corteza de abedul*, Barcelona: Tusquets 2016.
- CORZO, J. L., «Memoria de Juan Martín Velasco: Su *Fenomenología de la religión*. Consecuencias pastorales», *Salmanticensis* 67 (2020) 493-516.
- GARCÍA-BARÓ, M., «Algunos prolegómenos a una filosofía de la religión a la altura del presente», *Horitzó* 1 (2019) 10-19.
- , «Aproximación con temor reverencial a la esencia de la religión», *Sal Terrae* 105 (2017) 961-978.

- GARCÍA MOURELO, S., *Mística y acción. Dialéctica y destino de la voluntad en la obra del joven Blondel*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2020.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza 2016.
- LACOSTE, J-Y., *L'intuition sacramentelle et autres essais*, Nanterre: Éditions Ad Solem 2015.
- LUSIGNANI, G., *Coram Deo. Introduzione alla fenomenologia della religione*, Brescia: Queriniana 2019.
- MARTÍN VELASCO, J., *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de Henry Duméry*, Madrid: Instituto Superior de Pastoral 1970.
- , *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Cristiandad 1987.
- , *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid: Cristiandad 1976.
- , *El encuentro con Dios*, Madrid: Caparrós 1995.
- , *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta 2006.
- , *Dios en la historia de las religiones*, Madrid: Fundación Santa María 1985, pp. 19-20.
- , «Fenomenología de la religión», en FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta 1994, pp. 67-87.
- , *El hombre y la religión*, Madrid: PPC 2000.
- , «El simbolismo desde la ciencia de las religiones», en DOU, A. (ed.), *Lenguajes científico, mítico y religioso*, Bilbao: Mensajero 1980, pp. 161-198.
- , *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta 1999.
- MELLONI I RIBAS, X., «Juan Martín Velasco, profesor, diagnosticador i mestre», *Horitzó* 2 (2020) 104-114.
- OTTO, W. F., *Los dioses de Grecia*, Madrid: Siruela 2003.
- PANNENBERG, W., *Teología sistemática I*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas 1992.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*, Barcelona: Herder 2019.
- RUDOLPH, K., *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden: Brill 1992.
- SECKLER, M., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg: Herder 1980.
- SCHMID, G., *Principles of Integral Science of Religion*, The Hague: Mouton 1979.
- SMITH, J. Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: CUP 1982.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, 210.

⁴⁵ *Ibid.*, 211.

TILICH, P., *Teología sistemática I*, Salamanca: Sígueme ³1982 (*Systematic Theology I*, Chicago: UCP 1951).

TOBER, L. M., *Religion and Religions: A Study in the Foundations of the Phenomenology of Religion*, Michigan: Ann Arbor 1993.

TROELTSCH, E., *Glaubenslehre*, Aalen: Scientia Verlag ²1981.

VAN DER LEEUW, G., *Fenomenología de la religión*, México: FCE 1964.

WEISCHEDEL, W., *Der Gott der philosophen. Bd. I: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, Darmstadt: DBG 1975.

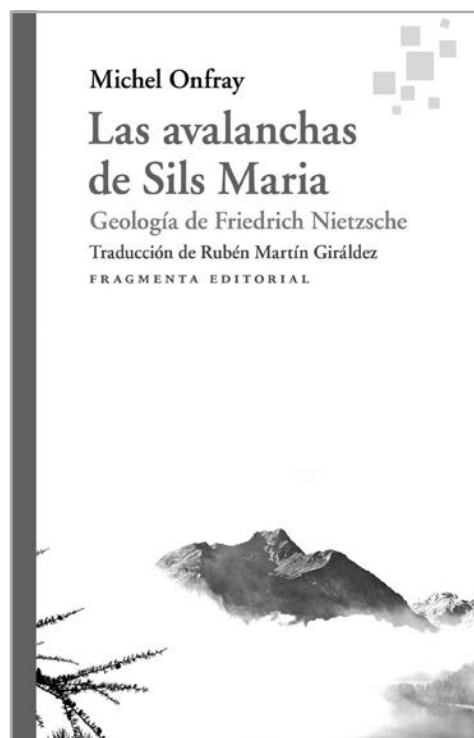
RECENSIIONS



Photo by Free-Photos on Pixabay

MICHEL ONFRAY, *Las avalanchas de Sils Maria. Geología de Friederich Nietzsche* Barcelona: Fragmenta editorial, 2021

Abel Jiménez



«Si las piedras no piensan, pensamos subidos en piedras que nos hacen pensar una cosa en lugar de otra».

Fragmenta editorial nos ofrece, tanto en castellano como en catalán, esta obra que ya vio la luz en 2019 en francés, y que recoge la conferencia impartida por Michel Onfray en Sils Maria, el 25 de julio del 2018, bajo el título «Disfrutar de la alegría vespertina de la Antigüedad». En ella se proponía mostrar a un Nietzsche que traduce la filosofía antigua, y más en concreto el pensamiento estoico, en un pensamiento poscristiano, fuerte en potencialidades éticas y morales para nuestros tiempos.

Divide este libro en tres partes, en la primera, Filosofar como un campesino: Geología de una moral, nos presenta las condiciones biográficas y geológicas que harán surgir en el autor de Así habló Zaratustra sus ideas e intuiciones, sus pensamientos y sus nociones, sus personajes y sus imágenes. A diferencia de otros nietzscheanos, con los que polemiza, Michel Onfray se muestra convencido y argumenta que la experiencia existencial que fue la vida de Nietzsche se revela inseparable de su pensamiento. Resulta curioso que, en esta experiencia, la geología sea considerada «la reina de las disciplinas: hace posible la geografía, que generará la religión, luego la filosofía, la historia...». Sils Maria es así presentada como el barro primitivo del que nacerá un proyecto pagano y vitalista.

