

JUAN MARTÍN VELASCO, PROFESSOR, DIAGNOSTICADOR I MESTRE

Xavier Melloni i Ribas s.j.
Cova de Sant Ignasi (Manresa)
jmelloni@covamanresa.cat

RESUM: L'article ofereix el retrat intel·lectual del qui ha estat el referent en llengua castellana durant els darrers cinquanta anys de l'estudi del fet religiós i de la fenomenologia de la l'experiència religiosa i mística. A través de la seva obra es recorren els grans trets de la seva vida i del seu treball a través de tres perspectives: les aportacions en l'àmbit del pensament sobre el fet religiós, les anàlisis sobre la realitat contemporània davant el fet religiós i el testimoni com a creient i mestre.

PARAULES CLAU: el sagrat; fenomenologia de la religió; filosofia de la religió; malestar cultural; metamorfosi del sagrat; mística.

ABSTRACT: The article offers an intellectual portrait of who has been the reference in the Spanish language during the last fifty years of the study of the religious fact and the phenomenology of the religious and mystical experience. The main features of his life and of his work are explored through three perspectives: his contributions in the field of thought on the religious fact, his analyses on the contemporary reality before the religious fact and his testimony as a believer and master.

KEYWORDS: The sacred; Phenomenology of religion; Philosophy of religion; mysticism; cultural unrest; metamorphosis of the sacred.

El 5 d'abril d'enguany (2020) va morir qui va ser un dels referents més destacats en parla castellana des de la segona meitat avançada del segle xx de l'estudi sobre el fet religiós, la fenomenologia de la mística i l'experiència cristiana de Déu. Encara ens ressona a molts la conferència que va impartir a casa nostra en l'acte d'inauguració del curs acadèmic 1998-1999 de l'ISCREB, amb el títol: *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*.¹ Com veurem, el seu contingut és de plena vigència.

Recórrer primerament la seva vida en breus trets ens ajudarà a contextualitzar-ne el pensament. Juan Martín Velasco es va moure en diferents àmbits: va ser professor acadèmic i estudiós rigorós, va desenvolupar càrrecs eclesiàstics de responsabilitat i també va ser pastor i mestre. I, per damunt de tot, va ser un creient. És a dir, va ser investigador i analista de la pròpia via religiosa i de la seva pròpia experiència personal. Aquesta triple perspectiva dona als seus escrits un to particular, perquè en els seus tractats erudits s'hi percep una connaturalitat amb la matèria que investiga, i en els seus escrits més vivencials o pastorals es percep el pensador que reflexiona, sempre acompanyat d'un consistent cos bibliogràfic.

1. Trets biogràfics

Va néixer l'any 1934 al cor de Castella, en un poble de la província d'Àvila, Santa Cruz del Valle. Aquest entorn el predestinava –o si més no, el predisposava– a ser un dels millors intèrprets dels místics castellans. Van entrar de jove al seminari de Madrid i després de ser ordenat sacerdot, va ser enviat a estudiar a diverses universitats d'Europa. Es va doctorar en filosofia per la Universitat Catòlica de Lovaina amb una tesi sobre la filosofia de la religió en l'obra del filòsof francès Henry Duméry (1920-2012). L'aportació de Duméry va consistir a percebre la urgència de disposar d'un mètode apropiat per a la constitució d'una filosofia de la religió com a disciplina autònoma i rigorosa. La seva proposta és el *mètode de discriminació*. Aquest mètode parteix del *mètode de comprensió* (propi de la fenomenologia) per completar-lo amb una ontologia i axiologia que respecti i il·lumini el dinamisme de l'esperit que tendeix vers l'Absolut. La religió és l'expressió històrico-cultural d'aquest dinamisme a través de les mediacions conceptuais i imaginatives –*categories i esquemes*– a través de les quals es revela l'Absolut. El que és propi de la filosofia de la religió és purificar aquestes mediacions objectives per tal de possibilitar el desenvolupament autèntic d'una subjectivitat que està cridada a la realització en la seva exigència d'Absolut. L'empremta de Duméry va romandre per sempre en el pensament de Martín Velasco, el qual va estudiar també teologia fonamental i Ciències de les Religions a Friburg, familiaritzant-lo amb la llengua alemanya i el seu àmbit de pensament filosòfic i teològic. La riquesa de les seves fonts bibliogràfiques en llengua original és reflex de l'aprenentatge d'aquests anys de formació per diverses universitats europees. Entre els referents del nostre pensador, a més de George Dumézil (1898-1986), hi trobem Henri Bergson (1859-1941), Maurice Blondel (1861-1949), Rudolf Otto (1869-1937), Mircea Eliade (1907-1986), Xabier Zubiri (1898-1983), Karl Rahner (1904-1984), Robert Charles Zaehner (1913-1974), Raimon Panikkar (1918-2020) i Leszek Kolakowski (1927-2009), filòsof polonès instal·lat a Oxford.