La segunda parte, que comparte el título de la conferencia que da origen a este libro, nos sitúa ante un Nietzsche que quería aclimatar ideas antiguas griegas y romanas en una Europa

judeocristiana para desjudaizarla y descristianizarla. Con la audacia que le es reconocida, Onfray distingue tres momentos en esta frecuentación de la Antigüedad: la época trágica, la epicúrea y la época de lo superhumano. Esta última época, como denunciará sin tapujos, motivó el gran despropósito de transformar lo superhumano, que es una invitación exclusivamente ontológica, en proyecto político.

Para la comprensión del pensamiento verdadero del último Nietzsche, el del superhombre, el autor se aparta de los textos a los que Nietzsche no dio su imprimatur y concluye que este último pensamiento también es una aclimatación de un momento del pensamiento antiguo; en este caso, el estoicismo. El superhombre «es el que sabe que Dios no existe porque todo es inmanente; que todo es monismo porque la voluntad de poder lo es todo; que todo se repite sin cesar porque el eterno retorno dicta la ley. Es el quien, sabiendo todo esto, sabe que lo sabe, acepta que lo sabe, y luego ama lo que sabe: dice sí a todo, sabiendo que no tiene otra opción...». Interpretado así, el superhombre es como la oportunidad de una salida del nihilismo para quien lo desee.

En la tercera parte, Leer como una vaca. ¿Qué es ser nietzscheano?, Michel Onfray hace balance de más de cuarenta años de relación con Nietzsche y comparte las diferentes maneras de ser nietzscheano que se han ido sucediendo en su propia vida: la de su época adolescente, la de un Nietzsche para trabajos universitarios, la época en la que no piensa como Nietzsche, pero sí piensa a partir de él tras haberlo leído, releído y vuelto a leer. Rumiando, y sin abandonar la complicidad, la época de un Nietzsche existencial. En esta etapa confiesa que el Zaratustra se convierte para él en una Invitación a la sabiduría práctica.

Las avalanchas de Sils Maria. La geología de Friederich Nietzsche, es, sin duda, un excelente ensayo cuya contribución innegable es exponer algunos principios metodológicos apropiados para la lectura de Nietzsche e higienizar algunos conceptos claves de su obra. Por tanto, leer y releer esta obra resulta recomendado tanto para las personas que se inician en la lectura de Nietzsche como para aquellas que, por diversas razones, hayan realizado una lectura sesgada.

VICTÒRIA CAMPS, *Tiempo de cuidados.* *Otra forma de estar en el mundo*

Barcelona: Arpa, 2021

Ester Busquets Alibés



La pandèmia de la COVID-19 pot ser, com totes les crisis, una oportunitat no tant per construir una societat perfecta, com per millorar una mica la que tenim. Aquest és el plantejament a partir del qual Victòria Camps, una de les pensadores més prestigioses del panorama filosòfic espanyol, escriu el seu llibre *Tiempo de cuidados*. L'autora sosté que, per millorar aquesta societat mancada de l'hàbit de tenir cura, ens cal pensar-nos a nosaltres mateixos des d'uns altres paràmetres menys arrogants i més fraternals.

La consciència de fragilitat i vulnerabilitat de l'ésser humà que hem adquirit durant la pandèmia, i que ha situat les cures en el centre de les necessitats de la societat, ens hauria de catapultar vers un altre paradigma. Una nova perspectiva que Camps anomena «una altra manera d'estar al món». En lloc de voler-nos entendre principalment des de la mentalitat pròpia de la modernitat com a subjectes autònoms, racionals i capaços de dominar qualsevol fenomen advers, ens hauríem de considerar també com a éssers interdependents, relacionals i empàtics envers els nostres semblants. Això

significa que hem de preocupar-nos dels altres i tenir-ne cura, especialment, de les necessitats dels més vulnerables que ens interpel·len des de la seva fragilitat inherent.

El llibre, fruit de l'experiència del confinament, tracta de les dimensions de l'ètica del cuidar, i de la importància de les cures en el si d'una societat. Cal reconèixer que existeix un dret a ser cuidat i un deure de cuidar que no admet excepcions, que afecta tothom i aquesta responsabilitat ha de ser assumida individualment i col·lectivament. La filòsofa es fa ressò dels posicionaments que consideren que la cura no és únicament un valor privat, sinó també un valor polític, públic. Les cures no poden estar relegades només a l'àmbit familiar i recaure

únicament en les dones, sinó que s'han d'estendre a l'àmbit comunitari i són pròpies tant de les dones com dels homes.

Camps desenvolupa molt bé aquesta projecció pública i universal de les cures. Per una banda, comparteix la idea de Joan Tronto que tenir cura significa complir dos objectius: detectar necessitats i repartir responsabilitats. Per això l'obligació de cuidar s'eixampla més enllà de l'àmbit privat i adquireix una dimensió pública. També les organitzacions i les institucions (sanitàries, socials, educatives, esportives...) han de ser «cuidadores». I en la línia de Tronto sosté que, sense una concepció pública del cuidar, és difícil construir una societat veritablement democràtica. D'altra banda, en relació amb la universalització de tenir cura, l'autora afirma que les cures tenen valor perquè són indispensables. La qual cosa significa que algú les ha d'assumir, i aquesta responsabilitat no es pot defugir, perquè si la defugim ens deshumanitzem. I aquest algú no són ni han de ser les dones en exclusiva. Atès que es tracta d'una tasca obligatòria, ningú està dispensat de l'obligació de cuidar. Entenent «obligació» en un doble sentit: un derivat de la compassió, sentir que he de fer alguna cosa per l'altre; i una obligació de justícia: donades les característiques de tenir cura és injust que les responsabilitats de cura recaiguin només sobre una part de la humanitat. En aquest sentit, Carol Gilligan, una de les filòsofes que més ha contribuït a la teorització de l'ètica del tenir cura, sosté que les cures i l'assistència no són assumptes de dones, sinó interessos humans.

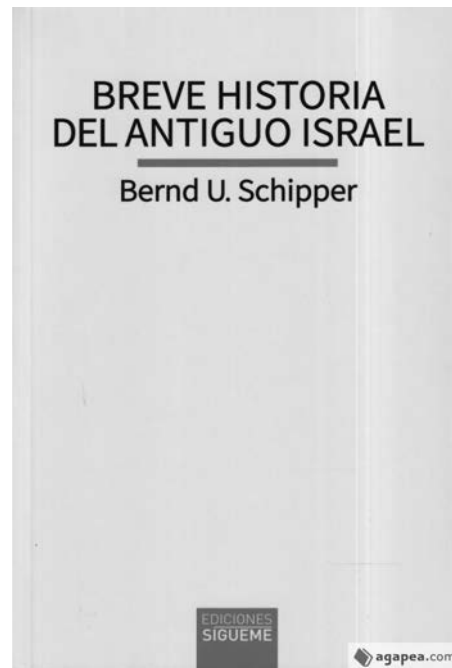
El nou discurs secularitzat sobre l'ètica del cuidar, agradi o no, deu molt a la religiositat i el pes de la cultura judeocristiana. Camps, al final de la seva obra, conclou que la fraternitat revolucionària que exemplifica el bon samarità fou un antecedent de les cures com a principi que ha d'unir els humans. Constata a més que, avui, la fraternitat és el valor que més necessitem, perquè és el vincle que ens uneix a tots sense distincions i, perquè uneix, ens mou a corregir les desigualtats i a exercir la llibertat amb més responsabilitat. Afirma que el comportament fraternal és el que falta a la igualtat liberal, que per si sola no explica per què les persones han d'ajudar-se unes a les altres, i elogia l'última encíclica del papa Francesc, *Fratelli tutti*, perquè és un al·legat a favor de la fraternitat dels humans i d'aquests amb la «casa comuna» que és la Terra i tots els vivents que l'habiten.

En l'obra també es destaca la importància de cuidar-se un mateix per poder cuidar els altres adequadament. «La cura de si, que en l'Antiguitat fou un privilegi que podria permetre's una petita minoria, avui és una obligació sense excuses de les persones que tenen satisfetes les seves necessitats bàsiques, que poden sortir-se'n per si mateixes i que han de preocupar-se no només de la seva existència, sinó de la dels altres que necessiten ajuda».

Tiempo de cuidados, un llibre de lectura agradable, es fa indispensable perquè forneix d'arguments per fer callar les veus que encara es resisteixen a col·locar les cures en un lloc prominent de la nostra societat, contraposant-les a la justícia, perquè cura i justícia són dos valors complementaris. L'autora, amb un llenguatge rigorós, acurat i pedagògic, reclama un canvi cap a un nou paradigma que en el fons ens trasllada al vell paradigma de la fraternitat evangèlica del bon samarità, un home que és capaç d'aturar-se davant d'un apallissat a la vora del camí, d'amarosir-li les ferides amb oli i vi, d'embenar-les-hi, de pujar-lo a la seva pròpia cavalcadura, dur-lo a l'hostal, i pagar dos denaris a l'hostaler perquè en continuï tenint cura. El que és nou d'aquest paradigma que descriu Camps, i que s'inscriu en les tendències actuals de la política de la interdependència, és que fa un al·legat seriós, i al mateix temps provocador, d'una nova política de la vulnerabilitat i la cura que ja es va gestant en els marges de la política dominant.

BERND U. SCHIPPER, *Breve Historia del Antiguo Israel* Salamanca: Sígueme, 2021

Rosa M. Boixareu



Centrant-nos en els llibres de l'Antic Testament, el 2006 Frederic Raurell publica «Crisi de la historiografia bíblica»¹ i el 2010 Joan Ferrer, «La veritat de la historia d'Israel».² Els considero dos articles de necessària lectura atenta, entre altres publicacions sobre el tema. Els textos bíblics són volgutament teològics, situats en la temporalitat humana, emmarcats en esdeveniments que transmeten la historicitat de l'experiència que fa la comunitat i els seus membres de la presència del Déu d'Israel en la realitat. Però el rigor històric del text en situar tal temporalitat i tals esdeveniments no es correspon amb el que actualment s'entén com a tal, entre altres motius perquè els textos són fruit d'un llarg procés de transmissió que va de l'oralitat a l'escriptura passant per la compilació, la còpia, la transmissió i la recepció, si més no.

Per exemple, els relats del Pentateuc volen transmetre un missatge de presència i de salvació situat en un temps/lloc, extrapolable a qualsevol temps/lloc amb els recursos de l'exegesi i l'hermenèutica. Relats historiogràfics: El suficient com per mostrar que l'experiència és real i

es dona en un temps/lloc també real en el qual s'esdevenen situacions humanes compartides, interpretables. Cal distingir entre el temps narrat, el de la narració, el de la recepció i el temps vital de la persona i/o comunitat transmissora, compiladora i receptora, i això ens dona pistes de per què els fets que acompanyen les situacions s'expliquen tal i com es fa.

El dit fins ara, vol ser el pòrtic al llibre de Schipper, biblista i egipcióleg, publicat el 2018 en alemany. En cinc capítols reconstrueix críticament aspectes rellevants de la història de l'antic Israel a partir de fonts epigràfiques i arqueològiques de l'Antic Orient amb selecta bibliografia per

a cada capítol. La imatge històrica que ofereixen els textos bíblics ha estat objecte d'interès per la investigació bíblica a la recerca d'una perspectiva tan propera com sigui possible a la realitat del temps en què se situen les narracions. Entenc que Breve historia del Antiguo Israel es pot considerar com un annex actualitzat a recents històries d'Israel o a textos introductoris a l'Antic Testament. He començat citant dos articles que ens recorden la fragilitat històrica dels textos bíblics; la font s'ha de buscar en la lectura crítica dels materials arqueològics i fonts extrabíbliques com poden ser els «diaris» dels reis d'Israel i Judà, inscripcions reials neoassíries, inscripcions i relats egipcis, cròniques babilòniques, per exemple. No per demostrar res (l'experiència de la presència del Déu d'Israel té com a font principal el testimoni que sí que és històric) sinó per acompanyar els relats que es presenten amb un fons històric que il·lustra la interpretació dels fets i el programa teològic dels compiladors.