En tornar a Espanya, alhora que començava la tasca docent, també va assumir càrrecs de responsabilitat. Va ser delegat diocesà d'emigració a Àvila i després va esdevenir un dels homes de confiança de l'arquebisbe Enrique Tarancón (1971-1983), el qual el va anomenar rector del Seminari de Madrid, càrrec que exercí des de 1977 a 1987. Durant aquells anys va canviar la concepció clàssica d'una formació en un gran edifici, fent que la majoria dels seminaristes residissin en petites comunitats situades en parròquies de barris de la perifèria (Vallecas, Carabanchel, Aluche, etc.). Com a professor va impartir les assignatures de fenomenologia i filosofia de la Religió a la Universitat Pontifícia de Salamanca i a la Facultat de Teologia San Dámaso de Madrid. També va donar cursos en varies universitats i facultats civils i religioses; durant setze anys (1987-2003) va ser director de l'Institut Superior de Pastoral de Madrid. Després de la confiança rebuda per Enrique Tarancón, va patir l'arraconament per part dels dos arquebisbes posteriors, Angel Suquía (1983-1994) y Rouco Varela (1994-2014), per diferències de posicionaments teològics i eclesials. Tanmateix, va continuar tenint càrrecs de confiança a la diòcesi de Madrid, ja que va ser membre del Col·legi de Consultors (1985-1990) i del Consell Presbiteral (1988-1995). Des de la seva jubilació com a professor (2004) es va retirar a la parròquia de San Pablo (Vallecas). Allà va residir fins un any abans de la seva mort. Va ser traslladat a la residència sacerdotal de San Pedro (Madrid), on va concloure la seva vida després d'un cert temps de deteriorament cognitiu. Tenia 86 anys.

La seva obra escrita és abundant: ha deixat més de quaranta llibres publicats i altres articles de gran valor, a més de diverses col·laboracions acadèmiques. Les seves primeres obres (*El encuentro con Dios*, 1976 y 1995, i *Introducción a la fenomenología de la religión*, 1978 y 2007) van tenir una gran rellevància en el camp de la filosofia de la religió i la teologia fonamental del nostre país, ja que es tractava de disciplines encara poc conegudes a Espanya. Destaquen també llibres com *La religión en nuestro mundo* (1978), *El malestar religioso de nuestra cultura* (1993), *La experiencia cristiana de*

¹ *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, inauguració del curs acadèmic 1998-1999, Institut Superior de Ciències Religioses, Barcelona, 1998. Va ser publicat en castellà a *Cuadernos aquí y ahora*, 37, Santander: Sal Terrae 1999.

Dios (1995), *El fenómeno místico* (1999), *El hombre y la religión* (2002), *Ser cristiano en una cultura postmoderna* (2005), *Mística y humanismo* (2007) y *Vivir la fe a la intemperie* (2013). Només els títols de les obres ja ens permeten percebre el camp d'interès, el recorregut intel·lectual i el fil de reflexió del nostre autor.

Podem considerar la figura i aportació de Juan Martín Velasco des de tres perspectives: l'erudit-investigador, el diagnosticador del nostre temps, i el creient, testimoni de fe i mestre.

2. L'intel·lectual, erudit i investigador

La seva primera obra significativa va ser *El encuentro con Dios*, primerament publicada 1976 i després reeditada al 1995. La temàtica se situa clarament en la filosofia de fe. Aprofundeix el caràcter relacional de l'experiència religiosa i tracta de mostrar la raonabilitat d'una concepció personal de Déu amb el qual es pot entrar en relació. Això el porta a afirmar la diferència entre saber i creure. Creure té una dimensió salvífica que saber no conté.² «El hombre religioso se salva perdiéndose y debe trascenderse para realizarse».³ El nucli del missatge de la seva obra rau en la possibilitat de conjugar la transcendència del diví amb la resposta lliure i conscient de la persona:

No es verdad que la trascendencia del Misterio excluya su posible respectividad personal ni que esta comprometa la trascendencia absoluta de lo divino. Por el contrario, solo el reconocimiento más pleno de la realidad absolutamente superior permite descubrir esa realidad como lo último y definitivo para mí, como aquello que es capaz de afectarme incondicionalmente, de interpelarme sin recurso posible.⁴