Quan es parla d'Israel, de què es parla? D'un referent ètnic, sociopolític i religiós, d'una pluralitat semàntica. Històricament, Israel apareix documentat per primera vegada a l'Estela de la Victòria del faraó Merenptah, (cir. 1208 aC) referint-se a un grup de persones que, probablement, habitaven al sud del llac de Genesaret, més tard (segles xii-xi aC) dona identitat a una població de les terres altes de Palestina avalant, en certa mesura, alguns relats dels llibres de Josuè i Samuel. En inscripcions reials de l'Antic Orient Pròxim dels segles ix i viii aC, Israel designa una realitat política territorial amb Samaria com a capital. La deportació del 722, la capitalitat de Jerusalem i l'exili de Babilònia van matisant què és Israel fins que a l'època persa i hel·lenística adquireix clares connotacions teològiques en relació al seu Déu, Jahvè. D'aquí una conclusió de Schipper: els orígens d'Israel es troben en la mateixa terra de Canaan. La imatge de l'Israel bíblic que «ve de fora» respon a una distinció teològica: l'Israel de Jahvè no té res a veure amb els déus i la religió de Canaan.

I l'Èxode? També hi ha resposta a tal qüestió. Un altre aclariment, citat per Schipper: en temps de Senaquerib (705-681) es forma una coalició antiassíria en la qual participa Ezequies, rei de Judà. Senaquerib ataca la coalició i posa setge a Jerusalem amb el propòsit que el príncep Padi d'Ecron, fidel vassall dels assiris, sigui alliberat, cosa que Ezequies fa i esdevé tributari dels assiris. Senaquerib es retira. 2Re18,17-19.37 i Is 36,2-37 presenten la retirada dels assiris com una acció providencial alliberadora de Jahvè. La interpretació teològica troba en el «fet històric» la representació del missatge: Jahvè és provident. Però no sempre és així.

L'objectivitat és una pretensió que no es correspon amb la manera de ser humana. Podem dir que som persones objectives quan reconeixem sincerament tal mancança; perquè som conscients que la manera de «llegir», encaixar, interpretar la narració i els esdeveniments del dia a dia, hi intervenen nombrosos factors propis i aliens. El mateix autor del llibre que es presenta reconeix en la introducció els nombrosos canvis que els darrers anys s'han produït en la història d'Israel de la mà de la investigació bíblica a la recerca de la «veritat històrica». Tant servei es fa a la «veritat» descobrint què hi ha com esmenant allò que tal descoberta corregeix amb bon enteniment.

¹ FREDERIC RAURELL, «Crisi de la historiografia bíblica», Revista Catalana de Teologia, XXXI/1 (2006), pp. 1-33.

² JOAN FERRER, «La veritat de la història d'Israel», a La veritat i la mentida, Barcelona: PAM - ABCat, ScrBib 10, 2010, pp. 11-36.

ANTONI MATABOSCH, *El Consejo Mundial de Iglesias (1910-2021), hacia la unidad perdida*

Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià-Facultat de Teologia de Catalunya, *Universàlia*, 3, 2021

Andrés Valencia



En esta gran obra, el profesor Antonio Matabosch nos lleva a una inmersión apasionada de la vida del Consejo Mundial de Iglesias (CMI). Este Consejo de Iglesias, que se crea a partir de los movimientos de misiones del protestantismo evangélico y del anglicanismo, tiene en la Conferencia Mundial de Misiones de 1910 en Edimburgo el acontecimiento fundante del desarrollo de todo el movimiento ecuménico. Es importante recordar que el CMI es una comunidad de iglesias que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador, según el testimonio de las Escrituras, y procuran responder juntas a su vocación común, para gloria del Dios único, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta comunidad de iglesias está en camino hacia la unidad visible en una sola fe y una sola comunión eucarística, expresada en el culto y la vida común en Cristo.

Desde la portada del libro, el autor nos envuelve y nos invita a sumarnos al compromiso ecuménico de caminar, trabajar y orar por la unidad. Son verbos que, al tiempo que indican acción, también expresan revisión, evaluación y conversión del movimiento

ecuménico. El subtítulo de esta obra es muy sugerente y desafiante: «Hacia la unidad perdida». Una unidad lastimada, herida e incluso sangrante, pero conscientes convencidos y esperanzados de que podemos sanar, curar y superar para camina hacia la plena unidad visible.

Estamos frente a una gran obra que recoge la historia y la vida del CMI, desde las Asambleas

del Consejo Mundial de las Iglesias. Un Consejo con más de setenta años de vida y que ha manifestado sus principios ante las dificultades que toda institución tiene, más aún marcada por la diversidad en todos los sentidos. Cristianos de diversas tradiciones, contextos y culturas forman esta gran familia del Consejo. Una obra que el profesor Matabosch reconoce como «arriesgada, quizás imposible de escribir la historia», siendo fiel a todo el camino recorrido desde la fundación en 1948.

La originalidad de esta obra es la visión personal que el autor nos ofrece desde el nacimiento y la evolución del Consejo Mundial de Iglesias hasta nuestros días, pero desde la propia experiencia vivida en la participación de las Asambleas del Consejo. El profesor Matabosch ha asistido a las asambleas, desde la IV de Upsala en 1968 hasta la X de Busan (Corea del Sur) en 2013. Asimismo, ha participado en diversos estamentos del CMI, como Fe y Constitución, Iglesia y Sociedad, entre otros.

El análisis y descripción que nuestro autor hace de la historia del Consejo muestra que «no ha seguido una línea recta, ni en sentido horizontal ni vertical» (p. 23). Claramente el Consejo ha trabajado e impulsado la unidad de las iglesias y confesiones, pero sin olvidar las dificultades que, muchas veces, han rentabilizado el avance hacia la plena unidad.

Una de las interesantes descripciones que vemos en la obra es la de las fases que, de forma magistral, el autor desarrolla en cada capítulo. La obra consta de cinco capítulos, además de un prólogo e introducción, así como de una rica bibliografía y algunos anexos. Son interesantes y dignas de mención la delicadeza y claridad con las que nuestro autor describe los períodos del CMI, que captan la atención del lector y lo llevan a conocer la vida del Consejo en toda su historia.

El capítulo primero describe los inicios del movimiento ecuménico (1910-1948); el segundo capítulo, el período de formación del CMI (1948-1961); el tercer capítulo, el periodo de madurez (1966-1983); el cuarto capítulo, crisis y reestructuración (1983-2006); y finalmente, el quinto capítulo, ecumenismo para el siglo xxi. En los anexos nuestro autor presenta una exhaustiva descripción de la organización del CMI, órganos rectores, consultivos y secretarías generales.

Las Asambleas han tenido un título o tema que han servido para el desarrollo y la reflexión, un tema que ha ido marcado el camino del Consejo entre Asambleas. A saber: Ámsterdam 1948, El desorden del hombre y el designio de Dios (estar juntos); Evanston 1954, Cristo, esperanza del mundo (continuar juntos); Nueva Delhi, Cristo, luz del mundo (todos juntos hacia la unidad local); Upsala 1968, He aquí, yo hago nuevas todas las cosas (catolicidad y compromiso social); Nairobi 1975, Jesucristo libera y une (fe y compromiso, nueva etapa); Vancouver 1983, Jesucristo, vida del mundo (asamblea de la globalidad); Camberra 1991, Ven Espíritu Santo, renueva la creación (irrupción de los problemas); Harare 1998, Buscar a Dios con la alegría de la esperanza (hacia una nueva visión); Porto Alegre 2006, Dios en tu gracia, transforma el mundo (reorganización y consenso); Busan 2013, Dios de la vida, condúcenos a la justicia y la paz (unidad de la Iglesia). La próxima Asamblea será la de Karlsruhe 2022, El amor de Cristo mueve el mundo a la reconciliación y la unidad.

Al final de esta obra, el profesor Matabosch marca los desafíos que se presentan ante la próxima Asamblea, desde Busan a Karlsruhe, y al tiempo plantea una reflexión seria y real de la actual situación del ecumenismo. La nueva realidad está marcada por nuevas cuestiones que surgen debido al cambio de época en el cual estamos inmersos: nuevos tiempos y nuevas situaciones. También, en este capítulo, encontramos algunos desafíos importantes que hay que tener en cuenta para caminar hacia la unidad visible. Por una parte, nos encontramos con nuevos interlocutores cristianos, las cuestiones éticas, cabe preguntarse si divide o une. Por otro lado, la vida en la justicia y fraternidad, como el diálogo interreligioso son también desafíos que el ecumenismo puede dar luz. En definitiva, estamos ante una gran obra, digna de alabar y leer.

RUDOLF OTTO, *El sagrat* Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021

Traducció de Raül Garrigasait
Jordi Carcasó i Díaz



«Sobre els trets racionals i irracionals de la idea del diví». Amb aquest subtítol, l'autor alemany ja ens indica la voluntat de ressituar o clarificar el fenomen religiós en un moment de desorientació. Tal i com ens indica el traductor de l'obra al català, Raül Garrigasait, *El sagrat* (Das Heilige), és un llibre publicat l'any 1917 en plena Primera Guerra Mundial, un moment convuls en molts àmbits, també l'intel·lectual: Interaccionen un conjunt de novetats científiques, antropològiques, psicològiques... i Otto, coneixedor de la mística hindú i altres savieses orientals, intenta des d'una fe luterana desbrossar un camí feixuc i enrevessat.

Otto pretén tractar la idea de Déu des d'una perspectiva no reduccionista, salvant-la d'una limitació exclusivament racionalista (en la qual diversos autors han intentat analitzar-la des d'un punt de vista psicològic, social, de poder...). Però també vol evitar de caure en la trivialització dels sentiments a la qual algun somiatruites¹ es pot trobar temptat de reduir-la. En aquest esforç interpretatiu, ens adverteix que l'irracionel no pot esdevenir un calaix de sastre on col·locar-hi tot allò que no ens encaixa. En referència a l'irracionel ja puntualitza:

«Qui avui fa servir aquesta paraula, està obligat a dir com l'entén».²

Per això intenta comprendre el concepte de sagrat, que descriu com a numen, és a dir: el sentiment religiós fonamental, una intuïció que pot semblar paradoxal perquè és una experiència que va més enllà de la racionalitat i la sensibilitat.

El numinós el defineix com a 'basarda', 'estupor', 'estremiment'... caracteritzats per allò terrorífic i fascinant. Són paraules que ens serveixen per definir l'experiència religiosa, allò totalment aliè a l'ésser humà però que atrau i que captiva de manera estrepitosa. Aquest element sagrat o sant, que és el pal de paller comú de totes les religions esdevé el centre de la seva anàlisi.

Otto segueix una tercera via entre l'anàlisi exclusivament racional i l'irracionel: el simbolisme serà el paraigua que permetrà analitzar el concepte de sagrat atansant-lo a l'àmbit racional, però sense limitar-lo a aquest. Treballa el sagrat sota la perspectiva de la metàfora, el símbol, la interpretació..., procurant no perdre la base emocional, irracionel, sense la qual en perdriem també part del sentit o profunditat.

En aquesta anàlisi, el sagrat és percebut segons Otto, com a estremidor, fascinant, majestuós, enèrgic, descomunal... El problema és que en aquestes descripcions s'hi inclouen emocions contradictòries entre si! Aquí és on la lògica racionalista s'atura en descriure l'experiència religiosa. Cal mirar l'experiència religiosa com una experiència que apunta cap endins i no cap enfora: el símbol del sagrat no busca comunicar sinó recrear, representar en cadascú de nosaltres. El símbol ens permet justament expressar allò inexpressable, apuntar cap a la direcció d'allò que és sagrat i esmunyir-se; comprèn aquest caràcter paradoxal però permet alhora treballar-lo de manera coherent, rigorosa, sistemàtica.