En aquesta obra desenvolupa i aprofundeix la característica més important de l'experiència cristiana: el caràcter interpersonal i dialogal del creient amb Déu, que es produeix a través de la persona de Jesús. En el pròleg a la segona edició fa alguns aclariments significatius: «Sigo pensando que lo decisivo en los sistemas que componen las diferentes religiones es la calidad de esta relación».⁵ Ara bé, en el mateix pròleg fa una confessió digna de ser tinguda en compte en relació amb el caràcter no-personal de les religions orientals:

Hoy soy más consciente de la limitación cultural de nuestra interpretación personalista de la relación religiosa –muy influida por la religión profética que ha servido de matriz a esta cultura– y pienso que el dialogo con las religiones orientales debe substituir a los intentos por asimilarlas a nuestra comprensión.⁶

Aquesta consideració mostra el caràcter obert d'un pensador i d'un creient que, sense negar l'element central que té per a ell i per als cristians la dimensió relacional, és capaç de comprendre que hi ha altres vies d'accés al Misteri.

Dins del camp de la fenomenologia va impactar amb la seva *Introducción a la fenomenología*

de la religión, una obra de referència que va marcar les dècades posteriors en l'àmbit acadèmic. La primera versió va aparèixer l'any 1973 com a primera part en l'obra *Filosofía de la Religión*, en col·laboració amb José Gómez Caffarena (Revista de Occidente). Es va publicar com obra amb entitat pròpia l'any 1978 per edicions Cristiandad i Trota la va reeditar l'any 2007. Amb aquesta aportació Martín Velasco es consagra com a introductor d'aquesta disciplina al món acadèmic espanyol, tant en l'àmbit eclesiàstic com en el laic. Aquesta doble pertinença va constituir un dels trets característics de l'autor i li va permetre fer de pont entre els dos mons, tot i que també va patir els prejudicis d'un món i de l'altre.

Seguint la noció de *Das Heilige* («Allò Sant») de Rudolf Otto, l'accent de Martín Velasco està posat en el fet que l'actitud religiosa consisteix en el contacte amb el sagrat. El sagrat es correspon a un àmbit o ordre excels de la realitat i el fenomen religiós és la seva expressió. És a dir, el sagrat és l'experiència inefable que es dona en els individus i en les comunitats, mentre que les religions són les cristallitzacions epicals i culturals d'aquesta experiència. També les anomena «configuracions del diví». L'aparició del sagrat implica una ruptura de nivell i suposa el contacte amb un *supra* i un *prius*, és dir, amb quelcom de més elevat i anterior a l'experiència ordinària de la realitat.⁷

Una realidad –persona, objeto, etc.– será religioso en la medida en que diga relación con lo sagrado, en la medida en que pueda ser introducida en el orden de lo sagrado [...]. El orden en que introduce la ruptura de nivel operada por lo sagrado se define fundamentalmente por su trascendencia y afecta a la existencia que entra en contacto con él de forma definitiva, total y última; estos rasgos distinguen esencialmente la existencia religiosa de la «existencia ordinaria».⁸

El sagrat està en relació amb el Misteri, Allò totalment «altre», que és santetat excelsa. El Misteri és transcendència activa que es manifesta en les hierofanies. Seguint Mircea Eliade, considera que aquestes hierofanies són múltiples i variades i es manifesten en qualsevol sector de l'existència: fisiològic, econòmic, espiritual i social.

Martín Velasco prefereix parlar d'*actitud* religiosa que d'*experiència* o *conducta* religioses perquè considera que dona més obertura a les diverses dimensions de la vida. L'actitud religiosa conté un element extàtic de transcendiment de l'àmbit ordinari de l'existència, la qual cosa comporta una dimensió salvífica, és a dir, l'aspiració a la realització i participació en el Bé suprem. Això s'expressa a través d'uns relats i d'unes accions cúlriques on es possibilita l'expressió de l'emoció i del sentiment, alhora que es comparteix en comunitat cohesionant així la mateixa comunitat. La pregària i el sacrifici són també expressions centrals de l'actitud religiosa.

Martín Velasco no està interessat a descriure el mínim comú dels trets presents en totes les religions. Considera que això portaria a un empobriment de la gran diversitat de manifestacions històriques. El seu interès és assenyalar l'estructura del fet religiós que es manifesta d'una forma diferent i única en cada cristallització. Això el porta a explorar l'atmosfera o àmbit del sagrat; el Misteri com Allò que és origen i font del sagrat; l'actitud religiosa i les diverses mediacions i expressions d'aquesta actitud, com són els rituals, símbols, formes de pregària, relats, etc. propis de cada tradició.

² J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios*, Madrid: Caparrós 1995, p. 109.

³ Ibid., p. 63.

⁴ Ibid., p. 63-64.

⁵ Ibid., p. 10.

⁶ Ibid.

⁷ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad 1978, pp. 89-91.

⁸ Ibid., p. 91.