Per això podem dir que Otto s'acosta a l'ésser humà, als seus instints, emocions, sentiments amb una voluntat clarificadora i oberta, però també amb humilitat, sense negar-li una especificitat que se'ns escapa a l'anàlisi.

Un llibre farcit de suggestions, que en determinats moments sembla encoratjar el lector, per obrir-li una finestra com un clam invocatiu. Cal destacar l'excel·lent traducció de Raül Garrigasait en el tractament d'uns conceptes de gran dificultat semàntica: un llenguatge ric de matisos i constants referències etimològiques en llatí, grec, sànscrit... que el traductor ha brodat curosament.

¹ Utilitzo la mateixa paraula que utilitza el traductor, per la seva especificitat. Vegeu-ne la pàgina 112.

² *Ibid.*

ERWAN DIANTEILL, *Dioses y signos. Iniciación, escritura y adivinación en las religiones afrocubanas* Madrid: Ediciones Complutense, 2019

Joan Gimeno



El llibre que tenim a les mans va ser publicat en l'edició original francesa l'any 2000 com a fruit d'una investigació de diversos anys de durada que el seu autor, Erwan Dianteill, va portar a terme al voltant de les religions afrocubanes a la ciutat de l'Havana. L'any 2019, quasi vint anys després, Ediciones Complutense ha tingut l'encert de traduir l'obra i publicar-la en espanyol per fer-la accessible al públic de parla hispana.

Erwan Dianteill és un investigador reconegut, director del departament de Ciències Humanes i Socials a la Universitat de París Descartes-Sorbonne. En tant que sociòleg i antropòleg de la religió, al llarg de la seva carrera s'ha endinsat en l'estudi de les teories sociològiques i antropològiques de la religió, en les relacions entre poder polític i poder religiós i en les bases simbòliques de la dominació i la resistència. Ha fet treball sobre el terreny en l'àrea afroamericana, especialment a Cuba –i concretament a la ciutat de l'Havana– així com també a l'àrea de Porto-Novo, a la República de Benín, on va estudiar el culte de Fan en un context urbà.

Dioses y signos. Iniciación, escritura y adivinación en las religiones afrocubanas està estructurada en dues grans parts de quatre capítols cadascuna, precedides d'un interessant pròleg i una llarga i no menys interessant introducció. És per això que tant el pròleg com la introducció són de lectura obligatòria i no les hauríem de saltar, ja que aporten algunes informacions imprescindibles per tal d'entendre el conjunt de l'obra i la metodologia emprada per l'autor.

Al pròleg destaca, pel component d'emotivitat però també per la capacitat de fer-nos entendre el fenomen i la vivència de les religions afroamericanes, l'explicació de la mort l'any 2006 de la

persona que va introduir el nostre autor dins l'ambient de les religions afrocubanes a l'Havana, el ballarí Harold Williams Estrada Hernández. Aquesta història, que podria passar per anecdòtica, marca en bona part el to, en molts moments personal, de l'escriptura d'aquesta obra i de l'aproximació metodològica d'Erwan Dianteill al seu objecte d'estudi.

A la introducció dedica algunes pàgines a la qüestió sobre el tipus de relació epistemològica que ha de tenir l'investigador amb l'objecte d'estudi, en particular en la recerca sobre el fet religiós, des de la sociologia o l'antropologia. En aquest sentit, l'autor es planteja:

¿Es necesario mantenerse "al margen" del orden de las prácticas y creencias que se estudia, evitando implicarse personalmente en la religión estudiada? O, por el contrario, ¿no exigirá la verdadera ciencia social de la religión una comprensión perfecta, que demande del investigador ser creyente y practicante? (p. 48)

Aquesta pregunta dona peu a una interessant reflexió al voltant de les dues posicions extremes que l'investigador en ciències socials de les religions manté amb el seu objecte. La primera postura és la que tracta de retre comptes de la vivència religiosa que es troba al centre de qualsevol religió, que mira de copsar l'experiència emocional de la persona religiosa i intenta arribar a allò sensible dins de l'experiència del sagrat. Dins aquest tipus d'aproximació, podríem trobar la fenomenologia religiosa de Rudolf Otto i Mircea Eliade, l'antropologia religiosa de Roger Bastide o Pierre Verger per al cas de les religions afroamericanes, i l'obra imprescindible del jesuïta Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre* (1987) en el cas de les religions tradicionals africanes. És important saber que Bastide, Verger i de Rosny van ser iniciats en els cultes dels quals ells mateixos eren especialistes i que això no va afectar negativament la seva obra, ans al contrari.

La segona opció metodològica, representada per Durkheim, Lévi-Strauss o Bordieu, insisteix en la impossibilitat de donar valor a l'experiència religiosa com a mètode vàlid en les ciències socials de les religions. Des d'aquesta perspectiva, l'objecte del sociòleg o l'antropòleg de les religions se situa en el nivell col·lectiu, i de cap manera en l'experiència individual. Per tant, l'experiència religiosa individual de l'investigador en el si del grup en el qual treballa resulta incompatible amb una aproximació científica rigorosa.

Doncs bé, entre els mesos d'abril de 1994 i gener de 1996, Erwan Dianteill va rebre la iniciació a la santeria i al culte d'Ifà i va esdevenir babalao. Aquest procés està descrit al capítol I del llibre, «Cómo un sociólogo se hace babalao», i determina clarament l'opció metodològica feta per l'autor.

A partir d'aquí, l'obra s'endinsa en una aproximació a les religions afrocubanes circumscrites a la ciutat de l'Havana: la santeria, el culte d'Ifà, el Palo Monte i l'espiritisme. Les principals conclusions de l'obra sobre aquesta temàtica, conclusions que encara mantenen tota la vigència malgrat els anys transcorreguts des de la publicació de l'obra en francès, són que l'espai religiós afrocubà és un sistema dinàmic organitzat socialment i simbòlicament segons dos eixos, un eix de gènere i un eix ontològic, que s'expressen en forma d'una polaritat masculina-femenina en el primer eix i d'una polaritat divinitats-difunts en el segon.

Així, per exemple, al capítol II, «Sexo social y filiación espiritual», Dianteill entra de ple en l'oposició de gènere entre les quatre principals religions afrocubanes, caracteritzant-les com de més masculines –el culte d'Ifà–, a més femenines: l'espiritisme. Al capítol III, «Cuerpo humano, cuerpo divino», explica les relacions que mantenen els diferents orishes o divinitats intermèdies dels cultes afrocubans amb distintes parts del cos humà. Per fer-ho, Dianteill aborda prèviament les diferències entre la noció de persona que tenim a Occident i la que prové del pensament tradicional africà, especialment a l'àrea ioruba (a l'actual Nigèria), que és la zona cultural que, després dels segles de tràfic esclavista, va esdevenir predominant als diferents cultes afrocubans.

La primera part del llibre acaba amb el capítol IV: «Topologia religiosa afrocubana», on Dianteill aprofundeix en el segon eix en el qual diferencia les religions afrocubanes i que és de tipus cognitiu: morts i divinitats. A partir de la naturalesa de les entitats espirituals com a principi explicatiu central, Dianteill ordena aquestes religions en dos grups: les que reten culte als morts i aquelles que ho fan als déus o divinitats intermèdies. Els morts són el centre al voltant del qual giren el Palo Monte i l'espiritisme, mentre que els orishes, les divinitats intermèdies, són les entitats amb qui santeros (santeria) i babalaos (culte d'Ifà) mantenen les relacions més estretes (p. 219). Així, amb aquesta caracterització de l'espai religiós afrocubà sobre la base d'aquests dos eixos, acaba la primera part del llibre.

Els quatre capítols que formen la segona part, titulada «La escritura de los dioses», tenen un caire ben diferent. Tan diferent, que les dues parts d'aquest llibre podrien arribar a funcionar per separat. En línies generals, aquesta segona part tracta de com es transmet i perdura, però també canvia, aquest espai religiós afrocubà del qual l'autor havia parlat en la primera part. Per fer-ho, contraposa l'oralitat pròpia de les religions africanes originals a la fixació que ha suposat en les religions afrocubanes l'aparició, des d'inicis del segle xx, d'una sèrie de manuals per a ús dels especialistes dels diferents cultes religiosos afrocubans i dels iniciats i adeptes. El propòsit d'aquesta segona part és clar:

mostrar cuáles son las implicaciones de la escritura en las religiones afrocubanas, en los tres dominios donde, según Jack Goody, esta ejerce su influencia: el almacenamiento (la comunicación entre las generaciones), la comunicación (al interior de una generación) y los efectos cognitivos internos (p. 248).

Així, els capítols V, «Tradiciones religiosas y difusión de documentos escritos», i VI, «Elementos sobre la historia de la escritura religiosa afrocubana» tracten de les diferents tipologies de documents que es poden trobar, des de quaderns escolars fins a documents editats, així com de la cronologia d'aquests diferents textos. El capítol VII, «Escritura i transmissió de la religió legítima», aborda les conseqüències que té la fixació que suposa l'escriptura per a la transmissió de coneixement religiós i el que pot implicar també com a «desvelament» de secrets en un tipus de cultes que són de caire iniciàtic, i on, per tant, part del coneixement està velat per als profans. Finalment, en l'últim capítol d'aquesta segona part del llibre, VIII «Formalización de la tradición mediante la escritura», l'autor reflexiona sobre si aquesta fixació per escrit implica també un procés d'imposició de la «vertadera» tradició, per selecció, rectificació o introducció de fonts considerades més tradicionals.

Així s'arriba al final d'aquesta interessant monografia que l'autor acaba amb un altre gir de guió: en les conclusions aborda la continuïtat i discontinuïtat de les religions afrocubanes en el context transnacional dels Estats Units. Fruit d'un altre període de recerca, Dianteill comprova que l'esquema que ha descrit al llarg del llibre i que es fonamenta en aquells dos eixos, l'identitari i el cognitiu, segueixen funcionant a «la diàspora de la diàspora». De la mateixa manera, l'escriptura, els manuals i la resta de documents escrits es tornen encara més importants en el context transnacional. De fet, ara mateix, els reptes que s'albiren els planteja l'anomenada CiberSanteria (es podria parlar també de CyberVudú, CyberPalo o CyberEspiritisme...) és a dir, la difusió massiva i universal que suposa Internet per a l'evolució de les religions afrocubanes, afroamericanes i les religions en general.

En definitiva, l'obra de Erwan Dianteill és imprescindible per a totes aquelles persones interessades en les religions afroamericanes. A mi, particularment, m'ha deixat amb un cert neguit: el de saber –i no n'estic segur– si és del tot honest iniciar-se en una religió per tal de poder aprofundir en una recerca universitària, malgrat –i això és cert– que es respectin les prescripcions de mantenir-ne en secret alguns aspectes.

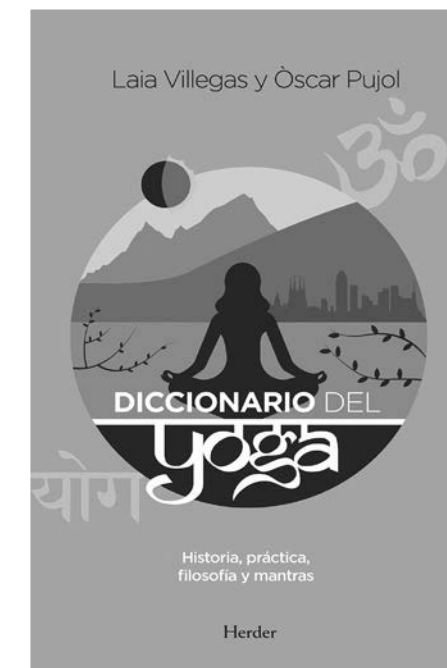
LAIA VILLEGAS Y ÒSCAR PUJOL

Diccionario del yoga.