El 1999 publica el seu tractat sobre el fenomen místic.⁹ En aquest text trobem un Martín Velasco més madur que s'expressa amb el seu propi llenguatge. Una de les aportacions més significatives és haver especificat, aprofundit i desenvolupat els trets característics de l'experiència mística, més enllà de les religions i confessions particulars.¹⁰ El text avança en base a un procés de densificació i concentració. Comença descrivint els trets místics de les diverses tradicions a partir de d'una tipologia en la qual distingeix, primerament, formes no religioses de mística (aquí inclou una presentació excel·lent de Plotí), prossegueix amb les místiques de les religions d'Orient i acaba amb la mística de les religions profètiques (judaisme, cristianisme, islam). A partir d'aquí destil·la els elements comuns, destacant-ne set:

1. El caràcter holístic, totalitzant i englobant de l'experiència.
2. El seu aspecte passiu, que anomena «estat teopàtic», seguint una expressió utilitzada per Dionís l'Areopagita.
3. La immediatesa de l'experiència.
4. El seu caràcter fugisser.
5. La seva simplicitat i senzillesa.
6. La inefabilitat.
7. El caràcter cert i indubtable però alhora fosc i inassolible.

Després d'aquesta aproximació més general, sintetitza en quatre trets el que considera pròpiament el nucli de l'experiència mística:

1. Es dona la contemplació infusa, la qual conté una dimensió cognitiva, una d'afectiva i una de perceptiva-sensitiva. Aquest doble caràcter noètic i amorós són propis sobretot de l'experiència mística teista, i no tant de les oceàniques o no-teistes. Molts dels exemples que dona provenen de Teresa de Jesús i Joan de la Creu.
2. La unió amb l'Objecte estimat, Déu, en el cas de les religions teistes.
3. El caràcter extàtic i embriagós.
4. L'estat teopàtic, on hom «pateix el diví», sigui en categories teistes o no teistes.

Finalment, en un esforç encara més sintètic, l'autor descriu en aquests termes el nucli de l'experiència mística:

El centro de la experiencia mística consiste en la conciencia-adhesión a la Trascendencia-inmanencia de la que la persona humana toma conciencia de estar permanentemente surgiendo [...]. Presencia indudable que precede al sujeto y se le impone; que se hace presente bajo la forma de ausencia, incaptable en sí misma, solo «visible» en el acto por el que el sujeto consiente ir más allá de sí mismo y aceptar incondicionalmente el acto que lo está poniendo permanentemente en la existencia.¹¹

En aquest tractat seu sobre la mística constatem que el fenomenòleg i acadèmic és també el creient i l'orant que escriu sobre allò de què té experiència. En parla perquè sap de què parla.

A més de la riquesa de cites i referències pel que fa al llegat místic de les diverses religions, el que encara dona més valor a aquesta obra és la proposta que fa al final del llibre de com aproximar-se al fenomen místic. Primerament presenta els dos models polaritzats que regeixen actualment en la manera d'interpretar l'experiència mística. Un és de caire psicologista o immanent, amb l'accent posat en el fet que és el subjecte qui produeix els elements descrits de l'experiència mística (passivitat, sentiment de realitat, etc.); l'altre pol està regit per la interpretació supranaturalista, segons la qual en la persona que té l'experiència mística és portadora d'uns òrgans de percepció que són els qui li permeten el contacte amb la realitat espiritual i suprahumana. Martín Velasco proposa un altre model, d'alguna manera integrador dels altres dos. És conscient que només insinua uns trets que necessiten d'una fonamentació filosòfica i teologia que no desenvolupa en aquesta obra i que, de fet, quedarà pendent de ser desenvolupada.¹² La seva proposta és:

La ascunción por el hombre de su apertura a la trascendencia constituye una forma de relación totalmente original frente a las relaciones que el hombre mantiene con todas y cada una de las realidades mundanas. La originalidad consiste en dos rasgos principales: la inobjetividad de la realidad –la Trascendencia– con la que entra en contacto y la consiguiente inversión de intencionalidad que impone en la actitud del sujeto. La consecuencia de esta doble originalidad de la fe es que en ella el hombre toma contacto, accede a una realidad efectivamente presente. Pero presente más como presencia dante, originante, del sujeto que como presencia objetiva, dada o añadida a la realidad del sujeto.¹³

Se'n desprenen tres consideracions importants que caracteritzen el pensament de Martín Velasco sobre el fenomen místic.

La primera és que la persona mística no és més que aquella que viu amb una particular intensitat la seva actitud de fe. En la seva experiència es trasllueix allò que ella és: la seva personalitat, les seves facultats, la seva biografia, el seu context cultural, etc.

La segona convicció és que el místic viu de tal manera la seva experiència, que l'objecte d'ella va més enllà d'ell com a subjecte, depassant totes les mediacions:

El místico es el sujeto religioso más consciente de la relatividad de todas las mediaciones religiosas, de todos los modos, medios, figuras, sentimientos que acompañan y en los que se realiza su propia experiencia.¹⁴

La tercera convicció és que l'estudi del fenomen místic no té accés a la dimensió transcendent que s'expressa de manera diferent segons el marc religiós en què s'inscriu l'experiència del místic. Pot descriure les facultats humanes i els fenòmens psíquics que es produeixen, però no pot definir-se respecte de la existència objectiva de la dimensió transcendent. La seva tasca es limita a constatar l'experiència d'aquest *excessus*, present en tots els camps de l'activitat humana, però conscient que només són fenòmens externs de Quelcom més profund sobre la naturalesa del qual l'estudiós no es pot

⁹ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Madrid: Trotta 1999.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 320-356.

¹¹ *Ibid.*, p. 425.

¹² *Ibid.*, pp. 436-442.

¹³ *Ibid.*, p. 437.

¹⁴ *Ibid.*, p. 439.

definir. L'estudi fenomenològic de la mística comporta una actitud filosòfica i antropològica que concep l'ésser humà depassat per si mateix:

Los distintos elementos del fenómeno místico no demuestran la existencia del mundo del que dicen venir –tal mundo, por ser anterior al mundo de la experiencia ordinaria, no se deja demostrar por razones que se mueven en su interior–, pero constituyen una indicación y una invitación a escuchar sus rumores, a leer sus signos en la propia vida.¹⁵

N'és un exemple l'anàlisi que fa de l'experiència mística que va tenir el filòsof Manuel García Morente.¹⁶ Aquesta aproximació feta per un creient és una mostra de com un estudi rigorós d'una experiència visionària pot cobrar tot el seu valor per la manera com és interpretada.

3. Un diagnosticador del nostre temps

Des de la perspectiva de la seva comprensió de l'experiència mística, segons la qual cap expressió o mediació no pot esgotar la inexhaurible profunditat del Transcendent o de la Ultimat, el nostre autor va poder abordar amb lucidesa la interpel·lació que la secularitat contemporània fa al cristianisme i a l'Església.

3.1. Causes del malestar religiós contemporani

En la seva obra *El malestar religioso de nuestra cultura* (1993), es va manifestar un observador, analista i diagnosticador excel·lent del fenomen religiós actual. El malestar consisteix a constatar la inadequació o desfasament entre l'allunyament de Déu que pateix la nostra societat i una Església que no sap com situar-se perquè s'identifica amb unes formes històriques que ja no són significatives. La cristianització política, social i cultural de la cristiandat que va durar segles ja no existeix. Històricament assistim a una ruptura creixent entre la modernitat i el cristianisme. La mentalitat moderna comporta, d'una banda, una pèrdua progressiva del sagrat, i d'altra banda, té una manera fer –l'autonomia del pensament, l'autonomia de la consciència, l'elecció democràtica dels càrrecs d'autoritat, etc.– que xoca cada cop més frontalment amb el cristianisme catòlic institucionalitzat.

Tot això coexisteix amb l'emergència de nous moviments religiosos arreu del món, sigui en continuïtat o en ruptura respecte de les religions tradicionals constituïdes. N'hi ha que ressalten el caràcter revolucionari i agressiu amb un rebuig pel món, mentre que uns altres l'accepten d'una manera adaptativa, cercant-ne la reforma, o de forma elusiva, apartant-se'n. Alguns grups s'escindeixen de les tradicions de les quals provenen i uns altres no ho fan. Tot això es produeix en un context de creixent indiferència religiosa. El que es qüestiona el nostre autor és si aquesta indiferència és envers tota forma de transcendència o sobretot envers la transcendència religiosa. Amb aquesta pregunta obre tot un altre enfocament i plantejament de la situació a partir del plantejament de Max Scheller, segons el qual

el acto religioso es realizado necesariamente por todo hombre, ya que es un elemento esencialmente dado al alma espiritual del hombre, por lo cual, no cabe la pregunta si el hombre lo realiza o no. Cabe solo la pregunta si encuentra los objetos adecuados al mismo o no.¹⁷

La pregunta resta oberta. El que és important de l'enfocament del nostre autor és l'actitud de deixar-se interpel·lar davant el fenomen de la secularització i de la indiferència religiosa, que no és el mateix que una indiferència envers el transcendent. En aquesta obra no té por de constatar la crisi institucional del clergat, ell que durant una dècada va ser rector del seminari de Madrid. En la categoria de *clergat* inclou tant el ministeri ordenat com la vida consagrada. Els ajunta en el mateix grup pel fet que se separen respecte de la resta de persones que componen la societat. Tradicionalment, la santedat i el saber sobre el sagrat residia en aquest grup separat, amb tota la càrrega de prestigi i de poder que això atorga. Doncs bé, la societat secularitzada ha deixat de donar aquest reconeixement i això genera un gran malestar en l'estament clerical, i també provoca una crisi d'identitat. A més, la manca de vocacions posa en qüestió la seva continuïtat. Aquesta crisi d'identitat ve agreujada per un dèficit d'experiència religiosa profunda tant en el clergat com en la comunitat cristiana. Martín Velasco mostra el seu discorde respecte d'una solució que miri cap a la reclericalització de la comunitat cristiana. Són tres els camins que proposa per una aproximació de l'Església al nostre temps:

1. La capacitat d'inculturació a través del coneixement i reconeixement de la cultura en què vivim.
2. El compromís amb la justícia i els desfavorits, recuperant la dimensió profètica del missatge evangèlic i el seu caràcter no-violent.
3. La vigorització de l'experiència religiosa –personal i comunitària–, a través de la tríada que li agradava repetir: créixer en fe, esperança i caritat.

També gosa plantejar-se quines podran ser les formes religioses del futur. Abans de fer aquesta prospectiva, considera que cal tenir en compte tres elements:

1. Les mutacions que han succeït en el passat, tals com la gran revolució del neolític.
2. Una comprensió ascendent de la història, que va deixant residus en el passat.
3. Els canvis que ja s'estan donant actualment en les religions actuals.

Dit això, i tenint també compte el caràcter cíclic dels processos, apunta els següents trets: la disminució de la pràctica religiosa, amb una reducció *també dels responsables i persones consagrades a les formes instituídes*; en compensació, una fe més personalitzada més basada en el discerniment personal i comunitari que en directius externes i uniformadores; en el cas concret de l'Església catòlica, prosseguirà el pas de l'eurocentrisme i romanocentrisme a la predominança de cultures i països abans considerats perifèrics; la participació igualitària de la dona en els càrrecs sagrats i institucionals; un context cada cop més planetari on les religions hauran de renunciar a la pretensió d'una universalitat totalitària per practicar una *oikoumene* cordial i radical; finalment, una aspiració genuïna a la contemplació i a l'experiència mística, havent constatat la insuficiència de la raó instrumental i on el silenci no és ocultació de Déu sinó revelació del Déu que resta per ser conegut.

3.2. La metamorfosi del sagrat: un segon temps eix?

Al mes de setembre de 1998 Juan Martín Velasco va tenir la memorable intervenció a l'ISCREB en l'acte inaugural del curs acadèmic 1998-1999. Hi va impartir la conferència *Metamorfosis*

¹⁵ Ibid., p. 442.

¹⁶ J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta 1995, pp. 215-238.

¹⁷ J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid: Paulinas 1993, p. 93.

de lo sagrado y futuro del cristianismo,¹⁸ en la qual constatava que ens trobem en una societat en canvi. Un món desapareix i un altre està emergint, sense que existeixi un model preestablert per construir-lo. Considerava que, si bé en les dècades anteriors els analistes van parlar «descristianització» o «desacralització», actualment es comença a parlar de «canvi», «mutació» o «metamorfosi», més adequades per copsar la orientació de l'actual situació religiosa. El sistema s'havia configurat des del *temps eix* en el qual van néixer les grans religions universals –en el cas del cristianisme, des del «gir del constantinisme»– és el que ha entrat en una crisi profunda.

La situació de la qual procedim és clara: una religió centrada en l'afirmació monoteista de Déu i configurada al voltant d'una institució clarament determinada i jerarquitzada. Aquesta institució ha dictat als seus membres les veritats revelades per Déu, els ha assenyalat les normes de conducta, els ha imposat un conjunt de pràctiques, ha orientat la vida de les societats i de les persones, i s'ha encarnat tan perfectament en la cultura vigent, que l'ha modelat a la seva mida i l'ha prolongat la religió en el món de les idees, dels usos i costums, dels símbols i de l'art. Aquesta síntesi poderosa és radicalment posada en qüestió per la nova situació. Aquesta és la forma de religió de la qual les societats avançades estan sortint de manera tan callada com real.

En aquest temps de descomposició i de transició, el que predomina no és ni la vigència de les religions tradicionals ni la desaparició completa de la religió, sinó un conjunt bigarrat de formes religioses «desvirtuades», que s'orienten cap al compliment de rituals amb alguna vigència social –«ritus socials de trànsit» o cultural–, junt amb algunes formes de religiositat popular que poden derivar cap a formes d'espiritualitat estil New Age.

D'altra banda, la modernitat i la postmodernitat estan definint una forma de viure i d'entendre la vida que manté la referència a la categoria del sagrat, però amb una nova significació: remet a l'humà en aquelles dimensions de fondària, de valor i dignitat que superen els aspectes immediats, instrumentals i pragmàtics desenvolupats per la cultura merament tecnicocientífica i econòmica.

Segons això, el problema fonamental de les religions en les societats modernes no és la crisi de determinades mediacions: creences, pràctiques rituals, constel·lacions simbòliques, organitzacions institucionals, comportaments morals, etc. El problema decisiu, aquell en funció del qual es juga el ser o no ser de les religions, resideix en si és possible el reconeixement de l'absoluta transcendència de Déu sense detriment de la condició de persona humana, de la seva legítima autonomia, de la seva inviolable dignitat. És a dir, la qüestió rau en si la religió quedarà limitada a ser una expressió del sagrat de l'home, de la seva profunditat i dignitat, o bé si és possible el reconeixement per part de l'ésser humà de la realitat de Déu que, per ser la més absoluta transcendència, resulta el seu centre més profund, la seva arrel i l'autèntic fonament de la seva dignitat i de la seva subjectivitat. Martín Velasco citava un dels seus autors preferits, Xavier Zubiri:

En la raíz de su inmanencia existe en el ser humano una otredad trascendente, lo más otro que yo, puesto que me hace ser, pero que es lo más mío porque lo que me hace es precisamente mi realidad.¹⁹

La vivència d'aquesta Presència fundant, arrel de fet de l'existència i del procés deïficant, constitueix el nucli originant de la vida creient i el centre de l'experiència mística. Per això els *místics*

han estat els pioners de l'experiència de la subjectivitat. Portant al seu cim la màxima socràtica “coneix-te a tu mateix” –que Sant Bernat qualificava de baixada del cel– han fet el descobriment de la pròpia mateixitat habitada per la presència d'una transcendència que l'origina i la desborda.

La dimensió mística de la vida cristiana pot ajudar-nos viure la referència a la Transcendència absoluta en consonància perfecta amb el descobriment modern de la subjectivitat, sense que la seva acceptació representi un perill d'alienació per al subjecte, la seva autonomia i la seva llibertat. D'altra banda, Martín Velasco assenyalava en la seva intervenció dos aspectes més a tenir en compte en la religió del futur: la cura de la justícia i la clau interreligiosa. En l'actual situació de pluricentrisme, resulta difícil mantenir les postures tant exclusionistes com inclusivistes.

En definitiva, la necessitat de transcendència que experimenta l'ésser humà està generant, lentament i com a les palpentes, noves configuracions religioses en les noves i canviants cultures emergents, noves formes de presència de la religió en les noves societats sotmeses a un procés rapidíssim de transformació. Seguint l'aportació de Karl Jaspers del temps eix que es va produir durant el primer mil·lenni abans de Crist –quan hi va haver una mutació de les religions, el pas d'una mentalitat més mítica vers una de més racional i personal– Martín Velasco albira que potser ens trobem en un nou temps eix en el qual la mutació civilitzadora també està produint una metamorfosi religiosa d'una importància semblant a la del primer *temps eix*.

Més de vint anys després, aquesta panoràmica ha quedat plenament confirmada.

4. El creient, el testimoni, el mestre

Allò que Juan Martín Velasco va teoritzar en els seus tractats, ho va viure i ho va transmetre amb la seva vida. La pregària i el sacrifici com a elements centrals de l'actitud religiosa hi van estar molt presents. El nostre autor va ser llegit per molts com a home de fe, com a creient que viu i s'interroga davant dels grans reptes de l'ésser humà. *Temes com l'esperança, l'amor, la joia, la fraternitat, la fidelitat, i també el cansament, la soledat, l'envelliment i la mort* estan presents en els seus escrits a mesura que els vivia ell mateix.

Així, escriu bellament:

El cansancio es una vicisitud con la que tiene que contar el hombre de Dios. Nos referimos al cansancio de su condición, precisamente, de hombre de Dios; es decir, a esas situaciones en las que el hombre de Dios estará cansado de serlo y de vivir como tal.²⁰

No hi ha dubte que, sense voler-ho, estava parlant d'ell mateix. Part del seu drama va ser estar en terra de ningú o en terra de tothom.

Sobre la soledat diu:

¿Qué es entonces, en su raíz, la existencia: soledad o relación? Me inclino a pensar que es soledad, pero soledad como condición para la comunicación.²¹

¹⁸ *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, inauguració del curs acadèmic 1998-1999, Institut Superior de Ciències Religioses, Barcelona, 1998. Va ser publicat en castellà a: «Cuadernos aquí y ahora», 37, Santander, Sal Terrae 1999.

¹⁹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*. Madrid: Fundación Zubiri 1984, p. 84.

²⁰ J. MARTÍN VELASCO, *Vivir la fe a la intemperie*. Madrid: Narcea 2013, p.137.

²¹ *Ibid.*, p. 178.

Tal és la cadència de la seva escriptura com ho era la cadència de la seva veu. Quedarà en tots els qui el vam tractar o sentir personalment la memòria del seu rostre auster i alhora delicat, com també la seva veu pausada i greu. Rostre i veu d'una existència que va ser icònica, on l'experiència personal de Déu, la reflexió sobre els canvis epocals i col·lectius d'aquesta experiència i la comunicació i compromís amb el temps que va viure configuren la substància d'una fèrtil existència viscuda amb fidelitat i rigor fins al final. Escriu ell mateix:

Para quien ha hecho de la vida un empresa de autoafirmación, de posesión, la muerte es el supremo despojo que pone de manifiesto su fracaso. En cambio, quien ha hecho de la vida una entrega, para quien ha vivido descentrado, la muerte puede ser vívida como la culminación de esa entrega y definitiva.²²

La suprema passivitat que va viure en el darrer tram de la vida el va fer experimentar aquell *estat teopàtic* sobre el qual tan curiosament i encertadament havia escrit:

Padeciendo, es decir, recibiendo de Dios la luz y el impulso indispensables para entrar en contacto con él e, incluso, *sufriendo* su peso, su mano, el deslumbramiento de su luz que ciega, es decir, el vaciamiento y la purificación indispensables para que su Presencia –origen de todo posible conocimiento y contacto con él– brille en quienes hacen, o mejor, padecen su experiencia.²³

Així va fer realitat el poema de sant Joan de la Creu que tantes vegades havia citat, un verset dels quals diu:

Para venir a lo que no eres
has de ir por donde no eres.²⁴

²² Ibid., p. 202.

²³ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 409.

²⁴ *Subida al Monte Carmelo*, capítulo 13, 11.

EL CONEIXEMENT POLIÈDRIC DE DÉU

Ramon Maria Nogués
Universitat Autònoma de Barcelona
ramonmaria.nogues@uab.cat

RESUM: El coneixement és un procés biològic evolutiu de base cerebral orientat a què l'animal es pugui fer càrrec del món per sobreviure-hi. Aquest procés va incorporant diversitat de recursos neurològics per conèixer el món. En els humans apareix la consciència i el raonament com una singularitat que neurològicament no expliquem. Quan parlem del coneixement de Déu, realitat més enllà de les realitats perceptibles, aquest coneixement es presenta com a molt complex i divers. En aquesta perspectiva es descriu el coneixement de Déu vist com des de les facetes d'un poliedre que condicionen l'obtenció de imatges simbòliques d'una realitat misteriosa.

PARAULES CLAU: cervell; coneixement; evolució; consciència; complexitat; religions.

ABSTRACT: Knowledge is a biological evolutionary process setting up on the brain, and oriented in the animal to take over the world and survive. This process incorporates many cerebral resources to know the world. In the humankind appears consciousness and reason, singularities not explained by the science. Regarding to knowledge of God, reality beyond the perceptible realities, this knowledge is more and more complex. In this perspective are described like facets of polyhedric conditioning images symbolizing the deep Mystery of God.

KEYWORDS: brain; knowledge; evolution; consciousness; complexity; religions.

El pretès coneixement de Déu constitueix una immensa aventura cultural que cal situar entre les més importants de la Humanitat. Biològicament, parlar de coneixement és un tema obert, no solament perquè en el món animal apareixen una immensitat de formes de coneixement variades, sinó també perquè en el món vegetal o en el món dels microorganismes es pot parlar de relacions amb altres vivents i amb el medi, que encara que no se'ls pot atribuir aspectes mentals de coneixement, sí que constitueixen canals de comunicació que garanteixen l'eficàcia del viure, és a dir el mateix que intenta garantir el que podríem considerar coneixement «superior».

1. Coneixement

Quan diem que un gos «ens coneix» ens referim a un fet mental que en certs aspectes és molt similar a certs aspectes del coneixement entre humans, encara que sent rigorosos, no és el mateix. Per això quan veiem que l'amo d'un gos li dirigeix certs raonaments, sabem que el gos no entén els raonaments, tot i que pel to de la veu o altres circumstàncies el gos «entengui» què li diu l'amo. Conèixer, doncs, biològicament és una funció molt variada, i aquesta varietat és molt més àmplia, posem per cas, que l'exemple que acabo d'indicar.