Historia, práctica, filosofía y mantras

Barcelona: Herder, 2017

Laia Villegas



El Diccionario del Yoga es una obra imprescindible para los miles de formadores, profesores y practicantes de yoga hispanohablantes que desean aprender a pronunciar y emplear bien la terminología de esta disciplina. También será de interés para los amantes y estudiosos de la filosofía y espiritualidad de la India.

El libro empieza con una exposición de las normas de transliteración, pronunciación y citación del sánscrito que nos ayuda a leer y pronunciar bien toda la terminología incluida en la obra, incluso sin tener ningún conocimiento previo de sánscrito.

La primera parte, «Breve historia del yoga», expone la historia de esa tradición desde sus orígenes milenarios hasta la actualidad. A través de este capítulo, el lector tomará conciencia de que el yoga que ha llegado al mundo occidental es el resultado de una síntesis de diferentes tradiciones que florecieron a lo largo de distintos momentos de la historia del yoga en la India. Así, podrá contextualizar los distintos conceptos y técnicas del yoga que aparecen en el Diccionario en sus distintos momentos históricos.

La segunda parte, «La práctica del yoga», contiene los nombres de las técnicas del yoga físico (posturas, ejercicios respiratorios, etc.) acompañados por una imagen, el significado del término, nombres y traducciones alternativas al uso. Es interesante observar que en ocasiones una misma técnica recibe diversos nombres y un mismo término puede referirse a diversas técnicas. Así de amplio y polifacético es el universo del yoga.

La tercera parte, «La filosofía del yoga», comprende un diccionario de «Conceptos filosóficos esenciales» en el que se expone ampliamente el significado de más de cien términos. Se trata

de conceptos filosóficos que todos los practicantes han oído o leído alguna vez (karma, samsara, atman, prana, mantra, tantra, shakti...), aunque generalmente no saben qué significan en rigor y profundidad. Incluye los nombres de las deidades hindúes, acompañadas de la descripción de su simbolismo y una imagen ilustrativa. A continuación, se ofrece la traducción completa de los *Yogasutras* («Aforismos sobre el yoga»), el tratado principal del yoga clásico, escrito por Patañjali en el siglo II d. C. Cada uno de sus 196 aforismos aparece en escritura *devanagari*, transcripción al alfabeto latino y traducido palabra por palabra del sutra, para que el lector pueda desmenuzarlo y comprender los mecanismos de traducción. Al no incluir un comentario interpretativo de los sutras (de los que ya existen muchos), la traducción permanece simple, clara, neutra y abierta a la interpretación que cada linaje, estudiante o profesor quiera hacer del texto. Finalmente, el apartado «Mantras» presenta nueve de los más populares en el mundo del yoga, también en alfabeto sánscrito, latino y traducción.

Dado que el sánscrito es una lengua eminentemente oral, considerada sagrada por la resonancia y vibración que se produce en uno mismo y en su entorno al pronunciarla, este libro estaría incompleto sin un soporte de audio. Todas las palabras, textos y mantras contenidos en el libro pueden descargarse gratuitamente en los audios que se encuentran en la ficha editorial del libro (<https://www.herdereditorial.com/diccionario-de-yoga>), recitados por Kausthub Desikachar, experto en sánscrito y canto védico.

Este libro fue concebido y creado como material didáctico para los alumnos y alumnas de los cada vez más numerosos cursos de formación de profesorado de yoga que existen en España y Latinoamérica. Para ellos, aspira a convertirse en una obra de referencia y de consulta, con los recursos necesarios para la correcta pronunciación y comprensión de la terminología, los aforismos y los mantras del yoga. Sin embargo, también se reconoce a sí mismo como un simple punto de partida de futuras correcciones, actualizaciones y ampliaciones por parte de la comunidad de practicantes de yoga siempre en crecimiento. Este diccionario quiere estar vivo, como el mismo yoga, una cultura dinámica que cada día va abriendo un horizonte más amplio de experiencias y posibilidades de crecimiento humano y espiritual.

POLÍTIQUES EDITORIALS



Photo by Glenn Carsten - Peters on Unsplash



Version by Ricard Casadesús and Francesc-Xavier Marín
Barcelona, April 30, 2022

Editorial policy
Aims and scopes

HORITZÓ is an international peer-reviewed interdisciplinary academic journal published by Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB), affiliated to Facultat de Teologia de Catalunya, devoted to topics of Religious Sciences. As a Religious Science journal, it focusses on the religious phenomenon from an interdisciplinary point of view: Philosophy, Phenomenology, Psychology, Sociology, Anthropology, Ethics, Linguistics... This journal contains two sections: Studies (the main section) with a collection of articles and papers, and book reviews.

Editorial Team

EDITOR IN CHIEF
Ramon Batlle i Tomàs, C.J.D. Chairman of ISCREB

EDITORS
Antoni Bosch-Veciana, Ph.D.
Ricard Casadesús, Ph.D.
Núria Caum Aregay, M.Th.
Francesc-Xavier Marín Torner, Ph.D.
Lucia Montobbio Campa, M.A.
Antoni Pou Muntaner, Th.D.

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.

iscreb.org. The journal does not necessarily share all the opinions expressed by the authors in their papers.

It is published by Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB) - Diputació 231 - 08007, Barcelona.

Phone: +34 93 454 19 63

horitzo@iscreb.org

horitzo.direccio@iscreb.org

Facebook: [/iscreb](https://www.facebook.com/iscreb)

Twitter: [@iscreb](https://twitter.com/iscreb)

Instagram: [@iscreb_oficial](https://www.instagram.com/iscreb_oficial)

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

[is]creb

Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona