

# HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 2. Any 2020

## ARTICLES

---

- 10 LA RELIGIÓ I L'AFIRMACIÓ DE L'INDIVIDU COM A SUBJECTE  
Gabriel Amengual Coll
- 23 ORIGINAL SIN AND AKRASIA: AN ARISTOTELIAN ANALYSIS OF GEN 3:1-6  
Dancho Azagra
- 38 EL HECHO RELIGIOSO DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS CIENCIAS DE LA RELIGIÓN  
Carlos Beorlegui
- 63 LAS TIPOLOGÍAS DE LA RELACIÓN ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN: SU VALOR PARA LA TEOLOGÍA Y PARA LA PEDAGOGÍA RELIGIOSA  
Lucio Florio
- 77 FACE AU TERRORISME ISLAMISTE ET A LA PANDÉMIE DU COVID-19, LEADERS CHRÉTIENS ET MUSULMANS PROMEUVENT UNE DYNAMIQUE DU VIVRE ENSEMBLE  
Père Vincent Feroldi
- 92 SEGUINT LES PETJADES DEL LLEBRER: LA DIMENSIÓ SOCIAL EN LA DIVINA COMÈDIA  
Silvia Magnavacca
- 104 IN MEMORIAM: JUAN MARTÍN VELASCO, PROFESSOR, DIAGNOSTICADOR I MESTRE  
Xavier Melloni i Ribas s.j.
- 115 EL CONEIXEMENT POLIÈDRIC DE DÉU  
Ramon Maria Nogués
- 130 LA «PRIÈRE» D'EPICTEÈTE ET DE MARC AURÈLE  
Jordi Pià Comella
- 136 L'ESPIRITUALITAT COM A FACTOR IMPULSOR DE LA CREATIVITAT  
Òscar Puigardeu Aramendia
- 147 LES MIRADES DE SANTA LLÚCIA  
Jordi Sidera Casas

# HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 2. Any 2020

**[is]creb**  
Institut Superior de Ciències  
Religioses de Barcelona



# HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 2. Any 2020

## 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: 1000 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](http://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](mailto:horitzo@iscreb.org),  
[horitzo.direccio@iscreb.org](mailto:horitzo.direccio@iscreb.org)  
Facebook: [/iscreb](https://www.facebook.com/iscreb)  
Twitter: [@iscreb](https://twitter.com/iscreb)  
Instagram: [@iscreb\\_oficial](https://www.instagram.com/iscreb_oficial)

[is]creb

Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona



# ÍNDEX

## ARTICLES

- 10 **LA RELIGIÓ I L'AFIRMACIÓ DE L'INDIVIDU COM A SUBJECTE**  
Gabriel Amengual Coll
- 23 **ORIGINAL SIN AND AKRASIA: AN ARISTOTELIAN ANALYSIS OF GEN 3:1-6**  
Dancho Azagra
- 38 **EL HECHO RELIGIOSO DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS CIENCIAS DE LA RELIGIÓN**  
Carlos Beorlegui
- 63 **LAS TIPOLOGÍAS DE LA RELACIÓN ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN: SU VALOR PARA LA TEOLOGÍA Y PARA LA PEDAGOGÍA RELIGIOSA**  
Lucio Florio
- 77 **FACE AU TERRORISME ISLAMISTE ET A LA PANDÉMIE DU COVID-19, LEADERS CHRÉTIENS ET MUSULMANS PROMEUVENT UNE DYNAMIQUE DU VIVRE ENSEMBLE**  
Père Vincent Feroldi
- 92 **SEGUINT LES PETJADES DEL LLEBRER: LA DIMENSIÓ SOCIAL EN LA DIVINA COMÈDIA**  
Silvia Magnavacca
- 104 **IN MEMORIAM: JUAN MARTÍN VELASCO, PROFESSOR, DIAGNOSTICADOR I MESTRE**  
Xavier Melloni i Ribas s.j.
- 115 **EL CONEIXEMENT POLIÈDRIC DE DÉU**  
Ramon Maria Nogués
- 130 **LA «PRIÈRE» D'EPICTETE ET DE MARC AURÈLE**  
Jordi Pià Comella
- 136 **L'ESPIRITUALITAT COM A FACTOR IMPULSOR DE LA CREATIVITAT**  
Òscar Puigardeu Aramendia
- 147 **LES MIRADES DE SANTA LLÚCIA**  
Jordi Sidera Casas

## RECENSIONES

- 164 **Gary Lachman, El conocimiento perdido de la imaginación**  
Jorge Rodríguez Ariza
- 166 **Josep Maria Quintana, Lletres de combat**  
Ramon Casadevall i Sala
- 168 **Ramon Prat i Pons, El recuerdo de Dios. En camino hacia el sentido de la vida**  
Carlos García de Andoín
- 171 **Alexandre Galí, Assaigs de vida devota**  
Maria Arquer i Cortés
- 173 **Manuel Forcano i Victor Hurtado, Atlas d'Història dels jueus de Catalunya**  
Jaume Aymar i Ragolta
- 175 **Jordi Lara, Sis nits d'agost**  
Oriol Izquierdo
- 177 **Antonio Diéguez, Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano**  
Ester Busquets Alibés
- 180 **POLÍTIQUES EDITORIALS**





# EDITORIAL

---

**P**resentem el segon 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.

Ho fem amb el nostre horitzó vital trasbalsat per la pandèmia que està afectant la humanitat sencera en aquests moments. La COVID-19 ha commogut la nostra vida i ha posat sobre la taula moltíssimes qüestions existencials de primer ordre: la pròpia fragilitat i vulnerabilitat, la nostra dimensió d'éssers socials i interconnectats, la nostra capacitat d'adaptació i també la nostra creativitat per cercar camins alternatius per on avançar... De fet, s'han vist interpel·lats elements claus de la nostra pròpia vida; en definitiva, del que vol dir ser humans.

La revista vol fer la seva aportació concreta a aquest procés de recerca i d'aprofundiment. En aquest segon número, ampliem la mirada amb les contribucions que des de diferents contextos culturals ens aporten els autors dels articles. Cal subratllar la diversitat de plantejaments i de centres d'interès que ens ofereixen les seves reflexions: des de com la pandèmia ha impulsat la col·laboració entre cristians i musulmans, les relacions entre el fet religiós i la ciència, les aportacions que l'espiritualitat pot fer a la creativitat o a la constitució del subjecte contemporani, o sobre com podem parlar de coneixement de Déu... passant per reflexions de caràcter més monogràfic que s'aturen a considerar la pregària estoica, la interpretació de Gn 3,1-6, la dimensió social de la Divina comèdia o la confluència de diverses tradicions en les celebracions populars de santa Llúcia. Finalment, volem fer una memòria agraïda pel treball seriós i profund que en Juan de Dios Martín Velasco ha dut a terme en el camp de la fenomenologia de l'experiència religiosa i mística, arran del seu traspàs el passat mes d'abril. El seu mestratge ha estat cabdal en els darrers decennis en l'àmbit de parla castellana. D'altra banda, comptem amb un bon nombre de recensions que ens apropen alguns dels llibres publicats recentment i que de ben segur esperonaran la nostra lectura. Agraïm a tots els autors les seves reflexions que de ben segur ens aportaran una visió rica, aprofundida i polièdrica del fet religiós. No podem acabar aquesta 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 segon número enmig d'aquestes circumstàncies excepcionals.



Photo by Billy Pasco on Unsplash



# LA RELIGIÓ I L'AFIRMACIÓ DE L'INDIVIDU COM A SUBJECTE

Gabriel Amengual Coll

Universitat de les Illes Balears

Centre d'Estudis Teològics de Mallorca

g.amengual@uib.es

RESUM: Aquestes reflexions parteixen del fet que la societat actual és massificada i l'individu s'hi veu anul·lat, configurat per les pautes socials imperants, de manera que és clarament cosificat, transformat en objecte. Això obliga a repensar la funció de la religió. La funció que exercia a favor de la cohesió social sembla substituïda per l'acció comunicativa; en canvi, l'individu, cridat a participar en la constitució de consensos, es veu sense referents, aïllat i absorbit per forces impersonals, de manera que cal promoure el ser subjecte de tots. La religió ofereix tot un potencial capaç d'afirmar l'individu. D'aquesta manera, la religió es desplaça de l'àmbit de la legitimació de la societat a l'àmbit dels subjectes, dels individus. La religió manté viu l'interès per la formació de la identitat única dels individus, els factors del consens formador de la societat.

PARAULES CLAU: funció social de la religió; subjecte cosificat; constitució de l'individu; relació intersubjectiva; relació amb Déu.

ABSTRACT: These reflections start from the fact that today's society is overcrowded, in which the individual is annulled, configured by the prevailing social guidelines, being clearly reified, that is, transformed into an object. This forces to rethink the social function of religion. The function, which it exercised in favour of social cohesion, has been assumed by communicative action; nevertheless, the individual, called to participate in the constitution of consensuses, is seen without referents, isolated and absorbed by impersonal forces, so that it is necessary to promote being the subject of all. Religion offers all a potential capable of affirming the individual. In this way, religion moves from the realm of the legitimation of society to the realm of subjects, of individuals. Religion keeps alive the interest in the formation of the unique identity of individuals, who are the factors of the shaping consensus of society.

KEYWORDS: social function of religion; objectified subject; constitution of the individual; intersubjective relationship; relationship with God.

El punt de partença d'aquestes reflexions és el fet que ens trobem en una societat sempre més massificada, anònima, plural i alhora uniformitzada. I per aquesta mateixa raó no tan sols és més individualista sinó també més individualitzada. I tot i això l'individu es troba amenaçat de veure erosionades totes les seves particularitats personals i convertit en fotocòpia del ciutadà mitjà, configurat per les pautes socials imperants.<sup>1</sup> En aquest context, el subjecte es veu clarament transformat en

objecte.<sup>2</sup> D'altra banda, en ell mateix s'experimenta desarrelat, disgregat, escindit, sense referents per a la seva configuració.<sup>3</sup> Cal, doncs, un esforç per recuperar el subjecte, la seva capacitat de pensar, deliberar, decidir, ser ell mateix, guiar-se pel propi enteniment, sabent a què s'ha d'atendre i guiant la pròpia vida, sense abdicar de la seva tasca més pròpia: ser un mateix, ser un si mateix, un subjecte.

## 1. El context de la pregunta

La pregunta no és nova. Podríem dir que és la pròpia de la modernitat, fins i tot en el sentit més ampli, és a dir, des del Renaixement o, si es vol, àdhuc des dels finals de l'Edat Mitjana, amb el seu problema del nominalisme i l'afirmació que només l'individual és real. En termes generals és la gran qüestió, els termes de la qual se solen presentar com a individualisme i col·lectivisme (socialisme o comunitarisme), que tenen com a figures polítiques clàssiques el liberalisme i el socialisme. Nogensmenys intentem recordar com es planteja la qüestió en l'actualitat.<sup>4</sup>

Es poden distingir dos aspectes de la qüestió: un té més a veure amb les relacions socials i l'altre, amb la configuració del subjecte mateix. Ara bé, la distinció no significa de cap manera separació dels dos aspectes, ja que tots dos estan íntimament units.

Pel que fa al primer aspecte, sembla que hi ha dues característiques, d'alguna manera contraposades, que defineixen la societat actual, en un procés de llarga durada que prové almenys des del Renaixement i que avança progressivament, és a dir, com a fenòmens que van a més, tant en extensió, van comprènent més àmbits de la vida, com en intensitat, es van radicalitzant, i ho fan de manera conjunta. Em refereixo a l'individualisme i a la massificació,<sup>5</sup> dos fenòmens contraposats i que alhora s'alimenten recíprocament: tant més individualisme com més massificació i alhora com més massificació tant més individualisme, menys sentit de la comunitat.<sup>6</sup> Com sortir-ne, d'aquest cercle viciós i maliciós? Intentaré exposar una via que passa per la promoció de l'individu, que res té a veure amb un solipsisme, en la línia de la recuperació del subjecte i mostrant quin paper pot jugar la religió en tot plegat.

La perspectiva que tracta d'aquesta qüestió és la teoria sociològica de les funcions socials de

<sup>1</sup> La crítica a la (cultura de) massa és antiga; ja el 1929 escriu ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas* (1929). Madrid: Alianza 1980. Altres referències: HORKHEIMER, Max, «Neue Kunst und Massenkultur» (1941), en *Gesammelte Schriften* (HGS). Herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer 1985, vol. IV, pp. 419-438; n'hi ha trad. castellana: «Arte nuevo y cultura de masas», a *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003 (1974), pp. 115-137; Id., «La industria cultural. Ilustración como engaño de masas», en HORKHEIMER, Max / Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta 1994 (1947), pp. 165-212.

<sup>2</sup> LEFEBVRE, Henri, *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza 1972; l'anàlisi més significativa LUKACS, Gyorgy, *Historia y conciencia de clase* (1923). Barcelona: Grijalbo 1975, especialment «La cosificación y la conciencia del proletariado», pp. 123-266.

Cf. LUTHER, Henning, *Religion und Alltag: Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius 2014, pp. 189-191.

<sup>3</sup> Un clàssic sobre el tema RIESMAN, David, et al., *La muchedumbre solitaria* (1949). Barcelona: Paidós 1981.

<sup>4</sup> La primera part d'aquest escrit s'inspira en LUTHER, *Religion und Alltag*, pp. 31-34.

<sup>5</sup> Una crítica de l'individualisme i defensa de l'individu a HORKHEIMER, Max, «Aufstieg und Niedergang des Individuums» (1947), a *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt a.M.: Fischer 1974, pp. 124-152 (en HGS, vol. VI, 136-164); vers. cast.: «Ascenso y decadencia del individuo», a *Crítica de la razón instrumental*. Traducció de Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2002, pp. 143-168.

<sup>6</sup> HABERMAS, Jürgen, «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», a W. KUHLMANN (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, pp. 16-37 (n'hi ha vers. cast. de M. Jiménez Redondo: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós 1991, pp. 97-130) p. 20: «Com més avança la individuació, tant més s'enredra el subjecte singular en una xarxa sempre més densa i alhora més subtil de manca de protecció recíproca».

la religió. Recordem que hi ha tres grans funcions socials de la religió que han concentrat l'atenció, constituint tres teories sociològiques: la teoria de la compensació, de la integració i de l'assumpció de les contingències (N. Luhmann, H. Lübbe).<sup>7</sup> Són tres maneres d'explicar el paper que la religió ha jugat i juga o pot jugar en el manteniment de la societat.

Les teories compensatòria i de l'assumpció de les contingències veuen la religió com aquella instància o força que és capaç d'abordar i neutralitzar les possibles amenaces de l'ordre social i de la convivència social, com per exemple les de l'anomia, els riscos vitals personals (malalties, trencaments en la vida, desgràcies, discapacitats innates o adquirides, mort), la imprevisió de les possibilitats opcionals contingents (i, per tant, els possibles fracassos), etc. Per damunt d'aquestes possibles situacions la religió té la capacitat de mantenir el sentit social, del deure, el sentit de la vida, etc. En aquestes situacions la societat, per ella mateixa, és incapaç de protegir els individus, més tost els deixa viure sense consol. En canvi, la religió intenta absorbir aquest potencial amenaçador i així impedeix que els individus dirigeixin les seves experiències de manca de consol contra la societat (i contra ells mateixos). Aquestes teories s'enfronten a la qüestió de la integració social només de manera indirecta, mitjançant l'atenció que la societat presta a les amenaces que arrelen en els individus.

La teoria de la integració, en canvi, va directament al manteniment del vincle de la societat. Aquest enfocament parteix del fet que la conjunció de la societat no és una cosa òbvia, que va per ella mateixa, sinó que per a aquesta funció la societat requereix d'altres factors. La raó és que, per tal que els individus superin la seva visió egoista, no social o fins i tot antisocial, cal considerar la societat no solament com la suma d'individus, sinó com un «poder superior», quelcom de sacre. La religió és aquí el factor que transcendeix la perspectiva egoista dels individus i els integra dins la societat, l'existència de la qual i la seva unió no depèn de la decisió arbitrària de cadascú, sinó del sacre, que no és a la nostra disposició. La forma típica d'aquesta teoria és la d'Émile Durkheim, però també es pot percebre en les formes més actuals i conservadores de la religió civil.

El segon aspecte, possiblement més específic avui, és la desintegració o dispersió de l'individu. Es tracta d'un fenomen complex que s'ha plantejat des de diverses perspectives. Recordem alguns estudis. Des de la perspectiva dels mitjans de comunicació Neill Postmann, sociòleg nord-americà, té un estudi significatiu, titulat: *Divertim-nos fins a morir*.<sup>8</sup> La tesi d'aquesta obra és la següent: s'ha aconseguit allò que pronosticà Georg Orwell a la seva novel·la *1984*,<sup>9</sup> però no pels mètodes repressius i dolorosos, que preveia, fent del món una presó, on tot hi és controlat enmig d'una forta repressió, sinó mitjançant l'entreteniment i la vida feliç, tal com havia previst Aldous Huxley a *Un món feliç*.<sup>10</sup> Els mitjans de comunicació social han fet del món una mena de sala de festes, un show permanent per tal d'entretenir la gent. La conclusió és que l'individu sofreix una dominació, no mitjançant una repressió, sinó per l'entreteniment, més difícilment identificable i més difícil de treure's de damunt. Des d'un altre punt de vista, el sociològic i polític, Henri Lefèbvre es pregunta com caldria caracteritzar la nostra societat. Diversos candidats es presenten per a tal ofici: societat tècnica, societat de l'abundància, societat de

l'oci, societat del consum, però finalment es decideix pel de «societat burocràtica de consum dirigit».<sup>11</sup> El consum està dirigit a la satisfacció, que és quantificada en termes econòmics, de tal manera que el subjecte mateix, que la societat intenta satisfer, es veu objectivat.<sup>12</sup> També des d'una altra perspectiva i en una ambiciosa investigació, Gerhard Schulze definirà l'actual com una «societat de la vivència»,<sup>13</sup> entenent la vivència en el sentit de Walter Benjamin<sup>14</sup> com un esdeveniment generalment agradable, sempre momentani, produït per un influx o impacte exterior, fent que l'individu vagi sempre amb les llums curtes, sense més horitzó que el breu instant gratificant, mogut per la recerca de la gratificació immediata i la satisfacció instantània.

El que més afecta l'individu és que en aquestes condicions el subjecte es torna passiu, a l'espera del moment gratificant, actitud en la qual no hi ha lloc per a l'esforç ni per a projectes ni metes, perquè, i això és el més decisiu, el subjecte no té arrelament en una comunitat ni té tampoc en ell mateix, no té motius de llarg termini, ni trajectòria de vida ni relacions personals més enllà de les ocasionals. És un individu fragmentat tant socialment com vitalment (biogràficament). És una banderola a l'atzar dels vents. És un jo narcisista, un «jo mínim»,<sup>15</sup> fet d'instant, sense trajectòria vital ni projectes. Aquest jo queda configurat pel que s'anomenen valors psi:<sup>16</sup> autoestima, sentir-se bé, cultiu del cos, dietètica, cosmètica, gimnàstica, gastronomia, etc.

És més, el subjecte ha esdevingut objecte. En efecte, la societat té com a fi i legitimació oficial la satisfacció de les necessitats dels individus. La satisfacció consisteix en una saturació al més aviat possible; la necessitat és comparada a un buit que cal omplir. Ara bé, un cop aconseguida la satisfacció, aquesta engendra noves necessitats.<sup>17</sup> Aquesta és la dialèctica entre necessitat i satisfacció, una dialèctica sense fi ni aturall, pura reproducció constant d'ella mateixa. Però quan la societat té per objecte satisfer l'individu en les seves necessitats, és l'individu mateix que es converteix en objecte, les seves necessitats són creades per la societat i en darrer terme és el subjecte mateix que es veu convertit en mercaderia.<sup>18</sup>

## 2. La funció integradora de la religió substituïda per la comunicació

Certament que la religió no és l'única possibilitat de garantir el vincle social. De fet, la teoria de la secularització, més que a una desaparició de la religió, apunta a un canvi de les seves funcions, i precisament en aquest punt de les relacions entre la religió i la societat. El mateix Durkheim insinua

<sup>11</sup> LEFÈBVRE, *La vida cotidiana*, p. 79, cf. pp. 62-79.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 102-109.

<sup>13</sup> SCHULZE, Gerhard, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Campus 1992. Sobre aquesta qüestió es pot veure *Concilium*, núm. 282 (set. 1999).

<sup>14</sup> AMENGUAL, Gabriel, «De la vivència a la experiència. La atrofia de la experiència como experiència de hoy en Walter Benjamin», a GARCÍA NORRO, Juan José (ed.), *Ser querido y querer. Ensayos en homenaje a Manuel Cabada Castro*. Salamanca: San Esteban 2007, pp. 255-298.

<sup>15</sup> L'expressió és de LASCH, Christopher, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*. Nova York-Londres: Norton & Company 1984 (n'hi ha versió italiana: *L'io minimo. Spravivenza psichica in tempi difficili*. Vicenza: Neri Pozza, 2018); d'aquest crític de la cultura narcisista vegeu també *The Culture of Narcissism*, Nova York-Londres: Norton & Company 1979; cfr. BÉJAR, Helena, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid: Alianza 1988, pp. 211ss.; i de la mateixa autora, *La cultura del yo*, Madrid: Alianza 1993. Sobre el pas de l'«homo politicus» a l'«homo psychologicus», o del predomini de la vida pública al de la privada cf. SENNET, Richard, *El declive del hombre público*, Barcelona: Península 1978.

<sup>16</sup> Sobre aquesta expressió i el seu contingut cf. LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona: Tusquets 1987.

<sup>17</sup> Vegeu per exemple LEFÈBVRE, *La vida cotidiana*, pp. 102-109.

<sup>18</sup> ZAMORA, José A., *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta 2004, pp. 92s., 101-116; *Id.*, «Materialidad espectral, subjetivación y crítica inmanente del fetichismo», a ROMERO, José Manuel / ZAMORA, José A. (eds.), *Crítica inmanente de la sociedad*. Barcelona: Anthropos 2020, pp. 171-204.

<sup>7</sup> LUHMANN, Niklas, «Die Ausdifferenzierung der Religion»: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, vol. 3, pp. 259-357; *Id.*, *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977; LÜBBE, Hermann, *Religion nach der Aufklärung*. Darmstadt: WBG 1986. Per a la visió d'Habermas sobre les funcions de la religió cf. AMENGUAL, Gabriel, *Presència elusiva. Sobre el nihilisme i la religió*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1995, pp. 81-93; sobre Luhmann cf. WELKER, Michael (Hg.), *Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.

<sup>8</sup> POSTMANN, Neill, *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, Nova York: Viking-Penguin 1985; n'hi ha vers. cat.: *Divertim-nos fins a morir. El discurs públic a l'època del "show-business"*, Badalona: Llibres de l'Índex, 1990.

<sup>9</sup> ORWELL, George, *1984*, Barcelona: Debolsillo 1989.

<sup>10</sup> HUXLEY, Aldous, *Un mundo feliz*, Barcelona: Plaza y Janés 1981.

que la solidaritat mecànica,<sup>19</sup> originàriament efectuada per la religió, en el procés de la diferenciació social, que implica una creixent individualització, ha estat substituïda per una solidaritat orgànica.<sup>20</sup> «A mesura que les estructures socials es diferencien, els individus socialitzats s'alliberen d'una consciència col·lectiva que absorbeix tota la seva personalitat; i alhora s'allunyen del consens de base religiosa en el que tots es fonen amb tots» (THK II, 127/119).<sup>21</sup> De la disminució de la potència de la consciència col·lectiva, basada, vehiculada i articulada fonamentalment per la religió, en surt un reforçament de la consciència individual i la seva autonomia.

Ara bé, la creixent autonomia de l'individu de cap manera significa una atomització que amenaci la unitat social. La unitat de la societat es constitueix d'una altra manera. Si abans es garantia mitjançant conviccions religioses que marcaven els individus (imatges de món, creences), ara es fa mitjançant actes de cooperació. Això fa que la universalitat d'allò que fonamenta la societat ja no ve donada per un consens bàsic de caire religiós, sinó per un consens que s'ha de produir. «En la mesura que el consens religiós bàsic es dissol i el poder de l'Estat perd el seu suport sacre, la unitat del col·lectiu només pot ja establir-se i mantenir-se com unitat d'una comunitat de comunicació, és a dir, mitjançant un consens assolit comunicativament en el si de l'opinió pública política» (THK II, 125 s./118). «La integració social pel mitjà de la fe és substituïda per una integració social mitjançant la cooperació» (THK II, 130/122).

En aquest context Habermas parla de «lingüïstització del sagrat» (THK II, 118/111). «El desensament i depotenciació de l'àmbit del sagrat s'efectua per la via d'una lingüïstització del consens normatiu bàsic assegurat pel ritus; i amb això queda alhora desfermat el potencial de racionalitat contingut en l'acció comunicativa» (THK II, 119/112). L'enteniment comunicatiu opera aquell vincle social que abans pressuposava una fe religiosa col·lectiva. La comunicació discursiva passa a ocupar el lloc de la comunicació ritual, religiosa.

Durkheim mateix ja havia vist en els fenòmens de l'individualisme modern «indicis d'una valoració quasireligiosa de l'individu», en aquest sentit parla del «culte de la persona, de la dignitat personal» (THK II, 129/121).<sup>22</sup> L'augment d'autonomia personal depèn de la «diferenciació d'identitats úniques» (igualmente legitimades religiosament). «L'home només adquireix, doncs, aquesta qualitat [de l'autonomia] en la mesura que hi ha quelcom que li pertany a ell i només a ell, i que l'individualitza, en la mesura que és quelcom més que una simple encarnació del tipus genèric de la seva raça i del seu grup» (THK II, 129/121).<sup>23</sup>

<sup>19</sup> La solidaritat mecànica es dona «en la mesura en què les idees i les tendències comuns a tots els membres de la societat sobrepassen en nombre i en intensitat a les quals pertanyen personalment a cada un d'ells. És tant més enèrgica com més considerable és aquest excedent». Aquesta solidaritat actua per l'excedent del col·lectiu respecte de l'individual, de manera que augmenta en sentit invers a l'augment de la personalitat, és a dir d'allò que cada un de nosaltres té de propi i de característic, allò que el distingeix dels altres». Aquesta solidaritat, que «deriva de les semblances, assoleix el seu *maximum* quan la consciència col·lectiva cobreix exactament la nostra consciència total i coincideix en tots els seus punts amb ella», és el moment en què «la nostra personalitat és nul·la». (DURKHEIM, Émile, *La división del trabajo social*. Traducció de Carlos G. Posada. Madrid: Akal 1982, p. 152).

<sup>20</sup> La solidaritat orgànica és la produïda per la divisió del treball. Mentre en la mecànica el que unia era la semblança, aquí és la diferència i només és possible perquè cada un té «una esfera d'acció que li és pròpia» (p. 153). És el vincle característic de les societats complexes, en les quals la divisió del treball és general, en les quals cada un té el seu paper i cada un és igualment indispensable per al tot. Certament que això no exclou que hi hagi d'haver elements comuns, fins i tot en l'exercici de la professió compartim usos i pràctiques comuns amb tota la corporació». (DURKHEIM, *La división del trabajo social*, p. 154).

<sup>21</sup> HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981 (n'hi ha versió castellana de Manuel Jiménez Redondo: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus 1987, 2 vols.). Aquesta obra se citarà en el text mateix amb la sigla THK amb número romà per al volum i aràbic per a la pàgina i separat amb / el número de la plana de la traducció castellana.

<sup>22</sup> Aquesta expressió entre cometes és una citació de DURKHEIM, *La división del trabajo social*, p. 470.

<sup>23</sup> També aquesta és una citació de DURKHEIM, *La división del trabajo*, p. 473. Notem que aquí es dona per suposat i com a obvi quelcom que caldria precisar i diferenciar, atès que ni la teoria ni la pràctica testimoniada en la història ho justifiquen.

El més important que cal destacar és que d'aquesta manera es desplaça l'objectiu de la religió. La religió ja no és necessària per tal de garantir el vincle social. Ja està fora de lloc una sacralització del polític, en la qual la comunitat forma una unitat col·lectiva anterior, sinó que neix de l'enteniment comunicatiu, amb la qual cosa l'individu adquireix una rellevància decisiva com a participant amb el rol de constructor del consens constitutiu de la societat.

Això ha estat recordat com a vàlid no tan sols des de la perspectiva de la teoria de l'acció comunicativa o de l'ètica discursiva, sinó també (curiosament) en referència a les posicions neoconservadores de les teories de la religió civil. La constitució democràtica dels Estats moderns no necessita cap legitimació exterior religiosa: «La idea que la funda és en conclusió suficientment simple: s'acorden les regles, segons les quals es vol viure. Però acords lliures són com a tals legítims i no necessiten cap garantia de legitimitat exterior. Que l'Estat democràtic 'viu de pressupòsits, que ell mateix no pot garantir', és correcte,<sup>24</sup> però es refereix no a les bases de la seva legitimació, sinó a les condicions del seu funcionament fàctic. [...] Si tots nosaltres només miréssim les possibilitats d'esquivar i transgredir les lleis, llavors l'Estat més legítim, fins i tot el més legitimat religiosament no podria funcionar».<sup>25</sup>

### 3. Un problema en la constitució de l'individu

La religió es desplaça de l'àmbit de la «legitimació de la societat» (solucionada mitjançant la comunicació, la lingüïstització del sagrat) a l'àmbit dels subjectes, dels individus. La religió ja no apunta a la sacralització de la societat, sinó que manté viu l'interès per la formació de la identitat única dels individus, que adquireixen una rellevància social enorme, atès que són ells els factors del consens formador de la societat.<sup>26</sup>

Aleshores el problema fonamental és la formació de la identitat dels individus. El plantejament general i habitual consisteix a afirmar la mútua relació i determinació entre els processos d'individualització i socialització, de manera que la individualitat es forma en la mateixa mesura en què l'individu se socialitza, s'integra dins la societat. La subjectivitat es forma mitjançant les relacions intersubjectives. Ara bé, si la formació de la identitat, la individualització única dels individus, només és possible en actes de socialització, aleshores individualització i socialització es condicionen recíprocament, la qual cosa

Em refereixo al fet que la consciència religiosa, col·lectiva, anul·la la consciència o no deixa sorgir la consciència individual ni la seva autonomia i acció; o expressat en els seus termes, que l'individu és actiu i cooperatiu només quan s'ha alliberat de la consciència col·lectiva, religiosa. Altres estudis històrics i sociològics assenyalen el cultiu de la interioritat en els ambients religiosos com el lloc del naixement de la individualitat. Vegeu per exemple BAYER, Hans, «Zur Soziologie des mittelalterlichen Individualisierungsprozesses. Ein Beitrag zu einer wirklichkeitsbezogene Geistesgeschichte», a *Archiv für Kulturgeschichte*, 58, 1976, pp. 115-153; BYNUM, Caroline Walker, «Did the Twentieth Century Discover the Individual?», a *The Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1980, pp. 1-17; MORRIS, Colin, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*. University of Toronto Press 1987.

<sup>24</sup> Sigui recordat que l'Estat democràtic «viu de pressupòsits, que ell mateix no pot garantir», és una afirmació clau de les teories conservadores que les diferencien clarament de les teories basades en la comunicació.

<sup>25</sup> DÖBERT, Rainer, «"Zivilreligion". Ein religiöses Nichts, religionstheoretisch betrachtet», a *Kursbuch 93: Glauben*. Berlin, 1988, 67-84, citació p. 82. La citació interior prové de LÜBBE, Herrmann, «Staat und Zivilreligion», a KLEGER, Heinz / MÜLLER, Alois (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Europa und Amerika*. München: Kaiser 1986, pp. 195-220, citació p. 207. El terme i el concepte tenen el seu origen a ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El contrato social*. Traducció de C. Berges. Madrid: Aguilar 1970, Llibre IV, Capítol VIII; adquirí actualitat arran de BELLAH, Robert Neelly, «Civil Religion in America», a *Daedalus*, 96, (1967), pp. 1-21. Sobre el concepte de religió civil cf. GINER, Salvador, «Religión civil», in: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 61 (1993) 23-55.

<sup>26</sup> La rellevància social de l'individu destaca sobretot en el plantejament comunicatiu de K.O. Apel, atès que posa en primer pla la funció performativa del llenguatge que depèn de l'ús que els individus en fan. Cf. AMENGUAL, Gabriel, «El sujeto en la transformación de la filosofía de K.O. Apel», a *Estudios Filosóficos* núm. 116, vol. 111-85 (1992) 41 (reeditat a *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*. Madrid: Caparrós 1998, pp. 119-147).



significa que la formació de la identitat en la perspectiva de la individualització, és a dir, de la formació de la inconfusible individualitat de l'individu, sempre és precària i mai assolible de manera definitiva. El procés d'intercanvi dialèctic de socialització i individualització sempre amenaça de quedar enrocant. En la mesura que la formació de la identitat depèn del reconeixement social per part d'altres, la formació de la identitat i la individualització mai no estan a cobert.

En efecte, els processos de socialització (i els d'individualització corresponents) sempre consideraran l'individu com un cas de l'espècie humana, del gènere, de la societat, de la raça, del poble, de la cultura, etc.; és a dir que sempre les seves característiques es dissoldran en els universals corresponents: cultura, època, gènere, estatus social, etc. Per tant, si es vol evitar aquesta dissolució, s'ha d'afirmar que la societat és sens dubte un horitzó de referència necessari, però no suficient per a la formació de la identitat individualitzada; en conseqüència, esdevenir subjecte de manera reeixida depèn d'un horitzó de referència que el transcendeixi. Això és la religió.

De fet se li ha retret a la teoria de la comunicació, concretament a la d'Habermas,<sup>27</sup> que la comunicació intersubjectiva és necessària, però no suficient per explicar la subjectivitat, en el sentit que aquesta no emergeix en aquella ni d'aquella, no necessàriament perquè s'exigeixi una familiaritat amb un mateix com element previ i independent dels altres,<sup>28</sup> sinó perquè de la mateixa execució de la comunicació intersubjectiva en resulta un indici que la subjectivitat individual no brolla en la pràctica recíproca del reconeixement de la interacció social.<sup>29</sup>

La mateixa experiència quotidiana mostra de manera intuïtiva una «resta» d'estranyesa i de no-comprensió en l'enteniment lingüístic. Díficilment un individu s'identifica al cent per cent amb els seus grups de pertinença. Aquesta «resta» d'estranyesa suggereix que la individualitat no s'exhaureix en la subjectivitat constituïda intersubjectivament, no s'hi identifica totalment. Ara bé, això no implica necessàriament postular una autoconsciència prèvia a la comunicació. Precisament, el fet que l'individu no pot expressar-se totalment en els processos de comunicació s'experimenta en el procés de la comunicació, així com també les diferències. No és que des de sempre tingui ja consciència de la seva individualitat, sinó que en la comunicació percep que no és tal com els altres el veuen, encara que no pugui donar nom a aquest «més» o «d'altra manera» amb què ell es percep a ell mateix.

Aquesta «resta» d'estranyesa en la comunicació interpersonal remet al misteri de la individualitat de cadascú.<sup>30</sup> Es pot dir que és misteri, perquè no és idèntica amb la identitat adquirida en la interacció social, ni tampoc és idèntica amb el saber previ que tenim de nosaltres mateixos i sobre el qual confiem en el sentiment d'autofamiliaritat. Aquest misteri de la individualitat mostra la significació permanent de la religió. Almenys en la tradició jueva i cristiana la singularitat i el caràcter no intercanviable de

l'individu es troben preservats en el pensament que solament als ulls de Déu l'autobiografia de cadascú és individualitzada. Habermas al·ludeix a la literatura autobiogràfica, que reflecteix una experiència judeocristiana fonamental, això és, «la mirada individuante d'aquest Déu transcendent, alhora judicant i graciós, davant el qual tot individu, sol i sense delegar en ningú, ha de donar comptes de tota la seva vida presa en conjunt».<sup>31</sup>

El Tu de Déu és precisament el que supera les insuficiències que s'oposen a una individualitat no empetitida que es fan presents tant en el camí d'un tancament en el propi aïllament solitari com també en el camí d'un enteniment comunicatiu amb els altres. El jo intuïtivament percep que no es pot reconèixer completament en la imatge que els altres li reflecteixen, però tampoc en l'autoimatge que ell mateix es reflecteix. Per a la formació de la individualitat es requereixen tant la comunicació amb els altres com també la pròpia interioritat, l'autoreflexió, tant la proximitat amb un mateix (el soliloqui) com també el qüestionament dels altres. En el llenguatge religiós el que uneix aquests dos aspectes –alteritat i proximitat, el més alt (altre o exterior) i el més íntim que la pròpia interioritat– és Déu.<sup>32</sup>

#### 4. La religió com a suport de l'individu

En el cristianisme, l'orientació de la fe que transcendeix el món significa un alliberament de les instruccions prèvies de la identitat que la limiten i la fixen, perquè el món (és a dir, la societat) no és considerat com el darrer i insuperable horitzó, sinó que sempre se'n pot prendre una certa distància i considerar-lo com un estat de «com-si». Així ho recomana Sant Pau per exemple quan exhorta que «els que negocien en el món, [visquin] com si no frueixin d'ell».<sup>33</sup> Això significa la possibilitat de posar entre parèntesi algunes dimensions o estructures del món, socials, i alhora mostra que per a la identitat personal i la forma de vida hi pot haver altres referències més decisives, concretament la relació religiosa amb Déu. La identitat coram Deo significa una individualització als ulls de Déu, que sempre romp la fixació que ens ve per la mirada dels altres. L'home no s'exhaureix en la seva situació prèvia ni en les seves relacions i característiques socials, històriques, etc., de caire universalista.

Mirem com es pot articular aquesta identitat. Primerament cal tenir en compte que la societat per ella mateixa no nega necessàriament ni de manera absoluta la individualitat. És més, la societat, que constitueix el seu vincle de manera comunicativa, apunta a reconciliar la unitat i la unió amb un alt grau d'individualització de l'individu (i per tant de pluralitat). Així ho afirma Habermas: «La unitat transitòria que s'estableix en la intersubjectivitat porosa i entretallada d'un consens mitjançat lingüísticament no tan sols garanteix sinó que fomenta i accelera la pluralització de formes de vida i la individualització d'estils de vida».<sup>34</sup>

Ara bé, la reconciliació entre la unitat comunitària i la pluralitat de formes de vida no es pot ni produir ni garantir, requereix una formació i un reforç de l'individu que l'acció comunicativa no dona, sinó que pressuposa, pel fet que pressuposa l'existència de subjectes capaços de parla i acció. En aquest

<sup>27</sup> LUTHER, *Religion und Alltag*, p. 69.

<sup>28</sup> A això sembla apuntar M. Frank en la seva crítica a Habermas, quan afirma: «A mi no em sembla que es pugui pensar adequadament una intersubjectivitat, sense explicar abans conceptualment l'estructura dels subjectes, que es comprometen i interactuen en l'obrar comunicatiu (del qual Habermas n'està molt lluny)». La seva crítica toca també el mateix concepte de racionalitat: «La racionalitat en un sentit essencial no sembla que es pugui concebre sense el concepte de subjectivitat; aquesta fou una de les conviccions fonamentals de Descartes, Leibniz, Kant, Hegel i Husserl». FRANK, Manfred, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer «postmodernen» Toterklärung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, pp. 12, 13; vers. cast.: *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su definición postmoderna*. Barcelona: Herder 1995, p. 14.

<sup>29</sup> De fet Habermas sembla donar per pressuposat que els participants en el diàleg, en la comunicació intersubjectiva, són ja subjectes capaços de parla i acció: «En les argumentacions els participants han de partir del fet que en principi tots els afectats participen en la recerca cooperativa de la veritat com a lliures i iguals, en la qual només la constricció del millor argument ha de valer. El discurs pràctic val com una forma exigent de la formació argumentativa de la voluntat». HABERMAS, «Moralität und Sittlichkeit...», p. 19.

<sup>30</sup> LUTHER, *Religion und Alltag*, 71.

<sup>31</sup> HABERMAS, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, p. 166. Vers. cast.: *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus 1990, p. 167.

<sup>32</sup> Sant Agustí, *Confessiones*, III, vi, 11; *Obras de S. Agustín*, vol. II: *Las confesiones*. Text castellà i llatí. Edició crítica i anotada per Ángel Custodio Vega. Madrid: BAC 1955, p. 164. Vers. cat. de Miquel Dolç: *Confessions*. Barcelona: Proa 1989 (Clàssics del Cristianisme, 9), p. 79: «Vós, però, éreu més interior en mi que el fons més íntim, i més alt que el cim més alt de mi».

<sup>33</sup> 1Co 7, 29-31: «Vull dir, germans, que el temps s'acaba. D'ara endavant, els qui tenen muller, que visquin com si no en tinguessin; els qui ploren, com si no ploressin; els qui estan contents, com si no ho estiguessin; els qui compren, com si no tinguessin res; els qui treuen profit d'aquest món, com si no en traguessin gens. Sapigueu que aquest món passa.» 2Co 6,1-10: «com afligits, però sempre alegres, com pobres, però que enriqueixen a molts».

<sup>34</sup> HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, p. 180; vers. cast., p. 181.

sentit l'acció comunicativa es veu remesa a altres instàncies, en concret a la religió. La remissió a la religió ara no és en vistes a la legitimació de la unitat social, sinó a possibilitar la llibertat de l'individu, en front de la pressió a la uniformització de factors que, de fet, empenyen cap a la unió. L'individu, deixat a ell mateix, tendeix a ser absorbit per les xarxes socials en les quals es troba sempre enredat, siguin les d'opinió, de participació social, de protecció social, de trànsit i publicitat de mercaderies, de relacions laborals, etc. La referència a la religió retorna ara com a suport de l'individu, que l'afirmi com a tal, en la seva autonomia, en la seva singularitat mitjançant una relació absoluta.

## 5. Relació absoluta amb l'Absolut

Per què la religió, és a dir, la relació amb Déu, pot afavorir i fins i tot constituir l'afirmació de la identitat única de l'individu? Argumentant des de la teoria de la intersubjectivitat s'ha de dir que el subjecte, la persona, es fa mitjançant les seves relacions amb els altres, aquestes no entren en la seva vida un cop ja constituït com a tal, sinó en la seva constitució mateixa, de manera que els altres formen part del si mateix del subjecte. Aquesta és la tesi de fons de tota teoria de la intersubjectivitat. La relació amb l'altre és constitutiva del subjecte, de tal manera que es dona no de manera complementària, suplementària, accessòria o instrumental, sinó en la mateixa constitució, en el mateix ésser del subjecte; es requereix de l'altre per ser un mateix, per a la pròpia autorealització, «una llibertat finita només es dona dins d'una reciprocitat entre humans».<sup>35</sup>

Això val per a qualsevol altre, els humans i Déu. Però la relació amb els altres i amb Déu són de naturalesa diferent. Les relacions amb els altres són relacions entre subjectivitats finites, mentre que la relació amb Déu és una relació amb la subjectivitat absoluta. Una definició clàssica de religió és la de Fr.D.E. Schleiermacher que la caracteritza com «el sentiment de l'absoluta dependència».<sup>36</sup> Prenent el terme dependència en un seu sentit més ampli com a relació de pertinença (i aquesta també només en el sentit de no estranyesa), una relació entre dos que no són mútuament aliens, tindriem que la religió és la relació absoluta. El caràcter absolut de la relació marca la diferència entre la relació religiosa amb Déu i la que es dona entre els altres humans, les relacions interpersonals i socials. En efecte, les relacions entre els humans sempre són parcials: ens relacionem sota un aspecte, per exemple, en tant que veïns, amics, confidents, companys de feina, germans, espòs/esposa, pares/mares, fills/filles, ciutadans, membres d'una comunitat, etc. Per íntima que sigui la relació és sempre sota un aspecte; sempre es tracta d'una relació determinada i caracteritzada pel vincle que les connecta. I la relació serà tant més densa o intensa o profunda o omnicompreensiva com ho sigui el vincle que les connecta. Òbviament hi haurà unes relacions més personals que les altres en la mesura que sigui interpel·lada la persona en ella mateixa, com a tal, però mai serà una relació total i transparent de la persona com a tal. Amb Déu, en canvi, es dona una relació absoluta, és a dir, davant Ell l'ésser humà hi és de manera total i transparent; res és fora d'aquesta relació i tot hi és; per això és la relació més personal i més personalitzadora; és la que constitueix i afirma el subjecte en la seva unitat i singularitat.

Es pot arribar al mateix resultat si, en comptes de partir de la relació intersubjectiva, es parteix del intent d'explicar l'individu. «Tots els intents d'explicar-me per pressuposicions de la societat, de la història, de la natura, són malentesos. Doncs allò a què responen aquestes "explicacions" són les preguntes relatives a la connexió general de les causes materials, biològiques, històriques».<sup>37</sup> Aquestes

són sempre explicacions universals que no expliquen el cas concret de l'individu, i no perquè l'individu sigui important, sinó perquè és ell, un si-mateix, i «això deixa abolida tota inserció en l'universal».<sup>38</sup> Tot això significa que l'individu no pot ser explicat, ni demostrat, sinó que s'ha d'acceptar tal com és. Aquesta autoacceptació el situa en una relació de fe amb Déu, és a dir en una comprensió de la pròpia «finitud des de la instància suprema, des de la voluntat de Déu»,<sup>39</sup> la qual en seria la única explicació de la singularitat de l'individu.

El caràcter absolut de la relació queda encara més destacat si es considera que és una relació d'una subjectivitat finita amb la subjectivitat absoluta. Les subjectivitats finites es defineixen per la negació, per allò que no són, és a dir, pels seus límits, en concret per no ser allò que són les altres subjectivitats; les subjectivitats finites són les seves diferències amb les altres. És veritat que també les subjectivitats finites poden tenir entre elles relacions afirmatives. De fet, en això es basa la teoria de la intersubjectivitat; també ens podem afirmar mútuament i així és el cas. Però l'afirmació només pot tenir l'abast de la relació que és finita i limitada, parcial. Certament que hi pot haver relacions que tendeixen a l'afirmació incondicional de l'altre, incondicional i total, i en això rau l'amor pròpiament dit, però mai es pot superar la limitació que li és consubstancial.

La subjectivitat absoluta, en canvi, és aquella que el seu ésser no sols no limita, sinó que consisteix a donar, donar ésser, fer ésser; donar el seu ésser; tota ella consisteix a donar ésser.<sup>40</sup> En el cristianisme aquesta subjectivitat absoluta té nom, és Déu, de manera que «Déu apareix com entrega personal, autodonació i reciprocitat d'amor»,<sup>41</sup> perquè ell mateix és una comunitat d'amor, és Trinitat. Ara bé, si la llibertat finita en el seu camí cap a la pròpia realització no ha de restar «sufocada per les coercions de la seva finitud», «si el seu camí cap a l'autorealització ha de ser lliure i no restar presonera de les cadenes d'una dialèctica legalitzada, aleshores necessita en ella i sobre ella una llibertat infinita en virtut de la qual i en la qual pugui realitzar-se en tant que finita».<sup>42</sup> Òbviament aquesta llibertat infinita no és de cap manera dominadora de les llibertats finites que ve a alliberar; la qual cosa seria contradictòria; però no sols no és dominadora sinó que «aquesta llibertat ha de ser per la seva naturalesa (en tant que infinita) suficientment lliure com per deixar que la llibertat finita sigui lliure en ella, o millor, ja que es tracta de la llibertat infinita, ha de donar abans de res llibertat a la llibertat finita»,<sup>43</sup> ha de capacitar i potenciar la llibertat finita.

Simplement esmentem dos implícits en aquestes afirmacions. Per una part, està en joc un concepte de Déu, en darrer terme Déu com a amor, com a donació i autodonació; i, per altra part, hi ha la qüestió que si es mira de manera simplista pot semblar almenys paradoxal: la llibertat finita de l'ésser humà és una llibertat que ha de ser alliberada.

Aquesta segona qüestió no posa en discussió que l'ésser humà sigui essencialment lliure, que la llibertat sigui la seva essència i que en aquest sentit la llibertat és precisament una qualitat que no pot ser atorgada, sinó que es té pel sol fet de ser individu humà. Però també és cert que la llibertat és la determinació<sup>44</sup> de l'ésser humà, és a dir, allò cap al qual ha d'anar, allò que marca el seu camí i la seva

<sup>38</sup> Ibid., p. 24.

<sup>39</sup> Ibid., p. 25.

<sup>40</sup> La subjectivitat absoluta és aquella que supera l'oposició entre la universalitat objectiva i la individualitat, gràcies a la mediació entre el subjectiu i el substancial, de manera que el substancial és elevat a subjecte absolut que sap i vol. Igualment la subjectivitat absoluta és la reconciliació del món finit amb l'Absolut, de manera que l'Infinit esdevé l'essència pròpia del finit. HEGEL, G.W. Fr., *Vorlesungen über die Ästhetik, a Werke*. Hrsg. v. E. Moldenhauer i K.M. Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, vol 14, p. 143.

<sup>41</sup> BALTHASAR, *Teodramática II*, p. 189.

<sup>42</sup> Ibid., p. 184 s.

<sup>43</sup> Ibid., p. 185.

<sup>44</sup> Que la llibertat sigui l'essència i la determinació de l'ésser humà ho afirma HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*,

<sup>35</sup> BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática II. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid: Encuentro 1992, p. 187.

<sup>36</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E., *Der christliche Glaube [1821-22]*. Hg. von Hermann Peiter. Berlin: Gruyter 1984, 2 vols., vol. 1, pp. 23 ss. (n'hi ha vers. castellana: *La fe cristiana*. Salamanca: Sigueme).

<sup>37</sup> GUARDINI, Romano, *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*. Madrid: Cristiandad 1977, p. 24.



meta. La llibertat és, doncs, una qualitat que no és té sinó en la mesura en què s'exerceix i d'aquesta manera s'adquireix i creix. La necessitat de ser alliberat ve a més de la mateixa manera que es necessita dels altres per fer-se un mateix; la relació intersubjectiva amb els altres que ens fa, també ens fa lliures, ens allibera. I entre aquestes relacions, com hem vist, hi ha una relació especial, absoluta, la relació amb Déu que ens constitueix absolutament i per tant també ens allibera absolutament. En aquest sentit es pot afirmar que «la llibertat de la persona humana apareix en la seva plenitud perquè s'entrellaça amb una llibertat divina personal que s'afanya per la llibertat de l'home».<sup>45</sup>

Així tenim que per a la teologia bíblica cristiana es troben dues llibertats: la llibertat de l'Absolut i la llibertat finita, alliberada per la llibertat de l'Absolut, es tracta d'una llibertat finita, però autèntica, de tal manera que les dues llibertats es troben una en front de l'altra i poden contraposar-se i oposar-se.<sup>46</sup> La llibertat finita, pel fet d'assentar-se sobre la llibertat de l'Absolut, no deixa de trobar-se remesa a les altres llibertats finites, i en relació constitutiva amb elles, de manera que la llibertat, especialment en el seu exercici, no és mai un exercici purament individual, sinó comunitari, social, polític.

## 6. Motius cristians de l'afirmació de l'individu

Sense negar en res la determinació que el cristianisme és essencialment una religió comunitària, que es viu en comunitat i crea comunitat, fins i tot més enllà de les seves fronteres, no és menys rellevant la seva afirmació radical de l'individu. Farem simplement un recordatori d'aquells motius que presenta la fe cristiana que fonamenten l'afirmació incondicional de l'individu.

Possiblement el motiu més emprat és el de la teologia de la creació, segons la qual l'ésser humà és creat a imatge i semblança de Déu (Gen 1,26). Aquesta sol ser la primera referència en la tradició cristiana i fora d'ella quan es tracta de l'afirmació de la dignitat de l'ésser humà. La imatge i semblança de Déu en l'home s'ha vist en el fet de que aquest sigui racional, lliure, autònom, persona. Justament l'amplitud de la referència fa que sigui menys precisa, sense que això li llevi el seu valor.

En l'humanisme jueu o en l'Antic Testament, hi ha una referència que, malgrat sigui menys emprada, és molt més precisa. Es tracta de l'experiència del judaisme després de l'exili que el porta a afirmar que hi ha una retribució en una vida ulterior. Aquesta esperança en la resurrecció consuma l'emancipació de l'individu respecte del seu context social, en el sentit que l'individu adquireix una significació i dignitat independents de la societat, òbviament sense que això deixi de considerar-lo responsable de les seves accions i del seu entorn social. Aquesta aportació és de tal rellevància que «la significació eterna de l'individu i de la vida individual ha constituït una de les més importants aportacions del cristianisme a l'estructura de l'existència humana, i també al desenvolupament de l'home».<sup>47</sup>

Una gran aportació fou també la predicació de Jesús, mostrant un amor preocupat per cadascú, especialment quan l'individu es troba perdut, precisament en aquesta situació adquireix una significació eterna. En aquest sentit les paràboles de l'ovella perduda i del fill pròdig parlen per elles mateixes: es deixen les 99 ovelles per cercar aquella sola, que és la perduda. I si és molt eloqüent la predicació de Jesús tant més ho és la seva obra, la mort i resurrecció, del qual Pau dirà que s'hi entregà «per a mi»

(Ga 2,20); aquest «pro me» de Sant Pau és aplicable a qualsevol individu humà.

És impossible –i ara fora de lloc– seguir aquest motiu al llarg de la tradició cristiana. Consignem simplement el fet de Sant Agustí, la seva psicologia, antropologia i metafísica i sobretot l'autoconsciència, que caldria caracteritzar com a moderna, que delaten les Confessions. I un altre pensador que amb tant de motiu se n'ha dit que inaugura la modernitat, com és Nicolau de Cusa, que afirma: «cada cosa s'alegra de la seva singularitat, que és tanta en ella que no és multiplicable, com tampoc ho és en Déu ni en el món ni en els àngels. En això s'alegren totes les coses: en participar de la semblança de Déu».<sup>48</sup> I finalment el text de Hegel, el pensament del qual tantes vegades és tingut com la negació de la individualitat, on afirma el «valor infinit» de l'individu, precisament arran de la seva llibertat i la peculiar relació amb Déu: «Parts senceres de la Terra, Àfrica i Orient, no han tingut mai aquesta idea [de la llibertat] i no la tenen encara; els grecs i els romans, Plató i Aristòtil, i fins i tot els estoics, tampoc l'han tinguda; al contrari, només sabien que l'ésser humà és efectivament lliure per naixement (com ciutadà atenenc, espartà, etc.) o per força de caràcter, per educació; per la filosofia (el savi és lliure àdhuc com a esclau i encadenat). Aquesta idea ha vingut al món mitjançant el cristianisme, segons el qual l'individu com a tal té un valor infinit en la mesura que, sent ell objecte i fi de l'amor de Déu, està destinat a tenir la seva relació absoluta amb Déu com a esperit i a tenir aquest esperit al seu interior, això és, que l'ésser humà està en si determinat a la llibertat suprema».<sup>49</sup>

En el context de la tradició jueva i cristiana es dona una profunda i radical transformació. L'individu deixa de ser l'àtom, entès com a indivisible, igual a la seva espècie i intercanviable, tal com el trobem en la cultura de la Grècia clàssica, i passa a ser individu entès ara com a singular, no intercanviable, inconfusible, irrepètible, insubstituïble i de valor infinit. L'individualisme com a concepte pragmàtic, encara que sigui d'origen modern burgès, pel seu contingut té arrels cristianes, atès que en el cristianisme per primera vegada es proclama la singularitat i peculiaritat de cada u. La decisió de fe de cada u –independentment de la seva pertinença a un poble, cultura, etc.– decideix el sentit etern de la seva vida. Aquesta idea que neix amb el profeta Ezequiel travessa tota la tradició cristiana, recollida per S. Kierkegaard,<sup>50</sup> per al qual «l'individual [...] és la decisiva categoria cristiana, i serà decisiva també per al futur», atès que «amb aquesta categoria la causa del cristianisme es manté o cau».<sup>51</sup> De tota manera, a diferència de l'individualisme burgès, la filiació divina que individualitza va a la par amb la pertinença a la comunitat d'amor dels creients. A aquesta comunitat de creients hi pertanyen potencialment tots els éssers humans.

Aquest influx cristià en la formació de la subjectivitat i la individualitat modernes és recordat per Nietzsche, quan afirma «tota la religió com preludi i exercici preliminar, [...] el mitjà singular gràcies al qual alguna vegada homes individuals podran gaudir de tota l'autosuficiència d'un déu i de tot el seu poder d'autoredempció. ¡I a més! –es pot preguntar– ¿sense aquesta escola i antecedent religiós l'home hauria après a tenir fam i set d'ell mateix i a extraure d'ell mateix satisfacció i plenitud?».<sup>52</sup> De fet Sant Agustí sol ser esmentat com el primer descobridor de la subjectivitat moderna, especialment gràcies a les seves Confessions. Després d'ell ja s'arriba a Montaigne i Descartes, com els que «han contribuït

a *Werke*, vol. 7, § 4, on afirma que la llibertat és «la substància i la determinació». HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hamburg: Meiner 1969 (1830), § 382 comença la filosofia de l'esperit afirmant que «l'essència de l'esperit és formalment la llibertat».

<sup>45</sup> BALTHASAR, *Teodramàtica II*, p. 183.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>47</sup> PANNENBERG, Wolfhart, *El destino del hombre*. Salamanca: Sígueme 1981, p. 13, cf. pp. 13-16.

<sup>48</sup> Nicolás de CUSA, *La caza de la sabiduría / De venatione sapientiae* (cap. 22). Edición bilingüe, notas y comentario de Mariano Álvarez. Salamanca: Sígueme 2014, p. 135.

<sup>49</sup> HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 482 nota.

<sup>50</sup> PANNENBERG, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1983, pp. 159 ss. (Vers. cast.: *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca: Sígueme 1993, pp. 205 ss.)

<sup>51</sup> KIERKEGAARD, Søren, *Mi punto de vista*. Trad. de J. M. Velloso. Buenos Aires: Aguilar 1980, pp. 146. 148.

<sup>52</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Fröhliche Wissenschaft a: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 vols. Munic: dtv, 1980, vol. 3, p. 539; trad. cat.: *La gaia ciència*. Trad. de Joan Leita. Barcelona: Ed. 62 1984 (Textos filosòfics, 32), p. 265 s.

essencialment a la constitució de la subjectivitat moderna», els quals, malgrat les grans diferències, posen de manifest que «el subjecte modern no sorgeix en contacte immediat amb el món, sinó en una apartada habitació en la qual el pensador està sol amb ell mateix».<sup>53</sup> Com comenta P. Berger, la torre de Montaigne i la poêle [habitació encalenta] de Descartes recorden la cel·la monàstica.

L'afirmació de l'individu que fa el cristianisme no és solament una aportació social de primer rang, sinó també una condició indispensable per a la seva pròpia existència. Recordem que el cristianisme no és una religió lligada a cap ètnia, ni tampoc a un costum<sup>54</sup> o cultura. En aquest sentit és clarament universal; universalitat, però, que s'assoleix per la convocatòria de tots i cada un dels éssers humans. Al cristianisme s'hi entra per un procés de conversió i de fe personal, és a dir, d'adhesió personal a Jesús i al seu Evangeli. Per això la propagació del cristianisme només es pot fer apel·lant al cor de cada individu. Kierkegaard ho accentuarà afirmant que individu o individual «és la categoria del missioner dins la mateixa cristiandat que pretén introduir cristianisme en la cristiandat».<sup>55</sup>

## 7. Conclusió

Les patologies –que porten les dues tendències socials esmentades: individualisme i massificació i la disgregació de l'individu– sembla que poden tenir una certa correcció reforçant l'individu, tant en el sentit que la seva individualització sigui una humanització plena, evitant tot empobriment de la seva humanitat, com també en el sentit que es vegi capacitat per a la seva participació en la construcció del conjunt social. Recuperar la seva condició de subjecte apunta que pugui prendre seriosament el seu ésser subjecte moral, amb una identitat pròpia que no es vegi aplanada amb el contacte amb els altres ni amb altres cultures, de manera que el pluralisme no degeneri en prescindir de les diferències, en uniformització ni tampoc a una reducció de la subjectivitat a un «jo mínim» i fragmentat, incapaç per això mateix de deliberar, perquè no té referents, ni de decidir perquè no veu més enllà del moment instantani.

L'aportació de la religió en la constitució del ser subjecte de tots se situa en l'àmbit dels pressupòsits de l'acció comunicativa, tenint cura de l'existència de subjectes capaços de parla i acció, capacitat per a la participació i cooperació socials, aportant opinions i arguments i també mans per a la construcció social.

Situar la intervenció de la religió no directament en el manteniment del conjunt o del vincle social sinó en l'afirmació de l'individu com a subjecte de cap manera significa retornar a un plantejament individual i espiritualista de la religió, en el sentit que tota ella estigui orientada a la «salvació de la meua ànima», sinó que es tracta més tost de la capacitat dels individus per a la participació i cooperació socials, perquè deixin de ser objectes, i puguin exercir el seu ser subjectes. L'aportació de la religió és tant més valuosa com que fa que la identitat única i singular de l'individu no depengui solament dels altres, del seu reconeixement social.

<sup>53</sup> BÜRGER, Christa i Peter, *La desaparición del Sujeto. Una Historia de la Subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid: Akal 2001, p. 37.

<sup>54</sup> RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme 2005, p. 120, on cita la cèlebre afirmació de Tertul·lià: «Crist no s'anomenà a ell mateix costum, sinó veritat».

<sup>55</sup> KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, p. 149.

# ORIGINAL SIN AND AKRASIA. AN ARISTOTELIAN ANALYSIS OF GEN 3:1-6

Dancho Azagra

Netherhall House

chaplain@nh.netherhall.org.uk

RESUM: Aquest article analitza diverses implicacions psicològiques del relat del pecat original a Gn 3:1-6 aplicant algunes idees emprades per Aristòtil en la seva descripció de l'*akrasia*. En particular, utilitza el concepte d'*ēthos* per estudiar l'harmonia interior original de la naturalesa humana i el de *prohairesis* per analitzar la possibilitat del pecat i la naturalesa de la temptació que condueix al pecat original.

MOTS CLAU: *akrasia*, pecat original, Aristòtil, do de la integritat, *prohairesis*.

ABSTRACT: This paper analyses several psychological implications of the account of original sin in Gen 3:1-6 applying some ideas employed by Aristotle in his description of *akrasia*. In particular, it uses the concept of *ēthos* to study the original inner harmony of human nature, and that of *prohairesis* to discuss the possibility of sin and the nature of the temptation leading to original sin.

KEY WORDS: *akrasia*, original sin, Aristotle, gift of integrity, *prohairesis*.

## 1. Introduction

The dogma of original sin is perhaps the doctrine of the Catholic faith in starkest contrast with contemporary intellectual and cultural paradigms. Scientific developments in the fields of evolutionary biology and paleontology have brought up difficulties with some aspects of the dogma. Affirming personal rights and choices as key ethical values seems incompatible with holding a doctrine of a sin inherited with no fault on the person's part. The contemporary movements seeking liberation from political oppression and social discrimination see in the dogma of original sin yet another example of patriarchal impositions leading to the injustices that they are fighting against. Original sin is for many a mythological story from a religion now superseded by science, while for others it is an example of Christian fundamentalism at odds with modernity.

However, the concept of original sin, and the account of the Book of Genesis chapter 3 to which it is connected, has fascinated authors through the centuries and still does so now. The experience of internal tensions in the human psyche, and the ever-actual presence of moral evil in the world, offer an intellectual challenge to the narratives claiming a continuous historical progress fuelled by scientific and technological advances. The agonising admission of St Paul, "I do not do the good that I want but the evil I do not want"<sup>1</sup>, continues to be a shared human experience today as it was 2,000 years ago, and

<sup>1</sup> Rom 7:19. Note that for all scriptural quotes we will follow the *Revised Standard Version Second Catholic Edition* as published



the psychological and neurological advances over the last century have done little to explain its causes or provide remedies. Among some sectors of contemporary 'counterculture' there is a resurgence of interest in the topic of original sin, thanks to a renewal in the interest of the Biblical narratives by both Christian and non-Christian authors. Jordan Peterson, although ambivalent towards Christianity, gives great importance to the story of Gen 3 as an allegorical explanation of the deeper psychological drives in human behaviour<sup>2</sup>. The doctrine of original sin remains surprisingly resilient and continues to capture the popular imagination: it is for many an expression of a profound reality in human beings. As Pascal put it, "certainly nothing offends us more rudely than this doctrine, and yet without this mystery, the most incomprehensible of all, we are incomprehensible to ourselves"<sup>3</sup>.

Original sin has also become a contentious topic in the sphere of Western Christian theology. This may seem surprising, given its importance in Catholic teaching and its centrality in Lutheran thought. Chesterton comments in his characteristic style that "certain new theologians dispute original sin, which is the only part of Christian theology which can really be proved"<sup>4</sup>. But as Protestant theologian Reinhold Niebuhr explains, there are good reasons why some would struggle with this teaching: "The Christian doctrine of sin in its classical form offends both rationalists and moralists by maintaining the seemingly absurd position that man sins inevitably and by a fateful necessity but that he is nevertheless to be held responsible for actions which are prompted by an ineluctable fate."<sup>5</sup>

This paper attempts to open new avenues for understanding some of the implications of the passage concerning original sin described in Gen 3:1-6. It does so by making use of the Aristotelian analysis of *akrasia*, which in the last decades has experienced a revival not only among academic philosophers but also among experimental psychologists and neuroscientists. The paper will mainly focus on the historical event of original sin as narrated in Gen 3:1-6. Although Catholic teaching does not propose that Gen 3 provides a strictly historical account of original sin, an Aristotelian analysis of the narrative indicates that the account is psychologically accurate, describing the choice 'as it must have been' in its inner content, whatever the external form might have been.

For the description of the doctrine of original sin we will use the carefully crafted synthesis presented in the *Catechism of the Catholic Church*<sup>6</sup>, points 355-418, together with magisterial texts from popes St John Paul II and Benedict XVI<sup>7</sup>, and some texts from the *Summa Theologica* of St Thomas Aquinas<sup>8</sup>.

## 2. The meaning of *akrasia* in Greek philosophy

*Akrasia* is a Greek noun, deriving from the adjective '*akratēs*' which literally means a person 'without strength', 'lacking mastery' or 'not in command'<sup>9</sup>. Since the time of Socrates it has been used

as a technical word referring to the common experience of acting against reason moved by passion.

The translation of *akrasia* into English is not straightforward and has changed throughout the years<sup>10</sup>. In more recent times, it has been translated as 'moral weakness', 'weakness of will', 'unrestraint', 'psychological weakness', 'powerlessness', 'not in command', and even 'backsliding'<sup>11</sup>.

Aristotle illustrates what *akrasia* is with a rather familiar example: he talks about eating sweets because they are pleasant to the taste against a norm of reason not to do so<sup>12</sup>. Aristotle does not elaborate on what that norm of reason is, but we could imagine something like a serious medical advice, a religious prescription or a social norm.

On a more technical level, Aristotle explains that the *akratēs* is the person who, on the onset of passion, lacks sufficient self-mastery to act according to his moral conviction:

There is a sort of man who is carried away as a result of passion and contrary to 'right reason' – a man whom passion masters so that he does not act according to 'right reason', but does not master to the extent of making him ready to believe that he ought to pursue such pleasure without reserve; this is the *akratēs*.<sup>13</sup>

For Aristotle, *akrasia* in the strict sense refers only to actions contrary to 'right reason' connected with the pleasures of touch and taste, such as those concerned with food, drink or sexual intercourse<sup>14</sup>. However, he explains that the term *akrasia* can also be applied in an analogous way to actions against reason moved by anger or by an inordinate desire for honour, money, or some other particular gain<sup>15</sup>. Therefore, *akrasia* in a wider sense covers all actions carried out following the felt emotion of a desire against the dictates of reason, be it a concupiscible desire or *epithumia* (such as the desire for physical pleasure), an irascible desire or *thumos* (such as a fit of anger), or a rational desire or *boulēsis* (such as yearning for a spiritual good like honour).

*Enkrateia* is the opposite concept to *akrasia*, referring to the strength to overcome one's disordered passion and follow one's reason. Aristotle describes the *enkratēs* precisely in contrast with the *akratēs*: "The *akratēs*, knowing that what he does is bad, does it as a result of passion, the *enkratēs*, knowing that his appetites are bad, does not follow them because of his reason."<sup>16</sup>

*Enkrateia*, as a philosophical term, is nowadays commonly translated as 'moral strength', 'strength of will', 'willpower', 'self-mastery', 'strength of character', or 'self-restraint'<sup>17</sup>.

by Ignatius Press in 2006.

<sup>2</sup> Cf. J. PETERSON, *12 Rules for Life. An Antidote to Chaos*, London: Allen Lane 2018, pp. 31-64.

<sup>3</sup> B. PASCAL, *Pascal's Pensées*, translated by W. F. Trotter, New York: E.P. Dutton & Co. 1958, n. 434.

<sup>4</sup> G. K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, New York: Cossimo Classics, 2007, p. 7.

<sup>5</sup> R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, Louisville: Westminster John Knox Press 1996, p. 241.

<sup>6</sup> We will refer to the *Catechism of the Catholic Church* as 'CCC' and we will use the English text as it appeared on [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM) when accessed on 20<sup>th</sup> September 2020.

<sup>7</sup> We will use the translations that appeared in the English edition of *L'Osservatore Romano*.

<sup>8</sup> We will refer to the *Summa Theologica* as 'STh' and use the English translation by the Fathers of the English Dominican Province published by Burns Oates & Washbourne Ltd (London) in 1920.

<sup>9</sup> Cf. H. G. LIDDELL and R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon, revised and augmented edition...* New York and Oxford: Clarendon Press 1940, entries '*akratēs*' and '*kratos*'.

<sup>10</sup> The term 'incontinence' was traditionally used to translate '*akrasia*' following the Latin '*incontinentia*'. The term still appears in some important translations of the works of Aristotle (such as the one we are using in this paper), but given the contemporary connotation of the term it is less used nowadays.

<sup>11</sup> Cf. T. D. CHAPPELL, *Aristotle and Augustine on Freedom: Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*, New York: St Martin Press 1995, pp. 89-90; and A. O. RORTY, 'Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7', in *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1980, p. 283, fn. 1.

<sup>12</sup> Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1147a32-35. Note that unless otherwise stated we will quote Aristotle using the Revised Oxford Translation as appears in *The Complete Works of Aristotle* edited by Robert Barnes and published by Princeton University Press in 1995, and we will use Bekker numbers for reference to the text. Similarly, we will quote Plato following *The Collected Dialogues of Plato* edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns and published by Princeton University Press in 1994, and we will use Henricus Stephanus numbers for reference to the text.

<sup>13</sup> ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1151a20-23.

<sup>14</sup> Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1147b24-1148a11.

<sup>15</sup> Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1147b31-1147b36 and 1148b5-14.

<sup>16</sup> ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1145b11-13.

<sup>17</sup> Cf. M. PAKALUK, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, p. 233; and S. L. BROCK, "Weakness of Will", *New Catholic Encyclopedia, Supplement 2012-2013: Ethics and Philosophy*, 2013, p. 1643. Traditionally,

### 3. The terms *akrasia* and *enkrateia* in the bible

The terms '*akrasia*' and '*enkrateia*' appear a number of times in different books of the New Testament<sup>18</sup>. In the ancient Septuagint translation of the Old Testament into Greek, they do not appear, although there is an instance of a verb that derives from '*enkratēs*'<sup>19</sup>.

Many of the instances of the New Testament use of the terms appear in the letters of St Paul. In his letter to the Galatians, he lists *enkrateia* among the fruits of the Holy Spirit<sup>20</sup>. In his second letter to Timothy he mentions the *akrateis* among those people living in vice<sup>21</sup>, and in his letter to Titus he mentions that the presbyter has to be *enkratēs*<sup>22</sup>. In his first letter to the Corinthians he writes "lest Satan tempt you through lack of self-control (*dia tēn akrasian*)"<sup>23</sup> and adds that those who cannot exert self-control (*de ouk enkrateuontai*) in sexual matters should marry<sup>24</sup>.

From these examples, we can see that the use of the terms in St Paul is very similar to that in Greek philosophy, and that they are connected with the concept of sin. In fact, St James in his letter defines sin precisely as acting against one's own knowledge of what is right: "whoever knows what is right to do and fails to do it, for him it is sin (*hamartia*)"<sup>25</sup>. *Hamartia* is the commonest and most generic word in Greek referring to sin in the New Testament. It sometimes indicates moral failing in general, but at other times refers to the explicit disobedience to God's commandments<sup>26</sup>.

Aristotle himself defines *akrasia* as *hamartia* of a particular type: "*akrasia* (...) is blamed not only as a fault (*hamartia*) but as a kind of vice"<sup>27</sup>, although it should be clarified that the word *hamartia* in Aristotle's work does not have the religious connotations of explicit disobedience to God that it has in St Paul or St James, but only the sense of moral iniquity.

### 4. Aristotle's analysis of *akrasia*<sup>28</sup>

In book VII of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle embarks on an ambitious analysis of the phenomenon of *akrasia*. He does so, to a great extent, in order to resolve an academic problem regarding a key Socratic thesis. Socrates held that "there is no such thing as *akrasia*; no one (...) acts against what he believes best – people act so only by reason of ignorance"<sup>29</sup>. And yet, this view of

the term has been translated as 'continence' following the usual Latin '*continentia*'.

<sup>18</sup> The terms appear in the following passages: Acts 24:25, 1 Cor 7:5, Gal 5:23, 2 Tim 3:3, Tit 1:8, and 2 Pet 1:6. They also appear in 1 Cor 7:9 and 1 Cor 9:25 in a verb form.

<sup>19</sup> This instance refers to the episode of the patriarch Joseph meeting his brothers. Joseph does not want to show immediately his great emotion at the reencounter, and we are told that "he washed his face and came out; and controlling himself (*enkrateusato*) he said, 'Let food be served'" (Gen 43:41).

<sup>20</sup> Cf. Gal 5:23.

<sup>21</sup> Cf. 2 Tim 3:3.

<sup>22</sup> Cf. Tit 1:8.

<sup>23</sup> 1 Cor 7:5.

<sup>24</sup> Cf. 1 Cor 7:9.

<sup>25</sup> Jas 4:17.

<sup>26</sup> It should be noted that the word '*parabasis*' is also used by St Paul on some occasions to refer to the transgression of a commandment explicitly given by God (e.g. in Rom 2:23 '*parabasis*' refers to breaking the Law of Moses, and 1 Tim 2:14 to breaking the commandment given to Adam and Eve).

<sup>27</sup> ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1148a3.

<sup>28</sup> This section is based on the author's detailed study *The question of Akrasia in Aristotle*, Rome: EDUSC 2018.

<sup>29</sup> ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1145b25-26.

Socrates seems to contradict the common experience of knowingly acting against reason<sup>30</sup>. So, how can the highly respected opinion of Socrates be reconciled with the phenomenon of *akrasia*? Aristotle sets himself the task of solving this puzzle, and in doing so he brings in Plato's ideas of the conflict of desires in the human person.

For Plato, there is an inherent tension in human beings because the union of body and soul is something unnatural and accidental, a sort of punishment that can be traced to a primordial fall. Plato illustrates this through the well-known myth of the winged chariot<sup>31</sup>. Aristotle, without commenting on Plato's ideas on anthropogenesis, accepts that there is a tension of desires within the human person and builds on Plato's concepts.

In the *Republic*, Plato explains that the human soul is divided into three parts: the reasoning or rational, the spirited or irascible, and the appetitive or concupiscible part<sup>32</sup>. The Finnish philosopher Knuuttila explains that for Plato, "the reasoning part is able to love knowledge and wisdom" and adds that "ideally, it should govern the entire soul"; on the other hand, "the appetitive part pursues immediate sensual pleasure and avoids suffering, whereas the intermediate, spirited part is the seat of emotions connected with self-assurance and self-affirmation"<sup>33</sup>.

For Plato, *akrasia* occurs when each of the parts of the soul do "the work of some other [part] and interfere and meddle with one another"<sup>34</sup>, thus disrupting the harmony required for correct human action. Harmony, according to Plato, can only occur when reason – or more precisely the excellence of reason which is wisdom – presides over conduct, ruling over the lower parts<sup>35</sup>. In this way, there emerges "one man instead of many, self-controlled and in unison"<sup>36</sup>.

But using Plato's idea of the conflict of desires to resolve Socrates's puzzle of *akrasia* presents a major problem. Plato's framework is psychological and mythological, describing a situation of a conflict of desires caused by an initial fall, while Socrates's position is presented as a pure epistemological principle that leaves no room for psychological elements<sup>37</sup>. Aristotle attempts to find a way of bringing together both paradigms, and he does so through his theory of moral states of character and through his ideas of choice and action.

<sup>30</sup> Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1145b27. Aristotle mentions that Socrates's position "contradicts the plain phenomena".

<sup>31</sup> Plato compares the soul of gods and men to a charioteer who controls a chariot pulled by two winged horses. In the case of the gods, the two horses are equally good, but for men, "one of them is noble and good, and of good stock, while the other has the opposite character and his stock is opposite" (Plato, *Phaedrus*, 246b). Using this example, Plato presents a bipartite conception of the soul with two principles, each pulling in different directions and thus generating an internal tension. Plato also uses the simile of the chariot to explain the origin of the union between the body and the soul. Human souls follow the gods flying through the pathways of heaven, towards the "plain of Truth" where they can contemplate the "Being", but for humans this is a difficult task, due to the presence of the evil horse that pulls them downwards. Consequently, some souls do not manage to climb up the steep cliff that leads to the summit of heaven, and instead they "trample and tread upon one another (...) whereupon with their charioteers powerless, many are lamed, and many have their wings all broken" (Plato, *Phaedrus*, 248a-b). And having lost their wings, these souls eventually fall to the earth and enter into a human body. Thus, the myth in the *Phaedrus* presents the source of conflict in man as something preceding the body-soul union and rooted in a constitutive duality of good and evil within the human soul.

<sup>32</sup> Cf. F. COPLESTON, *A History of Philosophy. Greece and Rome*, London and New York: Continuum 2003, p. 209.

<sup>33</sup> S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, New York and Oxford: Clarendon Press 2004, p. 7.

<sup>34</sup> PLATO, *Republic*, 443e.

<sup>35</sup> Cf. PLATO, *Republic*, 443e.

<sup>36</sup> PLATO, *Republic*, 443e.

<sup>37</sup> For Socrates nothing is stronger or better than knowledge, "and wherever it is found it always has the mastery over pleasure and everything else" (Plato, *Protagoras*, 357c).



## 5. *Akrasia* and states of character

Aristotle describes the moral state of character (*ēthos*) as one of the three kinds of things that we find in the soul (the other two being passions and faculties), and he defines it as the thing “in virtue of which we stand well or badly with reference to the passions”<sup>38</sup>. By standing well or badly he means two things. The first is whether we feel the passions according to ‘right reason’ or not, as he illustrates with the example of anger: “we stand badly if we feel it violently or too weakly, and well if we feel it moderately”<sup>39</sup>. The second is whether, when we feel them badly, we react according to reason or against it<sup>40</sup>. Therefore, for Aristotle, *ēthos* is a state that has a certain stability over time and connects the correct rational principles (*ortho logos*) with passion (*pathos*).

*Akrasia* and *enkrateia* represent sorts of mid-states between the states of virtue (*aretē*) and vice (*kakia*). While *akrasia* shows that *pathos* can move the person to act regardless of his rational ends, *enkrateia* illustrates how the development of the correct dispositions of character (the *hexis* or habits that make up the *ēthos*) can help to overcome one’s inordinate *pathos* and follow what is good in view of one’s whole life.

Through correct habituation to acting according to reason, the person progressively approaches virtue, which for Aristotle represents the ideal state of harmonious integration of *ortho logos*, *ēthos* and *pathos* that brings with it connaturality with the good, the real good rather than the apparent good. The virtuous person not only *does* what is right according to reason but also *feels* right<sup>41</sup>.

The *kakos* is different from all the other states of character. While in virtue, *akrasia* and *enkrateia*, *logos* is *ortho logos*, in *kakia*, *logos* has been perverted and reason is no longer ‘right reason’. We could say that in the *kakos* there is a perverse identification between *ēthos*, *pathos* and a ‘non-*ortho logos*’.

Aristotle acknowledges the responsibility of the *akratēs* for his state of character, since character is forged through voluntary actions; but he also recognises the influence of the person’s psychosomatic constitution: some people have innate dispositions to resist the pull of passion more easily than others<sup>42</sup>. He also explains that virtue is not the common state of humans and that it requires effort and guidance<sup>43</sup>. In addition, he points out that certain transitory psychosomatic states also affect the process leading to human action, and can therefore contribute to causing an akratic event<sup>44</sup>.

## 6. *Akrasia* and *prohairesis*

The term ‘*prohairesis*’ in the works of Aristotle is normally translated as ‘choice’, but it is often

used with a technical nuance that the English term ‘choice’ does not have<sup>45</sup>. We could say that for Aristotle, *prohairesis* is a “deliberated desire”<sup>46</sup> connected to a choice of practical means to achieve a goal in line with living a good life<sup>47</sup>.

Aristotle’s definition of *prohairesis* as a deliberated desire implies that it has nothing to do with *epithumia* or *thumos*<sup>48</sup>. *Epithumia* and *thumos* are not deliberated desires, even if deliberation is often needed to reach the object of these desires. *Epithumia* and *thumos* arise from the irrational powers of the human person, and while they can be subject to reason through virtue, they do not originate from deliberation. In contrast, *prohairesis* is a desire that arises from a rational process of deliberation. At this point we could think that *prohairesis* is the same as rational or spiritual desire (*boulēsis*), but Aristotle is very careful to distinguish them. He explains that one can have a *boulēsis* for the impossible (for example one may wish to become God), but cannot make a *prohairesis* involving the impossible (one cannot choose to become God if that is impossible in practice). Aristotle further clarifies that *boulēsis* is related to the end, while *prohairesis* is related to what contributes to the end<sup>49</sup>.

*Prohairesis* does not refer to all kinds of deliberated decision about means, but only to one that includes in the deliberation process the bigger picture: the goal of leading a good and happy life<sup>50</sup>. A random choice is not *prohairesis*, and neither is *prohairesis* a choice of means regarding how to carry out a technical task. We can say that *prohairesis* is connected with choices with ethical relevance, choices that shape our *ēthos*<sup>51</sup>.

Aristotle uses the concept of *prohairesis* to distinguish between the *akratēs* and the *enkratēs*. The difference between them is whether action follows *prohairesis* or the lower desires: “The *akratēs* acts with appetite (*epithumōn*) but not with choice (*prohairoumenos*); while the *enkratēs* on the contrary acts with choice (*prohairesei*), but not with appetite (*epithumia*).”<sup>52</sup>

The *akratēs* acts ‘against *prohairesis*’<sup>53</sup> because he acts according to irrational desires which are opposed to what he knows is in line with a good life. This is different from what happens to the *kakos*,

<sup>45</sup> The word is also translated into English terms such as ‘decision’, ‘intention’ or ‘deliberated purpose’ (PAKALUK, *Aristotle’s Nicomachean Ethics*, p.130), and some commentators on Aristotle employ other terms: Hardie uses ‘preferential choice’, Kenny ‘purposive choice’, Broadie ‘rational choice’ and Sorabji ‘deliberate choice’ (cf. K. M. NIELSEN, “Aristotle’s Theory of Decision (*prohairesis*) – The Moral Problem”, Paper from the *Colloquia at University of Massachusetts Amherst*, 18/1/2011, p. 7, fn. 24).

<sup>46</sup> Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1139a23-26: “Moral virtue is a state concerned with choice (*hē ēthikē aretē hexis prohairetikē*), and choice is deliberated desire (*hē prohairesis orexis bouleutikē*), therefore both the reasoning must be true (*ton logon alēthēn*) and the desire right (*kai tēn orexin orthēn*), if the choice is to be good (*eiper hē prohairesis spoudaia*), and the latter must pursue what the former asserts”.

<sup>47</sup> Cf. ARISTOTLE, *Eudemian Ethics*, 1214b5-11: “Taking note of these things, everyone who can live according to his own choice (*prohairesis*) should adopt some goal for the fine life, whether it be honour or reputation or wealth or cultivation – an aim that he will have in view in all his actions; for not to have ordered one’s life in relation to some end is a mark of extreme folly”. This translation is taken from M. Woods, *Eudemian Ethics Books I, II and VII*, Oxford: Oxford University Press, 1982.

<sup>48</sup> According to Anscombe, *prohairesis* –in the specific technical meaning given to it by Aristotle – refers to “something determined not just by any deliberation, but by deliberation about how to obtain an object of one’s will (*boulesis*) rather than merely of one’s desire (*epithumia*)” (G. E. M. Anscombe, “Thought and Action in Aristotle”, in *Articles on Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, vol. 2, London: Duckworth 1977, p. 61).

<sup>49</sup> Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1111b26.

<sup>50</sup> Cf. ANSCOMBE, “Thought and Action in Aristotle”, p. 63.

<sup>51</sup> Using technical terms, *prohairesis* in the sense discussed in Aristotle here is connected with *praxis* (immanent activity where the end coincides with the activity itself) and not with *poiesis* (the exercise of an art or another productive activity where the end does not coincide with the activity itself).

<sup>52</sup> ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1111b13-14.

<sup>53</sup> I borrow the notions action ‘on *prohairesis*’ and ‘against *prohairesis*’ from Chappell, *Aristotle and Augustine on Freedom: Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*, p. 68.

<sup>38</sup> ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1105b25-26.

<sup>39</sup> ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1105b27-28.

<sup>40</sup> That Aristotle includes this element as part of his understanding of states of character can be seen in many passages dealing with *akrasia* and *enkrateia* (which Aristotle explicitly defines as states of character in *Nicomachean Ethics* 1145a15-16). Perhaps the following passage is particularly clear: it compares the *enkrates* with the virtuous (in this case the man who possesses the virtue of temperance): “Both the continent man and the temperate man are such as to do nothing contrary to reason for the sake of the bodily pleasures, but the former has and the latter has not bad appetites, and the latter is such as not to feel pleasure contrary to reason, while the former is such as to feel pleasure but not to be led by it” (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1151b33-1152a3).

<sup>41</sup> Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1151b33-1152a3.

<sup>42</sup> Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1152a27-30.

<sup>43</sup> Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1103b21-25, 1104b12-13 and 1179b32-1180a1.

<sup>44</sup> Cf. ARISTOTLE, *De Anima*, 403a16-30.

who acts according to the wrong conception of what a good life is: the action of the *kakos* is action 'on *prohairesis*' (in the sense of following the *prohairesis* reached), but his *prohairesis* is mistaken.

The *enkrateis* acts 'on *prohairesis*', since he follows the result of the deliberation in view of his end in life, even if his felt tendency is to follow his irrational desires that are opposed to it. This is different from the case of the virtuous person, as not only does he act 'on *prohairesis*', but his irrational desires also coincide with the good *prohairesis* reached.

We will shortly see how Aristotle's notions of *ēthos* and *prohairesis* can be used to analyse the original sin episode recounted in Gen 3:1-6. But before we do this, let us first study the condition of human beings before the fall.

## 7. The state of human nature before original sin

As is well known, there are two accounts of the creation of human beings in the first chapters of the Book of Genesis. The first one, comprising Gen 1:1-2:3, is polished in style and commonly attributed to a priestly tradition. In this account, we are told that God made human beings in his image and likeness<sup>54</sup>, and that he entrusted to them the mission of multiplying and filling the earth and having dominion over the material creation<sup>55</sup>. The second account, more vivid and simpler in style, tells us that God modelled Adam out of the dust of the earth and breathed life into his nostrils<sup>56</sup>, and that he placed him in the garden of Eden to till it and keep it<sup>57</sup>. The garden of Eden is described as a place of close relationship with God, with nature and a state of absence of pain, suffering and death<sup>58</sup>. We are also told that God gave a commandment to Adam: "You may freely eat of every tree of the garden; but of the tree of the knowledge of good and evil you shall not eat, for in the day that you eat of it you shall die."<sup>59</sup> The text then mentions how God looked after Adam by finding him companions to overcome his loneliness. Explicit mention is also made of the nuptial meaning of the human body<sup>60</sup>, and the original harmony between man and woman<sup>61</sup>. The narrative of this second account continues with the story of original sin in Gen 3:1-6, which we will analyse below in more detail.

From a reading of these two accounts of Genesis<sup>62</sup>, the Magisterium of the Catholic Church has arrived at a few characteristics of the condition of human beings before original sin. The first characteristic is theological and is the root of all the others: Adam and Eve were elevated by God to a share in the divine life and established in an intimate relationship with God<sup>63</sup>. This is technically called the state of original holiness<sup>64</sup>.

Together with this state of original holiness, and congruent with it, Adam and Eve were also given a set of special anthropological conditions comprising what is called the state of original justice<sup>65</sup>. These gifts perfected the first humans beyond their natural condition in a manner that suited the dignity of their bestowed share of divine life<sup>66</sup>. The *Catechism of the Catholic Church* mentions the following gifts as part of this original justice: immortality, impassibility, and inner harmony of the human person or integrity<sup>67</sup>. It also mentions, as part of that original justice, the harmony of the relationships between man and woman, and between the first humans and creation<sup>68</sup>.

Let us consider in more detail the gift of integrity, as it is particularly relevant to our analysis. According to the text in the *Catechism*, this gift is connected with the original task of dominion over creation given by God to the first human beings. Together with the command to "fill the earth and subdue it"<sup>69</sup>, God granted Adam and Eve power of mastery over all material creatures, including self-mastery<sup>70</sup>. What does this self-mastery refer to? St John Paul II explains that "man was intact and well-ordered in all his being"<sup>71</sup>. The *Catechism* further teaches that "the first man was unimpaired and ordered in his whole being because he was free from the triple concupiscence that subjugates him to the pleasures of the the senses, covetousness for earthly goods, and self-assertion contrary to the dictates of reason"<sup>72</sup>.

This description of the original gift of integrity implies a harmony of reason, feelings and desires. Original justice involved a moral state resulting not from human endeavour but from a divine gift, by which all the natural powers (intelligence, will, concupiscible and irascible desires) were perfectly ordered to 'right reason'. In other words, Adam and Eve were originally endowed with the virtues of prudence, justice, temperance and fortitude –which perfected their nature and aligned it to 'right reason'– without the need for any effort of repetition of virtuous acts on their part.

Following Aristotle's ideas of states of character discussed above, we could say that the gift of integrity implied that our first parents had a virtuous state of character (a virtuous *ēthos*) in full harmony with reason (*logos*), not because they had the strength of will to follow what is right against their desires to do otherwise (which is what characterises the *enkrateis* but not the virtuous person) but because they 'felt' doing what is right as the most attractive thing to do. This represents a full integration of *logos* not only with *ēthos* but also with *pathos* (the emotions and feelings connected with human desires).

For St Thomas Aquinas, original justice also brought some additional gifts related to the gift of integrity: "As a result of original justice, reason had perfect hold over the lower parts of the soul, while

<sup>54</sup> Cf. Gen 1:26-27.

<sup>55</sup> Cf. Gen 1:26 and 1:28.

<sup>56</sup> Cf. Gen 2:7.

<sup>57</sup> Cf. Gen 2:15.

<sup>58</sup> Cf. Gen 2:17; 3:8; 3:16 and 3:19.

<sup>59</sup> Gen 2:16-17.

<sup>60</sup> Cf. Gen 2:18-24. Note verse 24: "therefore a man leaves his father and his mother and cleaves to his wife, and they become one flesh".

<sup>61</sup> Cf. Gen 2:25: "And the man and his wife were both naked, and were not ashamed".

<sup>62</sup> The Church, already from the first Fathers, has interpreted these passages of Scripture as recounting a primeval event in the history of humanity using figurative language (cf. CCC 390).

<sup>63</sup> Cf. CCC 374. This state has also been called supernatural elevation or supernatural gift, and the Council of Trent says that Adam was constituted in holiness and justice (cf. *Decree on Original Sin*, DS 1511).

<sup>64</sup> Cf. CCC 375.

<sup>65</sup> The Council of Trent teaches that the first man Adam lost the holiness and justice in which he had been constituted: "*Primum hominem Adam... sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse*" (*Decree on Original Sin*, DS 1511). St John Paul II commenting on this passage of Trent explains that it means that "before sin, man possessed sanctifying grace with all the supernatural gifts that make him righteous before God. We may sum all this up by saying that man was in friendship with God at the beginning" (St John Paul II, *General Audience*, Wednesday, 3<sup>rd</sup> September 1986, n. 4).

<sup>66</sup> These gifts have also been known traditionally as 'preternatural' to distinguish them from the supernatural gift of the share in God's grace. The name preternatural comes from the Latin *praeter naturam* (beyond nature) and indicates that they are gifts beyond man's nature, but not beyond that of some higher creatures (like that of the angels), and therefore not 'supernatural' in the sense of 'divine' (Cf. T. Scannell, "Supernatural Gift", in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1909. Retrieved 15<sup>th</sup> September 2020 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/06553a.htm>).

<sup>67</sup> Cf. CCC 376.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> Gen 1:26.

<sup>70</sup> Cf. CCC 377.

<sup>71</sup> St John Paul II, *General Audience*, Wednesday, 3<sup>rd</sup> September 1986, n. 5.

<sup>72</sup> CCC 377.



reason itself was perfected by God, and was subject to Him.<sup>73</sup> The perfection of the reason by God (sometimes called infused knowledge) meant that the *logos* in Adam and Eve was *ortho logos*. In some ways this is a requirement of integrity and is parallel to it. In the same way that the gift of integrity establishes the perfection of the state of virtue (the ruling of reason over the lower parts) without any effort on the part of humans, so the gift of infused knowledge perfects the reason, equipping it with all the necessary knowledge required for reaching the end of human life without the effort involved in gradually acquiring it.

It is important to clarify that the gifts of infused knowledge and integrity refer to perfections that are naturally attainable by humans, and not to perfections that are beyond human nature.<sup>74</sup> What was beyond the powers of human nature was not the actual virtue and knowledge as such, but the immediate acquisition of that virtue and knowledge.

Aquinas also speaks of subjection to God connected to the gifts of integrity and infused knowledge. This needs to be understood as a necessary consequence of the two gifts. Moral virtue removes obstacles from our relationship to God, and perfected reason is wise to recognise the superior wisdom of God, to which it therefore submits. The *logos* in Adam and Eve, we could say, was not only *ortho logos* but subject to the divine *Logos*.

At this point we can summarise the state of Adam and Eve as a perfect integration of *ēthos*, *pathos* and *ortho logos* in perfect subjection to the *Logos*. But if this is how things were in paradise, how could Adam and Eve sin? How could sin possibly enter into this state of human nature?

## 8. The possibility of sinning

Indeed, this question has greatly troubled some people, St Augustine among others<sup>75</sup>, and not without reason. Clearly, sin could not come as a result of a momentary slip, or from succumbing to pleasure. An implicit disobedience to God by momentarily choosing something against 'right reason' on the basis of being pulled by a strong desire is not possible in a state of integration of *ēthos*, *pathos* and *ortho logos*. A sin of weakness in the state of original justice is simply inconceivable.

The alternative to a sin of weakness is a sin involving a more explicit –and rational– disobedience to God's commandment, in the form of preferring an alternative spiritual good to the one that God offers. At first sight, this alternative is also difficult to conceive. Human nature had been endowed with infused knowledge, and human reason was subjected to God, in the sense that humans had full trust that God's commandments truly pointed to what was good for their lives.

<sup>73</sup> STh I-II, q. 85 a. 3 co.

<sup>74</sup> Aquinas explains this with great clarity: "Moreover, in order to direct his own life and that of others, man needs to know not only those things which can be naturally known, but also things surpassing natural knowledge; because the life of man is directed to a supernatural end: just as it is necessary for us to know the truths of faith in order to direct our own lives. Wherefore the first man was endowed with such a knowledge of these supernatural truths as was necessary for the direction of human life in that state. But those things which cannot be known by merely human effort, and which are not necessary for the direction of human life, were not known by the first man; such as the thoughts of men, future contingent events, and some individual facts, as for instance the number of pebbles in a stream; and the like." (STh I, q. 94, a. 3 co.)

<sup>75</sup> Oakes succinctly describes the problem that faced Augustine: "Indeed so glowing was his portrayal of this putative historical 'paradise' that, in his debates with the Pelagians, he was hard put to come up with a motivation for the sin of Adam and Eve: what would ever prompt such a fateful sin in such a pleasant environment and in beings created so free of evil tendencies? So he was finally forced to posit at least a smidgen of 'concupiscence', a small but appreciable amount of an inclination toward evil in our first parents, to explain their enticement by the Serpent –a concession which might seem rather to undermine the whole point of the doctrine." (E. T. OAKES, "Original Sin: A Disputation", in *First Things* 87 (November 1998) 16-24).

At this point, it is worth bringing in an important distinction. The situation of the humans in paradise was one of integrity of faculties but not of absolute human perfection: paradise was not heaven, and Adam and Eve, even though they enjoyed a close relationship with God, did not possess the beatific vision granted in glory. Aquinas explains this difference in terms of Aristotelian happiness: "Man was happy in paradise, but not with that perfect happiness to which he was destined, which consists in the vision of the Divine Essence"<sup>76</sup>.

The perfect happiness of contemplating God face to face and loving him in full union can only be obtained as a special gift of God<sup>77</sup>, and this was not granted as part of the original justice for a very good reason: it would have forced the first humans to be united with God, thereby making their love of God –which in a spiritual being must be free– impossible<sup>78</sup>. While their reason was subjected to God, their will was free.

This lack of perfect happiness means that there was something they did not yet have, and as a consequence they were open to both growth and corruption. Adam and Eve did not have to grow, either in virtue or in the natural knowledge required to reach union with God, but they did need to grow in the knowledge and love of God.

Adam and Eve could sin, because they were not forced to love God above all things: it was possible for them to attempt to achieve a greater happiness by disobeying God, but only if this were to present itself as a rational possibility that did not contradict the end of their life. And if the end of their lives is to know and love God, that leaves two possibilities: either they grow in knowledge and love of God through submission to God's will, or they themselves become like God –in the sense of equal to Him in intelligence and power– and having become so, satisfy themselves with knowing and loving their own will.

At this point, the question could be posed of whether becoming like God is a desire leading to action that could ever arise spontaneously in the human person. It seems very unlikely. The wish to become like God is not something that comes from *epithumia* or *thumos* but from reason: it is a *boulēsis*. As we have explained, *boulēsis* does not lead to action as it deals only with the end and not the means; for action we need *prohairesis*. But *prohairesis* can only arise if we reason that there is a real possibility of achieving the desire in practice or at least there is not an absolute impossibility. For example, the desire to play the piano may lead someone to act and take piano classes; and even the desire to grow orange grass may move someone to act by experimenting with genetically modified seeds, but a wish that 2+2=5 will not lead to any action. Humans could only form the *prohairesis* of becoming like God if they thought that becoming like God was not an absolute impossibility, but it is difficult to see how this could ever arise in a virtuous human being with a perfected reason that acknowledges his or her subjection to God.

Therefore it seems more logical that the possibility of becoming like God had to be posed by something external to the first human beings. And this is what the account of original sin in Genesis tells us.

<sup>76</sup> STh I, q. 94, a. 1, ad. 1. The connection of this to the thought of Aristotle is something that St Thomas explicitly acknowledges elsewhere: "Hence Aristotle (Ethic. X) says that man's ultimate happiness consists in his most perfect contemplation, whereby in this life he can behold the best intelligible object; and that is God. Above this happiness there is still another, which we look forward to in the future, whereby we shall see God as he is (1 Jn 3:2)" (STh I, q. 62, a. 1, co.).

<sup>77</sup> The *Catechism of the Catholic Church* precisely explains that "because of his transcendence, God cannot be seen as he is, unless he himself opens up his mystery to man's immediate contemplation and gives him the capacity for it" (CCC 1028).

<sup>78</sup> Cf. CCC 396: "God created man in his image and established him in his friendship. A spiritual creature, man can live this friendship only in free submission to God."

## 9. The account of original sin in Gen 3:1-6

The Book of Genesis uses the image of the serpent to represent the tempter who leads Eve –and through her, Adam– to disobey the original command from God. In the context of the whole of Scripture and the Church's Tradition, it is clear that the serpent does not refer to a god-like principle of evil in the cosmos or to a source of evil in human nature, but to a created being that has turned away from the goodness of God: the devil<sup>79</sup>. The choice of a serpent to characterise the devil is very appropriate since serpents are traditionally known for their subtlety and cunning, and the devil will precisely use a subtle and cunning ploy to deceive Eve.

The story of Gen 3:1-6 is well known. The devil suggests to Eve that God's commandment is simply a way to repress their potential growth, and that in the forbidden tree of the knowledge of good and evil they will find liberation from their state of mere creatures<sup>80</sup>. The devil promises that eating from the tree will make them "like God, knowing good and evil"<sup>81</sup>, that is creators of the laws of the natural world and of morality<sup>82</sup>. Eve is seduced by this prospect, and looks at the tree with new eyes: "the woman saw that the tree was good for food, and that it was a delight to the eyes, and that the tree was to be desired to make one wise"<sup>83</sup>. Before the conversation with the devil, when she looked at the tree, she simply observed that it looked pleasant and that the fruit seemed edible, but none of this elicited in her a desire contrary to God's commandment. After the conversation with the devil, she looked at the fruit of the tree with desire because of the spiritual good she saw in it. With this new desire she turned to action, and in disobedience to God, approached the tree, "took of its fruit and ate; and she also gave some to her husband, and he ate"<sup>84</sup>.

It is significant that the devil does not tempt Eve to eat of the tree by focusing her attention on its looks and its potentially pleasurable taste. The inner unity of *ēthos*, *ortho logos*, and *pathos* in Adam and Eve cannot be broken in this way. They have the gift of integrity and therefore perfect mastery over themselves; their rational desires will always be in command and they cannot act *akratically* or act against their *prohairesis*. Their idea of a good life is a life of harmony with God's will, and each *prohairesis* they make is always in line with it.

But there is one option open for the tempter. If Adam and Eve cannot act against their *prohairesis*, what about changing their idea of what a good life is so they are led to act with a mistaken *prohairesis*? Knowing the constitution of human beings, the devil attempts this avenue and presents a possibility up to now unthinkable to Adam and Eve: what if there is a higher good than union with God? And what if that good is potentially achievable?

We could say that in theory –and according to human logic– there is indeed a good higher than that of union with God, and that is to become like God. This thought is within the possibilities of human reason, and its consideration could lead to a *boulēsis* for that good. However, to an upright human

intellect the act of becoming like God will appear as impossible as  $2+2=5$ , and therefore no *prohairesis* can be formed in that direction and disobedience to God remains impossible.

The devil argues that while becoming like God may seem impossible to the human reason, perhaps there is a way for that to happen that cannot be known naturally by the human reason, but one that God knows about: "for God knows that when you eat of it [the fruit of the tree] your eyes will be opened, and you will be like God, knowing good and evil"<sup>85</sup>. With this argument the devil has opened the possibility of becoming like God, and if that is the case humans can now not only wish, but choose to become like God: they can form a *prohairesis* that involves disobedience to God. Of course, the devil is lying about the possibility, but to spot the lie is beyond the grasp of humans since it cannot be contrasted with any form of reality available to human reason.

The devil has shifted the question from the realm of reason to the realm of trust, and at that point he works to undermine their trust in God. What if, after all, God does not want your good, but is deceiving you? What if God is only pretending to be a loving father who has opened his life to you, but is in fact a slave master who is using you to look after material creation?<sup>86</sup> What if there is more to the tree of knowledge of good and evil than meets the eye and God does not want you to know?

The choice becomes either trusting in God, and remaining forever a creature, or trusting in the devil in the hope of a higher spiritual good<sup>87</sup>. Adam and Eve, attracted by the desire of the new possibility opened to them, chose to believe the devil and change their view of what a good life is and consequently how to be happy: happiness is no longer to do God's will but to become like God. Their new conception of what a good new life is leads them to form a *prohairesis* involving disobedience to God, and to act on it since there is no other desire that can impede it. Moreover, the *epithumetic* attraction of the fruit of the tree ("good for food" and "a delight to the eyes"<sup>88</sup>) further reinforces their decision. They do not act 'against *prohairesis*', they act 'on *prohairesis*', but one that is disordered: their *logos*, once they have been deceived by the devil, is no longer *ortho logos* but a mistaken *logos* misaligned from *Logos*. And this will have woeful consequences for them.

Adam and Eve chose to trust the devil because of the attraction of a potentially higher spiritual good of becoming like God, rather than to trust God in accord with the facts. The facts were that God had shown them sufficient motives for credibility in his goodness. In chapter 2 of Genesis, we are told how God provided Adam with a garden to live in, food to eat, animals to relieve his loneliness and even a female human companion, Eve. God elevated them to a state of friendship with Him and opened His life to them. He has shown Himself a father, while the devil has shown nothing, but provided only empty promises. And yet Adam and Eve do not trust God: there lies the full malice of their sin. As St John Paul II explains this "insane and evil act acquires its full negative meaning only when it is seen against the background of man's relationship with God"<sup>89</sup>.

<sup>79</sup> The *Catechism of the Catholic Church* teaches that "behind the disobedient choice of our first parents lurks a seductive voice, opposed to God, which makes them fall into death out of envy. Scripture and the Church's Tradition see in this being a fallen angel, called 'Satan' or the 'devil'. The Church teaches that Satan was at first a good angel, made by God: the devil and the other demons were indeed created naturally good by God, but they became evil by their own doing." (CCC 391).

<sup>80</sup> Cf. Gen 3:1-4.

<sup>81</sup> Gen 3:5.

<sup>82</sup> The *Catechism of the Catholic Church* explains the symbolism of the tree: "The 'tree of the knowledge of good and evil' symbolically evokes the insurmountable limits that man, being a creature, must freely recognize and respect with trust. Man is dependent on his Creator, and subject to the laws of creation and to the moral norms that govern the use of freedom." (CCC 396)

<sup>83</sup> Gen 3:6.

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Gen 3:5.

<sup>86</sup> In this respect it is interesting to note the comment from St John Paul II: "Original sin attempts, then, to abolish fatherhood, destroying its rays which permeate the created world, placing in doubt the truth about God who is Love and leaving man with only a sense of the master-slave relationship." (St John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope*, London: Jonathan Cape 1994, p. 228)

<sup>87</sup> St Thomas Aquinas explains the nature of original sin in the following way: "Wherefore it was not possible for the first inordinateness in the human appetite to result from his coveting a sensible good, to which the concupiscence of the flesh tends against the order of reason. It remains therefore that the first inordinateness of the human appetite resulted from his coveting inordinately some spiritual good. Now he would not have coveted it inordinately, by desiring it according to his measure as established by the Divine rule. Hence it follows that man's first sin consisted in his coveting some spiritual good above his measure: and this pertains to pride. Therefore it is evident that man's first sin was pride." (STh II-II, q. 163 a. 1 co.)

<sup>88</sup> Gen 3:6.

<sup>89</sup> ST JOHN PAUL II, *General Audience*, Wednesday, 3<sup>rd</sup> September 1986, n.1.



## 10. The consequences of original sin and akrasia

A detailed analysis of the events following original sin, as described in Gen 3:7-23, will take us too far and should be left for a future study. In addition, original sin and its consequences cannot be properly considered in isolation from the doctrine of redemption by Christ, since human nature is not only fallen but has been redeemed by Christ<sup>90</sup>.

But some considerations of the consequence of original sin can be mentioned here. After original sin, Adam and Eve were expelled from the garden of Eden. This symbolises the loss of their state of original holiness, and represents the most devastating consequence of original sin. In addition they also lost their state of original justice. The gifts of impassibility, immortality, and harmony between man and woman and with creation are lost, and likewise the gift of integrity: the inner harmony of the human person is destroyed and “the control of the soul’s spiritual faculties over the body is shattered”<sup>91</sup>.

The fallen state of Adam and Eve is transmitted to all their descendants<sup>92</sup>. The Catholic Church teaches that human nature suffers the consequences of original sin, although our nature is not totally corrupted but only wounded<sup>93</sup>. St John Paul II further clarifies that one should speak “of a darkening of the intellect and of a weakening of the will, of ‘wounds’ of the spiritual and sensitive faculties, and not of a loss of their essential capacities even in relation to the knowledge and love of God”<sup>94</sup>.

As part of the wounds of human nature, the Church mentions “an inclination to evil that is called concupiscence”<sup>95</sup>. In Catholic theology concupiscence has the particular meaning of “the movement of the sensitive appetite contrary to the operation of the human reason”<sup>96</sup>. This definition is in line with that conflict between *ortho logos* and *pathos* that Aristotle discovers in the *akratēs* and the *enkratēs*. Therefore, we can say that *akrasia* (and similarly *enkrateia*) is a new *ēthos* that appears as a consequence of the wounds inflicted in nature by original sin.

But while the states of *akrasia* and *enkrateia* characterise human nature after the fall, the state of virtue is still possible –since human nature is not totally corrupted– although not without personal effort and external help<sup>97</sup>. However, even if virtue can be achieved progressively through correct habituation (and humans can thus gain a stable *ēthos* that integrates *pathos* and *ortho logos* and is

<sup>90</sup> St JOHN PAUL II explains that “based on revelation, human nature is not only ‘fallen’ but also ‘redeemed’ in Jesus Christ, so that ‘where sin increased, grace abounded all the more’ (Rom 5:20). This is the real context in which original sin and its consequences must be considered.” (St John Paul II, *General Audience*, Wednesday, 8<sup>th</sup> October 1986, n. 9)

<sup>91</sup> Cf. CCC 400: “The harmony in which they had found themselves, thanks to original justice, is now destroyed: the control of the soul’s spiritual faculties over the body is shattered; the union of man and woman becomes subject to tensions, their relations henceforth marked by lust and domination. Harmony with creation is broken: visible creation has become alien and hostile to man. Because of man, creation is now subject ‘to its bondage to decay’. Finally, the consequence explicitly foretold for this disobedience will come true: man will ‘return to the ground’, for out of it he was taken. Death makes its entrance into human history.”

<sup>92</sup> Cf. CCC 403-404.

<sup>93</sup> Cf. CCC 405.

<sup>94</sup> St JOHN PAUL II, *General Audience*, Wednesday, 8<sup>th</sup> October 1986, n. 7. In this text we can appreciate a significant difference from the position of Luther. For Luther, original sin “is not merely the privation of quality in the will, indeed, not merely the loss of light in the intellect or of strength in the memory, but, in a word, the loss of all uprightness and of the power of all our faculties of body and soul and of the whole inner and outer man” (M. LUTHER, *Lectures on Romans*, edited and translated by W. PAUCK, Louisville: Westminster John Knox Press 2006, p. 167).

<sup>95</sup> CCC 405.

<sup>96</sup> CCC 2515.

<sup>97</sup> The teaching of the Church concurs with this: “Human virtues acquired by education, by deliberate acts and by a perseverance ever-renewed in repeated efforts are purified and elevated by divine grace. With God’s help, they forge character and give facility in the practice of the good.” (CCC 1810).

once more aligned with *Logos*), it can never achieve in this life the stability it had in the garden of Eden. This is so because human nature in its present condition is not impassible but limited by psychosomatic pathologies and environmental factors which affect behaviour and remain outside the control of reason.

## 11. Conclusion

For Plato, *akrasia* is a punishment inflicted on human nature. He sees the commonly observed situation of conflict between passion and reason as a consequence of an original fall that corrupted human nature completely, turning it into a composite of two substances forever in tension.

The Catholic doctrine of original sin superficially resembles Plato’s mythical fall, but differs in some essential points. Concupiscence, a concept closely related to *akrasia*, is also considered as the consequence of an original fall, although resulting not from a constitutional change in human nature but from the wounding of the human faculties. In addition, while for Plato the original fall was itself the result of a pre-existing inner conflict in the human soul, the doctrine of original sin speaks of an initial harmony of the human person which was disturbed by an external tempter.

We have seen how Aristotle’s analysis of *akrasia*, although not referring to an original fall, provides us with some important concepts to understand better the state of original justice of our first parents, and some of the psychological processes involved in the temptation leading to original sin. The original inner harmony of Adam and Eve can be described in Aristotelian terms as a virtuous state characterised by the integration of *ēthos*, *pathos* and *ortho logos* and guided by a submission to divine *Logos*. The possibility of Adam and Eve’s sinning can be explained using Aristotle’s theory of action by showing how, even in the original state of holiness and justice, it was possible to elicit a *prohairesis* that involved disobedience to God. Finally, the role of the tempter in the events leading to the original sin can be elucidated using Aristotle’s distinction between *boulēsis* and *prohairesis* since, in the original state of Adam and Eve, an external input was needed to turn a *boulēsis*, that of becoming like God, into a *prohairesis* leading to acting against God’s commandment.

But while this analysis gives us some insights into the mystery of original sin, it does not explain it completely. There is something irrational and mysterious about Adam and Eve’s evil choice to disobey God, something mysterious because original sin does not follow a clear logic that we can explain but is enveloped in an illogical darkness that is difficult to penetrate:

Evil comes from a freedom created, from a freedom abused. How was it possible, how did it happen? This remains obscure. Evil is not logical. Only God and good are logical, are light. Evil remains mysterious. It is presented as such in great images, as it is in chapter 3 of Genesis, with that scene of the two trees, of the serpent, of sinful man: a great image that makes us guess but cannot explain what is itself illogical<sup>98</sup>.

<sup>98</sup> Benedict XVI, *General Audience*, Wednesday, 3<sup>rd</sup> December 2008.

# EL HECHO RELIGIOSO DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS CIENCIAS DE LA RELIGIÓN

Carlos Beorlegui  
Universidad de Deusto  
carlos.beorlegui@deusto.es

**RESUMEN:** La complejidad del hecho religioso exige estudiarlo desde diferentes perspectivas epistemológicas. Tras reflexionar sobre la distinción entre la dimensión fáctica, propia de las ciencias de la religión, la perspectiva ontológica, propia de la fenomenología de la religión, y la perspectiva crítica y normativa de la filosofía de la religión, el presente trabajo se detiene en analizar los retos que los avances científicos actuales (cosmología, biología y psicología) están planteando a la razonabilidad de la fe. Frente a la tendencia de los naturalismos reduccionistas y fundamentalismos religiosos, que defienden la incompatibilidad entre la ciencia y la fe, en estas páginas se intentará defender su convergencia y complementariedad fructífera.

**PALABRAS CLAVE:** ciencias de la religión; fenomenología y filosofía de la religión; conflicto; independencia; convergencia y conciliación; naturalismo reduccionista.

**ABSTRACT:** The complexity of the religious fact requires that it be studied from various epistemological perspectives. After reflecting on the distinction between the factual dimension, inherent in religious sciences, the ontological perspective characteristic of the phenomenology of religion, and the critical and normative perspective of the philosophy of religion, this paper analyses the challenges that current scientific advances (cosmology, biology and psychology) pose to the reasonableness of faith. Faced with the tendency of reductionist naturalisms and religious fundamentalisms, which defend the incompatibility between science and faith, this paper tries to defend their convergence and fruitful complementarity.

**KEY WORDS:** religious sciences; phenomenology and philosophy of religion; conflict; independence; convergence and conciliation; reductionist naturalism.

## 1. Introducción

El título de este trabajo es suficientemente amplio como para orientarse en diversas direcciones, de las cuales hemos elegido dos íntimamente entrelazadas. La primera se orienta al análisis de la tarea propia de las denominadas ciencias de la religión. Y la segunda apunta al análisis de los diversos modos de entender la relación entre las ciencias y la religión, así como los profundos retos que las ciencias actuales plantean a la fe y a su fundamentación filosófica y teológica. Comenzaremos por situar el papel de las ciencias de la religión, en contraste con la filosofía de la religión, en el análisis del hecho religioso, para analizar en una segunda parte los retos que, desde una mirada reduccionista de la relación entre la ciencia y la religión, se están planteando hoy día al hecho religioso y a la razonabilidad de la fe.

Reflexionar sobre el hecho religioso es una tarea muy amplia y compleja, puesto que se trata de

una realidad de múltiples caras, a la que nunca nos acercamos de forma inocente y neutra, sino cargados de presupuestos. Estamos viviendo, al menos en el entorno de la cultura occidental, un momento en el que se enfrentan dos planteamientos que parecen contradictorios: por un lado, el convencimiento de que las religiones están retrocediendo, e incluso tienen sus días contados, debido al avance inevitable de la secularización; por otro lado, la evidencia del fenómeno contrario, el *retorno de lo sagrado*, el rebrotar de la presencia cada vez más fuerte de las creencias religiosas y de la espiritualidad, aunque se trate de un fenómeno lleno de ambigüedades.<sup>1</sup>

Una mirada al panorama general del planeta nos muestra que el fenómeno del ateísmo, como hecho masivo, se halla tan solo de forma preeminente situado en el ámbito europeo.<sup>2</sup> En el resto del mundo los datos son muy distintos, lo que lleva a concluir que se está muy lejos del abandono masivo de las creencias religiosas.<sup>3</sup> Así, nos hallamos ante un paisaje religioso muy complejo, con posturas muy diversas, que nos obliga a acercarnos al estudio del fenómeno religioso con sumo cuidado y detenimiento, conscientes de que nos hallamos ante una realidad muy compleja, y que constituye una dimensión específica de lo humano.

Cuando nos acercamos a analizar el hecho religioso, se necesita conjugar la mirada descriptiva (tarea de las ciencias de la religión, así como de la fenomenología de la religión) con la crítica y normativa (filosofía de la religión). Solo después de presentar esta distinción, estaremos preparados para analizar los desafíos que los avances científicos están presentando en la actualidad a la consistencia y razonabilidad de la fe.

## 2. Los diversos enfoques del estudio de la religión

### 2.1. La religión, una realidad específica y peculiar

Si toda realidad humana es compleja y no puede estudiarse solamente desde un único punto de vista, esta complejidad se acentúa en el caso de la religión.<sup>4</sup> Su complejidad no se sitúa exclusivamente en la perspectiva sociológica, esto es, en el hecho de que vivimos en un mundo cada vez más plural en la forma de entender y de vivir lo religioso, sino que proviene ante todo de su propia esencia y de constituir una dimensión esencial de lo humano. Esta complejidad nos lleva a constatar que muchos de los análisis y críticas que se han hecho, y se hacen, sobre ella, fallan en sus diagnósticos, debido a que no aciertan a entender de forma adecuada la esencia de la fe y de lo religioso. Esa es la razón de que las expresiones de religiosidad estén presentes a lo largo de toda la historia humana, y en todas las

<sup>1</sup> Cfr. MARDONES, J.M., *El nuevo interés por las religiones*, Madrid: Ediciones SM, 1996; Id., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander: Sal Terrae 1999; VV. AA., «El futuro de las religiones en el horizonte del 2050», *Iglesia Viva*, 2013, n.º 255, 101-124.

<sup>2</sup> Cfr. CODINA, Víctor, *¿Ser cristiano en Europa?*, Barcelona: Cristianismo y Justicia 2010.

<sup>3</sup> ALTARES, G., «La larga historia de Dios», *El País*, Domingo, 24-XII-2107, Ideas, pp. 2-3, expone los porcentajes de religiosidad en el mundo, tomados, a su vez, del *Pew Research Center*. Este centro de investigación afirma que «las personas que se sienten adscritas a una religión son mayoría en el planeta, con una clara ventaja para los credos monoteístas». Así, en 2015, los cristianos representaban el mayor grupo del mundo, el 31,2 % de los 7200 millones de habitantes del planeta; los musulmanes alcanzan el 24,1 %; y los que dicen no pertenecer a ninguna creencia, el 16 %. Los hindúes son el cuarto grupo, con el 15,1 %, y los budistas, el 6,9 %. Lo que el informe denomina «religiones folklóricas» representan el 5,7 %; otras religiones, el 0,8 %, y los judíos, el 0,2 %. «Sin embargo, según las predicciones de este centro de estudios, es muy posible que en 2035 los musulmanes pasen a ser mayoría, mientras que los no afiliados a ninguna religión también aumentarán de forma significativa. Entre los cristianos, suben especialmente los cultos evangélicos». Ahora bien, como indica también G. Altares, «los datos deben tomarse con prudencia porque la pertenencia a una religión no significa su práctica, ni siquiera su creencia».

<sup>4</sup> Cfr. VV. AA., «¿Qué es religión?», número monográfico de la revista *Concilium*, 1980, n.º 156; MARDONES, J. M., «¿Qué es la Religión?», *Imágenes de la Fe*, 2005, septiembre, n.º 395.



culturas, siendo la cultura europea actual una clara excepción.

En definitiva, como indica J. D. Martín Velasco, «El término 'religión' designa principalmente un hecho humano complejo y específico: un conjunto de sistemas de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, vive su relación con un mundo específico: el mundo de lo sagrado».<sup>5</sup> Este hecho se caracteriza, entre otros rasgos, por su complejidad antropológica, puesto que con él se ponen en juego todos los niveles de la conciencia humana; por su referencia a una realidad superior, invisible, trascendente y misteriosa, de la que depende el sentido último de nuestra vida; y, además, se trata de un hecho específico, en la medida en que no se reduce a ningún otro, sino que tiene su propia estructura y componentes.

## 2.2. Diversas perspectivas del estudio del hecho religioso

Como hemos señalado ya, aproximarse correctamente al estudio del hecho religioso implica conjugar la mirada descriptiva con la mirada crítica, que se plantea la cuestión de la verdad de la religión y si la fe en Dios constituye una actitud humana razonable o más bien errónea. Es decir, ¿la religión conlleva una interpretación coherente y legítima de la existencia humana, o, por el contrario, implica una opción irracional, o incluso patológica, de vivir y de realizarse como humano?

Cuando los expertos se acercan al estudio del hecho religioso, advierten que, en toda la historia de la humanidad, y en la mayor parte de las sociedades y culturas, nos encontramos dentro de ellas con el fenómeno de las religiones. Por tanto, como insisten los estudiosos, antes de proceder a dar un juicio de valor sobre si las religiones son verdaderas o falsas, antes de construir sobre ellas una teoría, hay que partir de que son un hecho, un dato histórico.

Dentro del enfoque descriptivo y positivo encontramos dos niveles: el científico (la historia, la sociología y la psicología de la religión), junto con un nivel más ontológico, propio de la fenomenología de la religión; y el aspecto crítico y normativo, objeto de la filosofía de la religión y de la teología.

Comenzaremos desgranando los aspectos más significativos de cada uno de estos enfoques.

### 2.2.1. Las ciencias de la religión y la fenomenología de la religión

Dentro de las diversas perspectivas científicas del estudio de las religiones, las más significativas y cultivadas han sido la historia, la sociología y la psicología, y a ellas podría añadirse también la antropología religiosa.

La *historia de las religiones* estudia el conjunto de las expresiones religiosas en sus diversos momentos evolutivos.<sup>6</sup> Todos los estudiosos parecen estar de acuerdo en que el hecho religioso aparece

en todas las culturas, desde fechas muy tempranas. Podría decirse que no se ha dado ninguna cultura que no esté impregnada de creencias religiosas, desde los primeros momentos de la existencia del ser humano.<sup>7</sup> Otra cosa es, en segundo lugar, que cuando se trata de precisar y señalar los primeros rasgos, objetos y ceremonias sagradas, las apreciaciones de los estudiosos no llegan a ponerse del todo de acuerdo sobre sus componentes y significaciones. Nos referimos a los primeros enterramientos, pinturas, pequeñas esculturas, lugares de culto, etc.<sup>8</sup> En Oriente se han dado más bien religiones centradas en la unión mística con lo divino, que se intenta descubrir en el trasfondo del universo; mientras que en Occidente, las tres grandes religiones monoteístas han ido experimentando la presencia de Dios en los acontecimientos históricos, denominándose por ello religiones proféticas.

La *sociología de la religión* se ocupa de los comportamientos religiosos de los grupos humanos, las manifestaciones simbólicas y demás elementos que caracterizan la relación entre la sociedad y la religión.<sup>9</sup> De ahí que la relación entre sociedad y religión se ha visto siempre como evidente y llena de significado. La religión tiene una evidente dimensión social, de tal modo que incide directamente en ella, estableciendo una separación entre lo sagrado y lo profano, tanto en el tiempo como en los lugares sagrados y profanos. Se da, por tanto, una mutua relación y reforzamiento, con sus elementos positivos y sus inconvenientes. La religión se expresa y cristaliza en todos los elementos que conforman la realidad humana: teoría/doctrina religiosa, instituciones, fiestas, celebraciones, vestimentas, roles sociales, templos y lugares sagrados, etc. Y todos estos elementos se pueden analizar y comparar, y es lo que persigue la sociología de la religión.

Por su parte, la *psicología de la religión* estudia el impacto psicológico y los comportamientos subsecuentes al fenómeno religioso. Se centra, por tanto, en el aspecto subjetivo de lo religioso.<sup>10</sup> El ser humano posee una dimensión subjetiva (conciencia o psique) que constituye el centro intencional desde el que experimenta y analiza su adhesión o rechazo al objeto de la fe. Tras las aportaciones del psicoanálisis freudiano sobre el inconsciente y la complejidad de la conciencia, en la psicología de la religión se abrió una fuente de sospecha sobre las creencias religiosas, pretendiendo reducir las creencias a meros mecanismos del inconsciente. De ahí que la *psicología de la religión* trata de analizar los mecanismos psicológicos y su relación con la fe y la experiencia religiosa, para intentar discernir

<sup>7</sup> Cfr. ARMSTRONG, Karen, *En defensa de Dios. El sentido de la religión*, Barcelona: Paidós 2009; CHOZA, Jacinto, *El culto originario: la religión paleolítica*, Sevilla, Thémata, 2016.

<sup>8</sup> Cfr. LENOIR, Frédéric, *Breve tratado de historia de las religiones*, Barcelona: Herder 2018.

<sup>9</sup> Cfr. BASTIDE, Roger, *Sociología de la religión*, Madrid: Ed. Júcar, 1986; HILL, Michael, *Sociología de la religión*, Madrid: Ed. Cristiandad, 1976; INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Sociología de la religión. Notas críticas*, Madrid: EDICUSA 1976; GREELEY, A. M., *El hombre no secular. Persistencia de la religión*, Madrid: Cristiandad, 1974; BAUM, Gregory, *El hombre como posibilidad*, Madrid: Cristiandad, 1974; MARDONES, J. M., *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid: PPC, 1994; Id., ¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y postsecularización, Madrid: Universidad Iberoamericana 1996; Id., ¿A dónde va la religión?, Santander: Sal Terrae, 1996; Id., *Las nuevas formas de la religión*, Estella: Verbo Divino 2000; Id., *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*, Madrid: PPC 2005; Id., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander: Sal Terrae, 1999; Id., *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona/México: Anthropos/Univ. Iberoamericana, 1998; CASANOVA, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC 2000; Díaz-Salazar, Rafael, *Democracia laica y religión pública*, Madrid: Taurus 2007; Fernández Del Riesgo, Manuel, *Una religión para la democracia. Fe y dignidad humana*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier 2005; VV. AA., «El futuro de las religiones en el horizonte del 2050», *Iglesia Viva*, 2013, n.º 255, 101-124.

<sup>10</sup> Cfr. VERGOTE, Antoine, *Psicología religiosa*, Madrid: Taurus, 1969; Id., «La Psicología de la religión es una ciencia», *Iglesia Viva*, 2006, pp. 55-61 (conversación con A. Vázquez); «Dieu et la science de la religion», monográfico de *La Recherche Scientiphique*, 2004, enero, n.º 14, Hors Séries; DOMÍNGUEZ, Carlos, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid: Ed. Paulinas 1991; Id., *Crear después de Freud*, Madrid: Ed. Paulinas 1992; ESTEBAN ÁGUEDA, Aitor, *El aporte de Antoine Vergote a la comprensión psicodinámica de la actitud religiosa*, Bilbao, Universidad de Deusto 2005 (tesis doctoral).

<sup>5</sup> MARTÍN VELASCO, J.D., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Cristiandad 1973, pp. 75-76.

<sup>6</sup> Cfr. ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid: Cristiandad, 4 tomos, 1978; Id., *Tratado de historia de las religiones*, Madrid: Cristiandad 2012; BRANDON, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid: Cristiandad, 2 vols., 2016; BLEEKER, C. J./WIDENGER, G., *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, Madrid: Cristiandad, 2 vols., 1973; JAMES, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid: Cristiandad 1973; MESLIN, Michel, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid: Cristiandad 1978; DIEZ DE VELASCO, F., *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la historia de las religiones*, Madrid: Trotta 1995; KÜNG, H. y otros, *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid: Libros Europa 1987; OLDMEADOW, Harry, *Mircea Eliade y Carl G. Jung. Reflexiones sobre el lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra*, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2008; VÁZQUEZ BORAU, J.L., *El hecho religioso. Símbolos, mitos y ritos de las religiones*, Madrid: San Pablo, 2003.

en qué medida pueden intervenir de forma correcta o inadecuada, posibilitando o entorpeciendo el ejercicio sano de la fe.

En todas las ciencias de la religión se dan dos enfoques contrapuestos a la hora de enfocar el hecho religioso. El primero, el *reduccionista*, considera que la religión se reduce a sus mecanismos psicológicos, históricos o sociológicos. En cambio, el enfoque *integrador* defiende una visión más completa de la experiencia religiosa, distinguiendo y complementando la dimensión psicológica de la fe y la cuestión filosófica sobre la razonabilidad del objeto de la creencia.

La *fenomenología de la religión*<sup>11</sup> se sitúa en un ámbito intermedio entre las ciencias de la religión y la filosofía de la religión. No pertenece al terreno de la valoración o crítica, aunque su pretensión de hallar la esencia de la religión tampoco coincide con el enfoque fáctico de las ciencias de la religión, sino con un peculiar enfoque filosófico. Así, la perspectiva de la fenomenología de la religión se orienta hacia un estudio sintético y global del fenómeno religioso, a partir de los datos de las ciencias. No se centra en una religión determinada, sino que pretende hallar el núcleo o esencia de lo religioso presente en todas ellas. Le interesa, por tanto, llegar a descubrir la esencia, o los elementos que conforman la estructura esencial de la religión, tal y como se expresa y se pone de manifiesto en las religiones históricas concretas, pudiendo de ese modo diferenciar y distinguir un fenómeno religioso de otro profano.

El hecho de que se muestre la esencia de lo religioso en un conjunto de elementos que forman una estructura específica no significa que tal esencia sea fija y estática, sino que también posee una evolución y su propia historia. Eso supone que no existe *la* religión, una religión ideal al margen de las religiones existentes. No hay más que religiones históricas concretas. Se trata de mostrar la ley que rige la organización de los diferentes elementos de que constan las diferentes religiones. Según J. de D. Martín Velasco,<sup>12</sup> la estructura esencial de lo sagrado estaría conformada por cuatro elementos básicos: el ámbito de lo sagrado, el Misterio como realidad que determina la aparición del ámbito de lo sagrado, las *hierofanías*, o *teofanías*, como mediaciones objetivas en que se hace presente el Misterio, y la actitud religiosa del hombre ante el Misterio, es decir, el conjunto de expresiones de la actitud religiosa en la vida de los humanos. Lo *sagrado* hace referencia al ámbito en el que se inscriben todos los elementos de la experiencia religiosa, término propuesto por R. Otto,<sup>13</sup> quien considera que la experiencia de lo sagrado produce tanto temor como atracción. El segundo elemento, el *Misterio*, constituye el centro y la realidad totalmente otra que determina el ámbito de lo sagrado. En la mayoría de las religiones, se le denomina Dios, pero no ocurre así en algunas, como en el budismo. Martín Velasco define el Misterio de las religiones como *trascendencia activa*,<sup>14</sup> de ahí que se experimenta como Providencia que cuida de nuestras vidas y rige nuestros destinos.

Las *hierofanías*<sup>15</sup> constituyen las manifestaciones o mediaciones *objetivas* de lo sagrado. En ellas, el misterio se manifiesta y personaliza, haciéndose presente como *huella*. Se trata de transfiguraciones operadas en una realidad mundana al pasar a ser para el hombre religioso un símbolo de lo divino. Se da en esos objetos hierofánicos una *transparencia opaca*, con lo cual se percibe un cierto distanciamiento entre ese objeto y los otros objetos, que adquieren de ese modo una nueva dimensión: ser presencia de lo divino. Las realidades hierofánicas pertenecen a tres ámbitos: suelen ser objetos de la naturaleza, acontecimientos históricos, y realidades personales.

Y, por último, la forma en la que los humanos responden a la experiencia de lo sagrado constituye su *actitud religiosa*, expresada en una serie de actos y de conductas religiosas que poseen un carácter específico. En la experiencia de encuentro con el Misterio, el ser humano se ve interpelado e invitado por esa trascendencia activa, personal, a una respuesta libre, fruto de una decisión personal,<sup>16</sup> pero no se queda en la dimensión interior de la persona, sino que se expresa en diversos actos religiosos, individuales y sociales, como son los múltiples intentos de explicación racional de la experiencia religiosa (mitos, fórmulas de fe, teologías, etc.), diversos cultos y orientaciones éticas para la vida, la carga emotiva que impregna las diversas manifestaciones religiosas (fiestas, celebraciones, expresiones estéticas), y todo el conjunto de actividades sociales que conforman el calendario cultural de las religiones.<sup>17</sup>

### 2.2.2. Filosofía de la religión<sup>18</sup>

La filosofía de la religión representa la faceta crítica y normativa del estudio del hecho religioso. Se pregunta críticamente acerca de la razón de ser del hecho religioso, así como de su validez y justificación. Se apoya en los aspectos descriptivos que le aportan las ciencias y la fenomenología de la religión, y trata de valorar críticamente la experiencia religiosa, pasándola por el tamiz de la racionalidad crítica.

No podemos detenernos aquí en presentar los hitos centrales de la historia de la filosofía de la religión, sus momentos iniciales, ni las diferentes formas de entenderla que han existido.<sup>19</sup> En sus comienzos adoptó una defensa apologética del cristianismo, en oposición a los primeros acercamientos críticos al hecho religioso por parte del pensamiento ilustrado. Podemos decir que la filosofía de la religión, en sentido actual, surge cuando se resquebraja la unidad entre filosofía y fe revelada, fruto de un nuevo contexto teórico propiciado por la modernidad y la Ilustración. Uno de los autores clave en este cambio fue Kant, aunque nunca utilizó el término de filosofía de la religión (el primero en hacerlo fue el jesuita Storchenau, profesor de la Universidad de Viena, con un claro contenido apologético).

Dentro de la filosofía de la religión se distinguen dos momentos o tareas: el análisis de las *críticas a la religión*,<sup>20</sup> y su *justificación*, esto es, el intento de fundamentarla racionalmente. En la medida en que se pretende someter la creencia religiosa al tribunal de la razón, su objetivo consiste,

<sup>16</sup> Cfr. MARTÍN VELASCO, J.D., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 152, y *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid: Cristiandad 1976.

<sup>17</sup> Cfr. Id., *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 153-171.

<sup>18</sup> Cfr. FRAJÓ, Manuel (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta 1994; SCHMITZ, J., *Filosofía de la religión*, Barcelona: Herder 1987; WELTE, B., *Filosofía de la religión*, Barcelona: Herder 1982; VÁZQUEZ BORAU, *El hecho religioso (Símbolos, mitos y ritos de las religiones)*, Madrid: San Pablo 2003; SCHAEFFLER, Richard, *Filosofía de la religión*, Salamanca, Sígueme 2003 (2.ª ed.); MUCK, Otto, *Doctrina filosófica de Dios*, Barcelona: Herder 1986; GÓMEZ-CAFFARENA, JOSÉ/MARTÍN VELASCO, J. de D., *Filosofía de la religión*, Madrid: Revista de Occidente 1973; TILICH, Paul, *Filosofía de la religión*, Buenos Aires, Megápolis 1973; THOMSON, Mel, *Filosofía de la religión*, Madrid: Pirámide 1998; GRONDIN, Jean, *La filosofía de la religión*, Barcelona: Herder 2010; SANMARTÍN, Javier/SANCHEZ, Juan José (ed.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Frajó Nieto*, Madrid: Trotta, 2013; FONT, Pere Lluís, *Filosofía de la religión. Seis ensayos y una nota*, Barcelona: Fragmenta 2020.

<sup>19</sup> Cfr. ESTRADA, Juan Antonio, *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Madrid: Desclée de Brouwer, 2005; Id., *Dios en las tradiciones filosóficas*, Madrid: Trotta, 2 vols., 1994-1996; PANNENBERG, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2002; KÜNG, Hans, *¿Existe Dios?*, Madrid: Cristiandad 1979 (2.ª ed.); TORRES QUEIRUGA, Andrés, *La construcción moderna de la razón religiosa*, Estella: Verbo Divino 1992; PALS, Daniel L., *Ocho teorías sobre la religión*, Barcelona: Herder 2013.

<sup>20</sup> Cfr. ZIRKER, Hans, *Crítica de la religión*, Barcelona: Herder 1985, cap. 1.º; SCHMITZ, Josef, *Filosofía de la religión*, Barcelona: Herder, cap. 3.º; FIERRO, Alfredo, «La crítica filosófica de la religión», en GÓMEZ-CAFFARENA, José (dir.), *Religión*, Madrid: Trotta, 1993, pp. 179-194; GÓMEZ-CAFFARENA, J./MARDONES, J. M. (dirs.), *Estudiar la religión*, Barcelona: Anthropos, 3 vols., 1993.

<sup>11</sup> Cfr. MARTÍN VELASCO, J. de D., *Introducción a la fenomenología de la religión*.

<sup>12</sup> *Ibid.*, cap. 1.º y 2.º.

<sup>13</sup> Cfr. OTTO, Rudolf, *Lo santo*, Madrid: Alianza 1968 (2.ª ed.); CAILLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México: FCE, 1942 (2004).

<sup>14</sup> Cfr. MARTÍN VELASCO, J.D., *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 109-130.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 130-139.



en primer lugar, en dilucidar la razonabilidad de la religión y de la realidad de Dios, preguntándose acerca de su *existencia* y de los contenidos de su *esencia*; y, en un segundo momento, justificar la razonabilidad de la fe desde la naturaleza y el ser del hombre, preguntándose en qué medida posee el ser humano capacidad para abrirse a la cuestión del fundamento de la realidad y a tener algún tipo de experiencia de Dios, en el caso de que exista.

Junto a ello, la filosofía de la religión también se plantea la cuestión de la religión verdadera, es decir, si existen criterios adecuados para valorar más unas religiones sobre otras. Frente a posturas más cerradas de épocas anteriores, en la actualidad se va imponiendo un aumento progresivo del diálogo entre religiones, tras haberse superado en gran medida las actitudes de controversia y animadversión de épocas anteriores.<sup>21</sup>

Parece evidente que, desde la Ilustración, la religión ha ido perdiendo credibilidad como forma de comprensión del mundo y de la existencia. Esa fue la razón de las duras críticas que la religión, más en concreto el cristianismo, sufrió por parte de pensadores de primera línea, como Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, etc., bajo la acusación de que la religión se reducía a ser una simple creación de los humanos y un estorbo para su auténtica emancipación y realización.<sup>22</sup> Desde los ataques de los pensadores ilustrados a la religión, queda pendiente la cuestión de si razón y religión pueden llegar a concordar, o se trata más bien de dos actitudes irreconciliables, puesto que la razón empuja al ser humano a pensar libremente, mientras que la religión parece que somete al ser humano a la obediencia y sumisión irracional a creencias que no pueden mostrar su razonabilidad.

La tesis central de la justificación de la religión trata de sentar las bases racionales para mostrar la compatibilidad entre razón y fe, puesto que, si se ahonda en el ejercicio de pensar, advertimos que ni la racionalidad científica ni la filosófica lo sabe todo, ya que se llega siempre a un límite en el que la razón humana se encuentra ante cuestiones fundamentales que no sabe responder: ¿Por qué hay ser y no nada? ¿Por qué la realidad es así y no de otra forma? ¿Cuál es el fundamento último de la realidad, en la medida en que se nos muestra como contingente? Es decir, ¿lo mismo que existe, podría no existir? Y si lo vemos desde la perspectiva de la fe, advertimos también que la relación con Dios y la referencia a los contenidos de la revelación y de los libros sagrados tienen que someterse a la crítica de la racionalidad, porque nadie posee la verdad absoluta, ni tiene hilo directo con Dios. Así, la fe no nos impide pensar, ni dejar de ser críticos; más bien lo exige, si queremos seguir siendo humanos.

Pero no siempre se ha aceptado como razonable la complementariedad de la fe y la actitud crítica. Según Zirker, los factores que influyeron en las críticas a la religión fueron varias y de hondo calado.<sup>23</sup> En primer lugar, el derrumbamiento de una sociedad cerrada, que venía de la época medieval. El triunfo del protestantismo dio lugar a una sociedad con una visión plural de lo religioso, y la religión fue perdiendo poco a poco la fuerza que tenía hasta entonces en la integración social. En segundo lugar, el pluralismo de las ideologías, que ha permitido la conversión de la vida social en un mercado en el que se puede elegir la cosmovisión o modo de vivir y de entender la realidad que uno desee. Otro factor importante fue la irrupción del pensamiento científico, que empezó a competir con el religioso a la hora de explicar el mundo y la historia. Esto hace que la Iglesia y las religiones vayan perdiendo progresivamente la centralidad, el prestigio y las competencias que poseían, al tiempo que aumentan

las exigencias de los ciudadanos de una mayor libertad política, de pensamiento y de orientaciones éticas, mientras la Iglesia iba siendo experimentada como una instancia retrógrada, opuesta a los avances de la racionalidad ilustrada, y contraria a promover la autonomía del individuo y la defensa de las libertades. Todo esto hizo que se rebajara notablemente el nivel de credibilidad de la Iglesia y de lo religioso, al menos entre los ambientes más cultos.

Ahora bien, el predominio absoluto y exagerado de la racionalidad ilustrada, sobre todo en su línea de racionalidad científica y positivista, ha producido en los años recientes una fuerte reacción contraria, lo que se ha denominado el *retorno de lo sagrado*, en forma de sustitutos o sucedáneos de lo religioso, que parecen echar por tierra los planteamientos de la pretendida imposición definitiva de la cosmovisión secular. A la hora de explicar este fenómeno reciente, se advierte que las objeciones contra la religión no surgen de una base puramente especulativa, sino que presuponen ciertas experiencias sociales que es importante tener en cuenta.

### 3. La correcta relación e integración entre las ciencias y la religión

Las tareas de la filosofía de la religión consisten sobre todo en analizar lo que hay de valioso en las críticas a la religión provenientes del ejercicio crítico de la razón, tanto científica como filosófica, así como en mostrar la consistencia racional de la fe, haciendo ver que, aunque la existencia de Dios no sea demostrable (tampoco su no existencia), es razonable postular su existencia como propuesta de sentido ante las preguntas metafísicas que el sentido de la vida y de la realidad nos plantea, tanto a creyentes como a no creyentes. La tarea que nos queda por hacer es enfrentarnos a los planteamientos de quienes defienden que la ciencia y la fe son incompatibles, haciendo ver que una reflexión epistemológica correcta indica más bien que la ciencia, la filosofía y la teología son perspectivas diferentes, pero no incompatibles sino complementarias sobre la realidad. En definitiva, como vamos a ver a continuación, la ciencia no es incompatible con la teología. La incompatibilidad se da más bien entre dos posturas extremas: el cientifismo o naturalismo reduccionista y un modo fundamentalista de entender la fe. En definitiva, la postura creyente posee fundamentos racionales suficientes como para afirmar que la fe en Dios es razonable, esto es, que creer no va contra la razón ni contra un modo razonable de entender lo humano y la existencia.

Vamos a presentar y a analizar a continuación las diferentes posturas que encontramos a la hora de conjugar la ciencia y la fe, así como los retos que los avances de las diferentes ciencias plantean a la postura creyente.

#### 3.1. Ciencia y religión, una relación discutida y problemática

La cuestión de la relación entre ciencia y fe ha estado llena de equívocos y malentendidos por parte de algunos historiadores, que han querido defender que la religión, en concreto el cristianismo, se ha mostrado siempre contraria a la ciencia, como lo refleja sobre todo el caso de Galileo y la postura ante el darwinismo. Esta tendencia surgió en el siglo XIX de la mano de John Draper y Andrew Dickson White.<sup>24</sup> No obstante, estudios menos radicales y más cuidadosos han ido mostrando que la cuestión es

<sup>21</sup> Cfr. DUPUIS, Jacques, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander: Sal Terrae 2000; KÜNG, H. y otros, *El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, Madrid: Libros Europa 1987; Id., *En busca de nuestras huellas. La dimensión espiritual de las religiones del mundo*, Barcelona: Mondadori 2004.

<sup>22</sup> Cfr. ZIRKER, H., *Crítica a la religión*; TORRALBA, Francesc, *Los maestros de la sospecha. Marx, Nietzsche, Freud*, Barcelona: Fragmenta Editorial 2013.

<sup>23</sup> Cfr. ZIRKER, H., *Crítica a la religión*, pp. 31-48.

<sup>24</sup> Cfr. DRAPER, John, *History of the Conflict between Religion and Science*, 1874 (Varias traducciones: *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*, Madrid: Establecimiento Tipográfico de Ricardo Fe 1985, trad. De Augusto T. Arcimis, y prólogo de Nicolás Salmerón; Barcelona: Alta Fulla 1987; Valladolid: Edit. Maxtor 2010; WHITE, A. D., *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 1896 (*Historia de la lucha entre la ciencia y la teología*, Madrid: Vórtice 2007).

mucho más compleja y menos negativa.<sup>25</sup>

A la hora de estudiar las diferentes posturas sobre la relación entre la ciencia y la fe, se suele apelar a la clasificación pionera de I. Barbour: conflicto, independencia, diálogo e integración.<sup>26</sup> Otros autores las reducen a tres: conflicto, contraste y convergencia;<sup>27</sup> o conflicto, independencia e interacción.<sup>28</sup> Hay otros autores que proponen clasificaciones similares<sup>29</sup>. Indicaremos a continuación de forma breve los contenidos de las posturas más significativas.

La postura de *conflicto* sostiene que ciencia y fe son incompatibles, en la medida en que cada una de ellas se basaría en principios totalmente distintos. Mientras que la ciencia basa sus afirmaciones en criterios empíricos, la religión lo hace en doctrinas supuestamente reveladas. Dentro de esta postura se sitúan tanto científicos como teólogos, en este caso, los fundamentalistas religiosos. Los primeros se adhieren a una perspectiva científica y reduccionista, mientras que los segundos defienden una interpretación literal de los libros sagrados, de tal forma que, cuando existe conflicto entre afirmaciones científicas y religiosas, consideran que la verdad se halla en las afirmaciones religiosas y no en las científicas. Ahora bien, M. Stenmark considera que más que hablar de conflicto, habría que hablar de *inconciliabilidad*, frente a la cual se sitúan de diferente forma los científicos y los teólogos. Así, los científicos situados en esta postura consideran totalmente inconciliables la ciencia y la fe, puesto que, como afirma John Worrall, «entre la ciencia y la religión existe un conflicto irresoluble [...] es imposible ser a la vez una persona de mente propiamente científica y un verdadero creyente religioso».<sup>30</sup> Similar forma de pensar defienden Francis Crick, R. Dawkins, D. Dennett, Sam Harris o Christopher Hitchens, denominados los *nuevos ateos*.<sup>31</sup> En cambio, los diversos fundamentalistas religiosos consideran que la fe y la ciencia pueden resultar conciliables, a condición de que la ciencia corrija sus planteamientos y metodología, algo que es epistemológicamente incorrecto. De fondo está la cuestión de qué entendemos por ciencia y por religión. Los científicos tienden a confundir y mezclar los datos científicos con una determinada interpretación filosófica de los mismos (el naturalismo reduccionista), y los fundamentalistas pretenden apoyar su fe en posturas tan dogmáticas como los científicos, desde una interpretación fundamentalista y literal de los textos sagrados.

La clasificación de I. Barbour y de Stenmark denomina a la segunda postura modelo de *independencia*, mientras que J. F. Gaught la denomina *contraste*. Consiste en considerar que la ciencia y la religión no son incompatibles, porque cada una de ellas tiene intereses totalmente distintos, y

emplean métodos de investigación diferentes, por lo que no es correcto juzgar a ninguna de ellas por los parámetros racionales de la otra.<sup>32</sup> La ciencia se pregunta por cómo funciona el universo, mientras que la teología lo hace por el sentido y el valor de la realidad. Uno de los científicos más conocidos dentro de esta postura es S. Jay Gould,<sup>33</sup> según quien la ciencia abarca el ámbito empírico y se encarga de descubrir cómo está conformado el universo (hechos) y por qué funciona de esa manera (teorías), mientras que la teología se ocupa de cuestiones de sentido último y de valor moral. Gould considera que donde sí se da conflicto es entre el naturalismo reduccionista y la religión, porque ya no hablamos de ciencia sino de una interpretación filosófica de los datos científicos. De este modo, los científicos se contradicen al no poder defender, desde planteamientos científicos, que no hay más método de acercamiento a la verdad que el científico.

Ahora bien, como nos advierte F.J. Haught, el error fundamental de esta postura está en separar de tal forma los campos de la ciencia y de la teología que no advierten que, aunque tenga cada uno de ellos un acercamiento epistemológico diferente, tratan sobre temas y cuestiones que son inseparables y están íntimamente relacionados. De este modo, «desde la perspectiva del contraste, los nuevos ateos y otros muchos científicos escépticos están promoviendo la ignorancia científica al declarar injustificadamente que la ciencia va de la mano del ateísmo. [...] La postura del contraste subraya, por tanto, que la ciencia se mantiene al margen de la cuestión de Dios. Simplemente, la ciencia no inquiere acerca de Dios, del sentido último ni de los valores morales; así, pues, no tiene nada que decir acerca de ellos. La postura del contraste alza una súplica: ¡manténgase a la ciencia y a la fe separadas!».<sup>34</sup>

El modelo de *convergencia* o de *conciliación* se encarga de corregir estos errores de planteamiento, ya que nos hace ver que los avances en muchos de los ámbitos científicos tienen repercusiones para la teología. Y, a su vez, la teología puede influir en una correcta distinción entre las afirmaciones científicas y sus interpretaciones reduccionistas. Así, la *convergencia* defiende el mantenimiento de las diferencias entre la ciencia y la fe, pero, al mismo tiempo, su estrecha relación, en un diálogo en el que ambas partes salen ganando, puesto que «la interpretación científica del mundo puede expandir los horizontes de la fe religiosa», y «la perspectiva de la fe puede aportar profundidad a la comprensión del significado de los descubrimientos científicos».<sup>35</sup> Y se trata de un diálogo permanente, que nunca concluya en una síntesis definitiva. De ahí que las formas de entender y ejercer esta convergencia o conciliación pueden ser muy diversas, tanto a la hora de interpretar los cambios que la teología tiene que hacer ante los descubrimientos científicos, como desde el esfuerzo de los científicos a la hora de profundizar en las interpretaciones de sus propios descubrimientos.<sup>36</sup>

A la vista de todo ello, consideramos que el modelo de convergencia/conciliación es el que mejor se atiene a una correcta relación y diálogo entre la perspectiva científica y la filosófica y teológica a la hora de introducirnos en las tareas que debe llevar a cabo la filosofía de la religión. Y para mostrarlo, iremos viendo a continuación en qué medida los últimos descubrimientos científicos en el ámbito de la cosmología, la biología y la psicología, están sirviendo para alcanzar un mejor conocimiento de la realidad de Dios y de su relación con el mundo y los humanos.

<sup>25</sup> Cfr. Pous, Fr. N., *Iglesia y ciencia a lo largo de la historia*, Barcelona: Edit. Claretiana/Edic. SCIRE 2013; LINDSBERG, D.C., «El destino de la ciencia en la patrística y el cristianismo medieval», en HARRISON, Peter (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión. Pasado y presente*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO, 2017, pp. 39-60; HENRY, John, «La religión y la Revolución científica», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 61-85; «La teología natural y las ciencias», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 86-112; TOBERTS, J. H., «Reacciones religiosas a Darwin», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 113-140; BROOKE, J. H., «Ciencia y secularización», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 141-166; BROOKE, John, *Ciencia y religión: perspectivas históricas*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO 2016; BEORLEGUI, C., «¿Diálogo entre ciencia y fe: ¿integración o incompatibilidad?», en BERMEO, D. (ed.), *Pensar después de Darwin. Ciencia, filosofía y teología en diálogo*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO 2014, pp. 291-338.

<sup>26</sup> Cfr. BARBOUR, Ian, *Religión y ciencia*, Madrid: Trotta 2004; Id., *El encuentro entre ciencia y religión: ¿rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Santander: Sal Terrae 2004.

<sup>27</sup> Cfr. HAUGHT, John F., *Ciencia y fe. Una nueva introducción*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO 2019.

<sup>28</sup> Cfr. RUSE, Michael, «Ateísmo, naturalismo y ciencia: ¿tres en uno?», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 298-316.

<sup>29</sup> Cfr. STENMARK, Mikael, «Distintas formas de relacionar ciencia y religión», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 361-383.

<sup>30</sup> WORRALL, J., «Science Discredits Religion», en PETERSON, M.L./VANARRAGON, R.J. (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Oxford, Blackwell 2004, p. 60 (cita tomada de M. Stenmark, «Distintas formas de relacionar ciencia y religión», p. 362).

<sup>31</sup> Cfr. HAUGHT, J. F., *Dios y el nuevo ateísmo. Una respuesta crítica a Dawkins, Harris y Hitchens*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO 2012; MCGRATH, Alistaire, «Los ateísmos de superventas: el nuevo cientifismo», *Concilium*, 2010, septiembre, n.º 337, pp. 11-24.

<sup>32</sup> Cfr. HAUGHT, J.F., *Ciencia y fe*, pp. 12-15; STENMARK, Mikael, «Distintas formas de relacionar ciencia y religión», pp. 363.

<sup>33</sup> Cfr. GOULD, S.J., *Ciencia versus religión: un falso conflicto*, Barcelona: Crítica 2007.

<sup>34</sup> HAUGHT J.F., *Ciencia y fe*, p. 15.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>36</sup> Cfr. STENMARK, M., «Distintas formas de relacionar ciencia y religión», pp. 365-373.



### 3.2. El diálogo ciencia-fe en diversos ámbitos científicos

Los avances científicos en ámbitos tan significativos como la cosmología, la biología, la psicología y otras ciencias, están suponiendo retos determinantes para el mantenimiento de los principales contenidos de la fe religiosa, en este caso, la fe cristiana. Las confesiones religiosas tienden a mantenerse como conjunto de sistemas dogmáticos que consideran como un mérito su mantenimiento inestable a través del tiempo. Pero no cabe duda de que han ido evolucionando y cambiando con el tiempo, aunque siempre de forma lenta y tras vencer poderosas resistencias. En épocas anteriores, los factores que ejercían de motores de cambio provenían más bien de las humanidades y de las reflexiones filosóficas. En los últimos tiempos, no cabe duda de que son los nuevos descubrimientos científicos los que se han convertido en focos de crítica respecto al modo de entender a Dios y de vivir la fe.

#### 3.2.1. La fe y los retos de la cosmología

La cosmología ha experimentado en los últimos tiempos avances muy significativos, pasando, en la comprensión del origen y de la historia del universo, de la denominada teoría estacionaria a la del *big bang*, que sitúa el origen de nuestro universo hace unos 13.700 millones de años, como consecuencia de una gran explosión.<sup>37</sup> La cosmología va desentrañando de forma progresiva los primeros momentos de la historia del universo, su continua expansión, el sucederse de los procesos de formación de los primeros componentes físicos, estrellas, planetas y el conjunto de todas las galaxias. Estamos en un universo en continua expansión, conformado por la confluencia de las cuatro grandes fuerzas (gravedad, electromagnetismo y las interacciones nucleares débil y fuerte), y cada vez más conscientes de que el comportamiento de la expansión y alejamiento de las galaxias no se puede entender del todo sin apelar a lo que se ha denominado materia y energía oscuras. En la actualidad, la teoría más novedosa de la cosmología, la teoría de cuerdas, estaría sosteniendo que nuestro universo es uno de los muchos existentes (teoría de los universos múltiples o multiversos).<sup>38</sup>

Los cosmólogos no se contentan con expresar de forma científica sus teorías sobre el origen y la historia del universo, sino que se enfrentan también a las cuestiones filosóficas que tales descubrimientos plantean y proponen sus correspondientes respuestas. Así, aunque pueda parecer que el reconocimiento del origen temporal del universo puede favorecer e incluso fundamentar científicamente las tesis creyentes sobre la creación del mundo por Dios, hay teorías científicas, como la propuesta por Hartle y S. Hawking,<sup>39</sup> quienes consideran que el universo es limitado, pero con ausencia de fronteras (como una esfera, limitada pero sin que tenga principio ni fin), con lo cual nos hallaríamos en un universo autosuficiente, sin necesidad de echar mano de la acción creadora de Dios. Algunos autores han propuesto también que se puede entender el origen del universo surgiendo de la nada, del vacío cuántico,<sup>40</sup> con lo cual sobraría la referencia y necesidad de una creación divina.

Independientemente de que estas teorías de la cosmología cuántica lleguen a comprobarse y logren el consenso total de los científicos, es importante advertir que una cosa es lo que la ciencia

dice sobre el origen del universo, sus diversos momentos históricos y los procesos de conformación de los elementos físicos básicos así como las diversas estrellas, planetas y galaxias, y otra muy diferente son las interpretaciones filosóficas y teológicas que cabe hacer sobre esos datos. De tal forma que las afirmaciones científicas tienen que limitarse al empeño de decirnos cómo es y cómo funciona el universo, pero no nos pueden responder nada sobre por qué existe el universo en vez de no existir; por qué es como es y no de otra manera, tanto si aceptamos su ausencia de fronteras o nos adherimos a la teoría de los multiversos. Así, cuando la teología afirma la *creación* del mundo por Dios, no entra en contradicción con las afirmaciones científicas, sino que se sitúa en otro nivel de explicación. La creación no se sitúa en el nivel de las causas físicas que actúan en el universo, sino en el de las explicaciones ontológicas, puesto que afirma la incapacidad del universo para existir por sí mismo, siendo la acción creadora de Dios el fundamento de su existencia. Por eso, como ya lo indicaron Tomás de Aquino y los demás teólogos medievales, «la creación no es un acontecimiento temporal, sino una relación: una relación de dependencia última».<sup>41</sup> Decir, pues, que Dios es la *causa* del mundo, no hace referencia a una relación de tipo físico, sino que significa una relación de dependencia ontológica siempre presente (*creatio ex nihilo, creatio continua*). Por eso, la *nada cuántica* a la que hacen referencia algunos cosmólogos (que no es una nada real y auténtica), no tiene nada que ver con la *nada ontológica* a la que hace referencia la creación. Además, la relación de creación supone afirmar una participación de las creaturas en el ser y en la actividad del Creador, aspecto muy importante para una comprensión teológica profunda de la implicación de los humanos en la historia del universo, como veremos en su momento. Esto supone también afirmar que este concepto de creación divina «nos disuade de concebir al Creador como un ser que controla la naturaleza o el universo o interviene en sus dinamismos».<sup>42</sup> Al contrario, Dios deja total autonomía a cada uno de los seres de la creación, sobre todo a los humanos, para que cada uno esté dando de sí en función de su ser y de su capacidad de actuación. En definitiva, los niveles de interpretación de la física y de la teología están estrechamente relacionados y son perfectamente compatibles, aunque sean diferentes y autónomos.

Y lo mismo ocurre a la hora de reflexionar sobre si el universo posee o no un sentido o finalidad.<sup>43</sup> Al hablar de *finalidad*, o de *teleología*, nos referimos al logro de algo bueno, al hecho de perseguir un valor. Las religiones monoteístas consideran que el universo persigue una finalidad, y esa finalidad consiste en «revelar la infinita fecundidad divina que da el ser a todos los seres. Simplemente por existir y dar testimonio de la infinita creatividad de Dios, el conjunto de todos los seres desborda finalidad».<sup>44</sup> La ciencia, desde un enfoque naturalista o reduccionista metodológico, no se plantea propiamente la cuestión de la finalidad última del ser humano y del universo, puesto que tiene que limitarse a constatar las leyes que rigen su funcionamiento. Eso no supone negar la legitimidad que posee el cosmólogo de deducir de los datos científicos una propuesta explicativa, pero tiene que ser consciente de que tales afirmaciones ya no son científicas, sino filosóficas. En fechas recientes han proliferado las afirmaciones de científicos negando cualquier tipo de finalidad o sentido al universo, situándose en lo que J. Haught denomina *pesimismo cósmico*.<sup>45</sup> Uno de los más significativos es S. Weinberg, para quien, a medida que el universo se va haciendo más comprensible para los científicos, se nos presenta también más absurdo y sin sentido.<sup>46</sup> Pero, como hemos ya repetido, a la ciencia no le corresponde hacer este tipo de afirmaciones y los datos científicos son compatibles tanto con la postura de sinsentido como con la que defiende la finalidad última.

<sup>37</sup> Cfr. STOEGER, William R., «Dios, la física y el *big bang*», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 228-248; LAMBERT, Dominique, *Ciencia y fe en el padre del Big bang, Georges Lemaître*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO 2015; MÚNERA, L.F./MELÉNDEZ, R./GÓMEZ, C. M. (eds.), *Ciencia y creación. La investigación científica de la naturaleza y la visión cristiana de la realidad*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO 2018.

<sup>38</sup> Cfr. GUBSER, Steven S., *El pequeño libro de la teoría de cuerdas*, Barcelona, Crítica 2019.

<sup>39</sup> Cfr. HARTLE, J.B./HAWKING, S. W., «Wave Function of the Universe», *Physical Review*, D28 (1983 (2960-2975); ISHAM, J., «Creation and the Universe as a Quantum Process», en RUSSELL, R.J./STOEGER, W.R./COYNE, G.V. (eds.), *Physics, Philosophy and Theology, a Common Quest for Understanding*, Ciudad del Vaticano: Vatican Observatory Publications 1988, pp. 375-408.

<sup>40</sup> Cfr. KRAUSS, L. M., *Un universo de la nada*, Barcelona: Pasado y Presente 2013.

<sup>41</sup> STOEGER, W.R., «Dios, la física y el *Big bang*», p. 240.

<sup>42</sup> *Ibid*, p. 241.

<sup>43</sup> *Ibid*, pp. 242-247; HAUGHT, J., «Ciencia, Dios y finalidad cósmica», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 339-360; *Id.*, *Ciencia y fe*, pp. 148-162.

<sup>44</sup> HAUGHT, J., «Ciencia, Dios y finalidad cósmica», p. 340.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 341-349.

<sup>46</sup> Cfr. WEINBERG, S., *Los tres primeros minutos del universo*, Madrid: Alianza 2016 (2.ª ed.).

Una forma de entender el sentido de esta finalidad es apelar, como indica J. Haught, al carácter perecedero de nuestra existencia. El miedo que tenemos a perecer presupone el temor a ser olvidados para siempre. A pesar de que los humanos soñamos con permanecer en el recuerdo de nuestros sucesores, solo se da un soporte suficiente para la aspiración de permanecer y no caer en el olvido en las afirmaciones religiosas de que nuestras vidas son valiosas y están guardadas providencialmente por Dios, como nos asegura Jesús en el evangelio.<sup>47</sup>

Algunos pensadores, como M. Polanyi,<sup>48</sup> han argumentado que, desde la información presente en la realidad, es posible desmontar las tesis de los pesimistas cosmológicos acerca de que el orden de la realidad echa por tierra un sentido finalista de la misma. Frente a la tesis de que todo se reduce a materia y energía, en la actualidad se añade un nuevo elemento, la *información*. Así, aunque se pretendió en su momento reducir las bases de la vida a química (ADN-ARN-Proteínas), desde ella no se puede explicar que el ADN de una célula esté organizado por medio de una secuencia de bases nitrogenadas (A, G, C, T) formando tríadas (codones) que dan lugar a proteínas. La química no puede explicar el orden de las letras, porque es indiferente a dicho orden. La vida pertenece a un orden superior al de la simple química. Esto no significa afirmar que ese orden está puesto por un poder superior invisible, como tenderían a pensar los defensores del *diseño inteligente*, sino que «un patrón de información químicamente no especificable entra de manera discreta en la naturaleza y causa una marcada discontinuidad (jerárquica) ontológica entre niveles de ser, sin interrumpir los procesos físicos, químicos o evolutivos. La discontinuidad de tipo informacional puede existir en un nivel de comprensión, mientras que la gradualidad y la continuidad físicas se consideran operantes en otro».<sup>49</sup> De este modo, se concluye que la finalidad puede estar callada y presente en el universo, pero no ser captada por los niveles físicos.

Otro de los intentos de mostrar la finalidad del universo se ha construido a partir del denominado *principio antrópico*, la evidencia de que la historia de nuestro universo no se ha desarrollado de una forma cualquiera, sino a través de un *ajuste fino* de las constantes cosmológicas.<sup>50</sup> De este modo, si las cuatro fuerzas centrales de la física (gravedad, electromagnetismo y las interacciones nucleares fuerte y débil) hubieran poseído intensidades distintas a las que tienen, y si la geometría y las dinámicas básicas del universo, como es el caso de la velocidad de expansión después de la etapa inflacionaria, hubieran sido diferentes, el universo sería tan distinto que no habría permitido la complejidad que posee ni habría dado lugar a la vida, ni en nuestro planeta ni quizás en otras galaxias.<sup>51</sup> Por tanto, para la existencia de la vida, y de vida inteligente, se necesita un universo con un ajuste fino de todas esas fuerzas y variables.

Ahora bien, es importante distinguir entre las dos versiones del principio antrópico, la débil y la fuerte. La débil solo afirma que, tras comprobar el desarrollo del universo, ha sido necesario ese ajuste fino para que el origen de la vida haya sido posible. Es una mera constatación científica. En cambio, la versión fuerte va más allá, y afirma que el mundo está construido para que fuera posible la aparición de la vida. Ese diseño del universo puede ser obra de Dios o de cualquier otra fuerza cósmica. En el caso de que se atribuya a Dios, se denomina principio antrópico teológico (PAT). Como puede apreciarse,

esta versión no es científica, sino una interpretación filosófica que debe fundamentarse. En cambio, para los naturalistas reduccionistas, este principio antrópico sería el resultado sin más de la casualidad, de ahí que lo denominen principio antrópico aleatorio (PAA), y apelen a la teoría de los *multiversos* para defender que del principio antrópico no se puede deducir ni una finalidad en el universo, ni un especial lugar del hombre en el mismo. Nuestro universo sería uno más entre otros muchos, solo que, entre un cúmulo de probabilidades, el nuestro habría tenido la suerte de conformarse con ese ajuste de constantes que han permitido, *a posteriori*, el surgimiento de la vida y de los humanos.

Está claro que la única versión con una base científica es la versión débil; las demás son interpretaciones filosóficas y teológicas de los datos de la cosmología. Pero, como indica J. Haught, lo que la discusión entre las diversas versiones nos indica es «cuán íntimamente entrelazada está la mente humana con el extenso relato cósmico. Sea por diseño divino o por pura casualidad, hoy en día está más claro que nunca que los seres dotados de mente son producto de un largo proceso narrativo».<sup>52</sup> Así, la historia de los humanos está entrelazada con la historia del cosmos desde sus inicios. Nuestras partículas biológicas son las mismas que se fueron creando en los primeros momentos de la historia del cosmos, y somos el resultado de las complejas conformaciones que la materia ha ido experimentado desde sus inicios. Somos los entes en los que el universo, tras un largo proceso de maduración de miles de millones de años, ha tomado conciencia de sí, además de llegar a poseer pensamiento simbólico, libertad y sensibilidad moral.

Así, para una interpretación de la historia del universo desde la óptica de la postura de la *convergencia*, el universo no estaría conformado como lo sugiere el PAT (diseño inteligente), ni tampoco es el resultado de la pura casualidad (PAA), sino a través de lo que J. Haught denomina el *principio antrópico narrativo* (PAN), en el que se da «una mezcla exquisita de accidentes, reglas 'gramaticales' predecibles y tiempo, los tres elementos esenciales de cualquier relato».<sup>53</sup> Es lo mismo que afirmar que el universo fue creado, y puede ser interpretado, como un relato histórico, y, como todo relato construido con lenguaje humano, se halla dotado de unas reglas fijas (sintaxis), absoluta libertad para expresar cualquier tipo de mensajes y tiempo para desarrollarse. La tesis de los naturalismos reduccionistas se apoya y se detiene solamente en las reglas, en las leyes científicas del universo, con lo que se reduce el universo a un mero mecanismo sometido a reglas. El surgimiento de la inteligencia humana nos permite advertir que somos capaces de ver en esas leyes un sentido, como somos capaces de hacerlo al leer e interpretar las letras que conforman un relato histórico, en forma de drama. De este modo, «dado que el drama cósmico está aún inconcluso, la ciencia no se encuentra todavía en condiciones de poder captar su coherencia narrativa de forma completa y definitiva. La búsqueda de sentido cósmico requiere asumir el hábito de la esperanza».<sup>54</sup> La ciencia y la fe son dos formas diferentes de interpretar ese relato cósmico. «La ciencia nos informa acerca del alfabeto, el vocabulario y la gramática narrativos. La fe y la teología buscan el sentido del relato. No esperemos encontrar sentido en la perfección arquitectónica, y no nos interesa solo una ingeniería inversa que indaga hacia atrás la configuración de los fenómenos naturales. Esa es la misión de la ciencia analítica. La convergencia, por su parte, solo puede captar el sentido mediante la anticipación, no por observación directa. Hemos de guardarlo en paciente oración. Esa es nuestro deber y nuestra dignidad».<sup>55</sup>

En definitiva, como sostiene la tesis de la *convergencia*, la ciencia y la fe no se oponen, sino que se fecundan y complementan.

<sup>47</sup> Cfr. HAUGHT, J., «Ciencia, Dios y finalidad cósmica», pp. 345-348.

<sup>48</sup> Cfr. POLANYI, Michael, *The Tacit Dimension*, Garden City, Nueva York: Doubleday Anchor 1967; Id., *Personal Knowledge*, Nueva York: Harper Torchbooks 1964.

<sup>49</sup> HAUGHT, J., «Ciencia, Dios y finalidad cósmica», p. 351. Cfr. Id., *Ciencia y fe*, cap. 6, «¿Puede la química por sí sola explicar la vida?», pp. 78-92.

<sup>50</sup> Cfr. BARROW, J.D./TIPLER, F.J., *The Cosmological Anthropic Principle*, Oxford, Oxford University Press 1986; BEORLEGUI, C., *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Bilbao, Universidad de Deusto 2011, pp. 250-259.

<sup>51</sup> Cfr. STOEGER, W.R., «Dios, la física y el big bang», pp. 242-247; HAUGHT, J. F., *Ciencia y fe*, pp. 120-132.

<sup>52</sup> HAUGHT, J., *Ciencia y fe*, p. 129.

<sup>53</sup> Ibid., p. 131.

<sup>54</sup> Ibid., p. 132.

<sup>55</sup> Ibid., p. 132.



### 3.2.2. Los retos a la fe desde la biología

También en el entorno de la biología se han planteado serios interrogantes a la fe y a nuestra forma de entender a Dios y su actuación en el mundo. Hasta que Darwin planteó la teoría de la selección natural, se tenía la idea de que la creación del mundo, de las diversas especies vivas y del ser humano era una obra directa del creador, desde una concepción estática y determinística del universo. El evolucionismo echó por tierra esta forma de ver las cosas y situó el origen de la especie humana en el ámbito procesual de la biosfera. La relación del darwinismo con la fe cristiana ha sido vista por muchos pensadores como una repetición del caso Galileo, aunque la situación fue muy diferente. No todos los teólogos vieron oposición entre darwinismo y fe, ni la oposición provino únicamente de la teología, sino también desde la ciencia y la filosofía.

La teoría de la selección natural echó por tierra la filosofía natural de W. Paley, pero hubo quien consideraba que se podía conjugar la acción natural del proceso evolutivo con la intervención de Dios en lo profundo de dicho proceso.<sup>56</sup> Al igual que hemos visto en el ámbito de la cosmología, la teoría de la selección natural posee dos niveles epistemológicos diferentes: la descripción de los hechos y su interpretación filosófica, con sus connotaciones religiosas o teológicas. Ya vimos que el modelo del *conflicto*, que considera radicalmente incompatibles la ciencia y la fe cristiana, cree que uno de los ámbitos centrales donde se agudiza el conflicto es precisamente el evolucionismo darwiniano, tanto en el caso de los ateos,<sup>57</sup> como en el de los creacionistas y los defensores del diseño inteligente.<sup>58</sup> Los primeros consideran que la evolución resulta incompatible con la creación del mundo por Dios, a partir de un diseño inteligente, así como en la idea de un Dios providente que cuida de sus criaturas con amor y sabiduría, en la medida en que la selección natural habría demostrado que los avances evolutivos son la consecuencia de una lucha feroz entre los seres vivos, en la que vencen los organismos mejor adaptados y quedan en la estacada los más débiles y vulnerables. Por otro lado, los creacionistas fundamentalistas entienden que, apoyados en la interpretación literal de la Biblia, no pueden ser ciertas las afirmaciones de la biología evolucionista, puesto que se contradicen con los relatos del Génesis.

Los evolucionistas ateos apoyan su postura en tres consideraciones: en primer lugar, el alto grado de azar y casualidad que ha supuesto la aparición y evolución de la vida, con lo que se vendría abajo la idea de una deidad diseñadora; en segundo lugar, la evidencia de que es la selección natural impersonal y no finalística la que rige el proceso evolutivo, algo que resulta poco compatible con una providencia divina; y, por último, la extraordinaria cantidad de tiempo que ha tardado el proceso evolutivo en generar vida, por lo que no se entiende que, si Dios fuera el creador, haya necesitado tanto tiempo para su tarea diseñadora.<sup>59</sup> En conclusión, como afirma R. Dawkins siguiendo la metáfora del relojero de W. Paley, no hay más relojero que la fuerza ciega de la naturaleza, y ese relojero no persigue una finalidad, es ciego.<sup>60</sup>

Pero el conflicto no se da, como ya lo hemos repetido, entre la biología evolucionista y la fe, sino entre el naturalismo reduccionista y ciertas formas de entender la fe. De entrada, ni el mismo Darwin se declaraba ateo, sino agnóstico, como él mismo afirma explícitamente en sus cartas al científico norteamericano Assa Grey.<sup>61</sup> Además, la mezcla que los naturalistas reduccionistas hacen de ciencia

darwiniana y reduccionismo filosófico es una clara contradicción, puesto que la tesis central de su postura no es científica ni puede serlo. Es una propuesta metafísica de sentido, en principio tan legítima como otra cualquiera. Pero hay que situar las afirmaciones en su lugar, no mezclando evidencias científicas con propuestas filosóficas y metafísicas. Las pruebas científicas de la teoría de la selección natural son hoy día incuestionables y aceptadas por la gran mayoría de la comunidad científica. Pero eso es distinto, como decimos, de una interpretación naturalista reduccionista del proceso evolutivo.

Los enfoques de ciertos naturalistas reduccionistas se han centrado también en reducir la religión a una función más del esfuerzo de los humanos en adaptarse a su entorno. Si, según el enfoque del darwinismo ortodoxo, todos los rasgos fenotípicos poseen una función de adaptación y supervivencia, concluyen que también las religiones tienen que poseerla.<sup>62</sup> Por el contrario, hay otros darwinistas, como S. J. Gould y R. Lewontin, que han criticado esta tendencia a reducir la explicación del surgimiento de todos los rasgos fenotípicos de las especies a la exclusiva funcionalidad adaptativa, tachan esta postura de *panglismo*,<sup>63</sup> y defienden no tanto una versión gradualista de la evolución, sino más bien discontinua, según la teoría alternativa que proponen de los *equilibrios puntuados*.<sup>64</sup> Según ello, la evolución se desarrolla con amplios períodos de evolución gradual, entrelazados con rápidos períodos de rupturas novedosas y emergentes.

Según la lógica adaptacionista, la religión y las orientaciones morales que de ella se deducen pueden explicarse como elementos que han surgido para ayudar a los humanos en la lucha por la supervivencia. De tal forma que la religión sería tan solo un producto de la evolución, surgida para aportar consuelo ante la dura toma de conciencia de nuestra naturaleza mortal. Otra función atribuida a la religión sería mantener el orden social, en la medida en la que sirve para establecer reglas morales para la interacción de unos con otros. Por otro lado, la religión serviría también para aportar respuestas a cuestiones clave de la existencia, como el origen y el fin del universo y de la vida, el sentido de la existencia, etc. Ahora bien, a la hora de reflexionar sobre el valor adaptativo de la religión, no todos lo entienden de la misma forma, como hace ver David S. Wilson,<sup>65</sup> al diferenciar entre adaptación positiva y negativa.

Entre quienes defienden el valor adaptativo positivo de la religión, hay también quienes consideran que la religión es una adaptación de grupo, como es el caso de D. S. Wilson<sup>66</sup> y E. O. Wilson.<sup>67</sup> Para E. O. Wilson, la religión surgió como consecuencia de sus beneficios para la salud y la cohesión social,<sup>68</sup> apoyándose en las tesis de la sociobiológica sobre el egoísmo genético. Por otro lado, para otro de los sociobiólogos, R. Dawkins,<sup>69</sup> la religión sería un *meme* (unidad de transmisión de contenidos culturales), que habría sobrevivido y se habría expandido debido a sus efectos beneficiosos para la

<sup>56</sup> Cfr. BERING, Jesse, *El instinto de creer. La psicología de la fe, el destino y el significado de la vida*, Barcelona, Paidós 2011; NOGUÉS, R. M., *La evolución darwiniana de las religiones "verdaderas"*, Madrid, PPC 2010; Id., *Dioses, creencias y neuronas. Una aproximación científica a la religión*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2011; LINDEN, D., *El cerebro accidental*, Barcelona, Paidós 2010, cap. 8; SPECTOR, Tim, *Post Darwin. No estamos predeterminados por nuestros genes*, Barcelona, Planeta 2013, pp.118-121.

<sup>57</sup> Cfr. GOULD, S. J./LEWONTIN, Richard, «The spandrels of San Marcos and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme», *Proceedings of the Royal Society of London*, 1979, B 205, 581-598; Id., «La adaptación biológica», *Mundo Científico* 1983, n.º 22, pp. 214-223.

<sup>58</sup> Cfr. BEORLEGUI, C., *La singularidad de la especie humana*, o.c., pp. 87-90.

<sup>59</sup> Cfr. WILSON, D. S., *Darwin's Cathedral*, Chicago: University of Chicago Press 2002.

<sup>60</sup> Cfr. WILSON, D. S., *Darwin's Cathedral*.

<sup>61</sup> Cfr. WILSON, E. O., *Consilience*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 1999.

<sup>62</sup> Cfr. WILSON, E. O., *Sobre la naturaleza humana*, México: FCE, 1980, cap. VIII. «Religión».

<sup>63</sup> Cfr. DAWKINS, R., *El gen egoísta*, Barcelona: Labor 1979.

<sup>56</sup> Cfr. TOPHAM, J.R., «La teología natural y las ciencias», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 86-112; 105-110.

<sup>57</sup> Cfr. COYNE, Jerry A., *Why Evolution is True*, Nueva York: Viking, 2009; DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Barcelona: Espasa 2009.

<sup>58</sup> Cfr. NUMBERS, Ronald L., «Creacionismo científico y diseño inteligente», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 169-195.

<sup>59</sup> Cfr. HAUGHT, J., *Ciencia y fe*, pp. 36-37.

<sup>60</sup> Cfr. DAWKINS, R., *El relojero ciego*, Barcelona: Labor 1989.

<sup>61</sup> Cfr. DARWIN, Charles, *Correspondencia de Charles Darwin*, Madrid: Los libros de la catarata 2012.

supervivencia y la organización social.<sup>70</sup> En la misma dirección se orientan las opiniones de Richard Sosis, quien insiste en el valor de cohesión positiva para un grupo de la creencia en el mismo credo religioso y la participación en sus diversos rituales festivos, resultándole evidente que el hecho de compartir celebraciones religiosas y rituales comunitarios contribuye a reforzar de forma importante la cohesión y la cooperación del grupo.<sup>71</sup>

Otros estudiosos se centran más en el valor de la religión de cara a la adaptación individual.<sup>72</sup> En este grupo hay que incluir al neurocientífico A. Damasio, quien afirma que «muchos seres humanos necesitan algo que comporte al menos un poco de claridad sobre el significado de la propia vida. Tanto si la formulamos de manera clara como si lo hacemos de manera confusa, esta necesidad equivale a un anhelo por saber de dónde venimos y a dónde vamos, y quizá sobre todo esto último [...]. Se podría responder que el anhelo es un rasgo profundo de la mente humana. Está implicado en el diseño del cerebro humano y en el caudal genético que lo engendra. [...]. Desde esta perspectiva, cualquier proyecto de salvación humana –cualquier proyecto que sea capaz de transformar una vida registrada en una vida satisfecha– debe incluir maneras de soportar la angustia que suscita el sufrimiento y la muerte, modos de neutralizarla y cambiarla por la alegría».<sup>73</sup>

Hay un tercer grupo de estudiosos de la religión, que, a diferencia de los anteriores, consideran la religión como un parásito cultural adaptativo, que evoluciona unas veces dentro de los mecanismos de los grupos, y otras en los individuos. Entre los autores que defienden esta tesis, además de forma agresiva y beligerante, se halla R. Dawkins, quien tras acuñar el concepto de *meme*, como unidad cultural que funcionaría de forma evolutiva y adaptativa de un modo similar a los genes en el terreno de la herencia genética,<sup>74</sup> considera que las religiones serían conjuntos de *memes* que habrían sobrevivido y se habrían contagiado y multiplicado en el terreno cultural, porque habrían mostrado sus efectos adaptativos, aunque engañosos, para la supervivencia y para la organización social.<sup>75</sup> De todas formas, aparte de lo poco consistente de esta teoría, muchos teóricos se oponen a la validez del concepto de *meme*, en la medida en que no posee la concreción del *gen*, y se utiliza de forma muy borrosa y poco precisa.<sup>76</sup>

Frente a la postura adaptativa, hay quienes consideran a la religión como un hecho no adaptativo, que representa para ellos más bien un fenómeno social en crisis, al mismo tiempo que algo a eliminar, por ser una realidad negativa y peligrosa. Es la postura de los *nuevos ateos*, para quienes la religión constituye un fenómeno social que quizás tuvo su utilidad en épocas pasadas, pero que en la actualidad tiene que ser superada y eliminada, en la línea de la teoría de los tres estadios de Comte. En la medida en que piensan que la religión es un producto deficitario, nacido de forma azarosa, estaría llamado a desaparecer por su ausencia de utilidad actual, en la medida en que iría contra la experiencia y los criterios de verificación que la racionalidad científica dominante en las sociedades avanzadas está exigiendo de forma inevitable. En esta línea se sitúan las tesis, entre otros, de Scott Atran y Ara Norenzayan,<sup>77</sup> quienes consideran a las religiones como autoengaños que han empujado a los humanos

a proyectar e imaginar las diversas teorías religiosas.

Otros intentos de reducir la religión a puros fenómenos naturales, científicos, proceden del ámbito la genética, tratando de encontrar las bases genéticas de la religiosidad en lo que algunos han denominado el *gen de Dios*.<sup>78</sup> Según Dean Hamer, el candidato más adecuado para tal nombre sería el gen del VMAT2, un transportador cerebral. Pero ha resultado ser un espejismo, puesto que, por un lado, resulta muy amplio y difuso el ámbito de la *religiosidad*, cuyas bases genéticas se quieren descubrir. Y, por otro, se parte de una tesis de relación entre genotipo y fenotipo excesivamente simple y determinística, puesto que difícilmente se puede aceptar que los comportamientos humanos estén determinados tan sólo por los genes, siendo como sabemos una mezcla de influencia cultural, genética y de libres decisiones individuales.<sup>79</sup>

Como valoración general de todas estas propuestas, hemos de insistir de nuevo en la necesidad de distinguir entre los datos científicos y sus interpretaciones. Por otro lado, muchas de estas interpretaciones resultan muy contradictorias. ¿Cómo es posible que la evolución, que se supone actúa con mecanismos provechosos para la vida, genere las creencias religiosas que, según estas propuestas, son engañosas y sirven tan solo para adormecer las inquietudes sobre la muerte y la supervivencia? ¿No sería más lógico pensar que la evolución tendría que habernos dado, desde el principio, un sentimiento contrario a las religiones, en el caso de que fueran simples visiones engañosas sobre la realidad? La relación entre evolución y religión puede, por tanto, enfocarse desde una óptica reduccionista (genética, cerebral, darwinista), limitando lo religioso a una expresión determinista de genes, cerebro o estrategias de supervivencia, o bien entender la fe y la religión, como todo lo humano, como una realidad compleja, que posee diversas condiciones de posibilidad, genética, cerebral o social, pero que lejos de reducirse a ellas, se sitúan en el nivel de la cuestión del sentido y del fundamento último de la realidad, cuestiones filosóficas que no se resuelven reduciéndolas a los simples mecanismos biológicos, psicológicos o sociales.<sup>80</sup>

### 3.2.3. Los retos de la psicología

Ya vimos, al referirnos a la psicología de la religión como una de las ciencias de la religión, que en su empeño por estudiar las bases psicológicas de las creencias se daban, como estamos viendo en todas estas reflexiones, dos posturas muy diferentes: la *reduccionista* y la *integracionista*. Dentro del enfoque *reduccionista*, un ejemplo significativo es el de Jesse Bering,<sup>81</sup> para quien las ciencias cognitivas nos ayudan a entender por qué «nuestra mente gravita en torno a Dios».<sup>82</sup> Así, el pensamiento religioso sería para él un mero producto del cerebro, que posee tan solo una finalidad biológica: mejorar la supervivencia. En definitiva, para este enfoque, la religión es un subproducto del proceso evolutivo; aunque no tiene una finalidad directa adaptativa, sino que viene a ser un vestigio de otras adaptaciones biológicas (como el apéndice en el aparato digestivo). Bering se atiene para demostrar esto a las tesis que defiende R. Dawkins.<sup>83</sup> A pesar de ser un vestigio, habría ayudado a nuestros antepasados a sobrevivir y reproducirse: sería como una «ilusión adaptativa», como ocurre con el chismorreo entre los

<sup>70</sup> Cfr. BUSKES, Chris, *La herencia de Darwin. La evolución de nuestra visión del mundo*, Barcelona: Herder 2009, cap. 11, Evolución y religión; NOGUÉS, R. M., *La evolución darwiniana de las religiones «verdaderas»*, pp. 29-41.

<sup>71</sup> Cfr. SOSIS, R., «The Adaptive Value of Religions Ritual», *American Scientist*, 92 (2004), pp. 166-172.

<sup>72</sup> Cfr. ALEXANDER, R. D., *The Biology of Moral Systems*, Nueva York: Aldine de Gruyter, 1987.

<sup>73</sup> DAMASIO, A., *En busca de Spinoza*, Barcelona: Crítica 2005, pp. 248-251.

<sup>74</sup> Cfr. DAWKINS, R., *El gen egoísta*, Barcelona: Labor 1979.

<sup>75</sup> Cfr. DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Madrid: Espasa Calpe, 2009.

<sup>76</sup> Cfr. BUSKES, Chris, *La herencia de Darwin. La evolución de nuestra visión del mundo*, Barcelona: Herder 2009, cap. 11, «Evolución y religión»; NOGUÉS, R. M., *La evolución darwiniana de las religiones «verdaderas»*, pp. 29-41.

<sup>77</sup> Cfr. ATRAN, S./NORENZAYAN, A., «Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition. Commitment, Compassion, Communion», *Behavioural and Brain Science*, 27 (2004), pp. 713-770.

<sup>78</sup> Cfr. HAMER, Dean, *El gen de Dios*, Madrid: La Esfera de los Libros 2006.

<sup>79</sup> Cfr. SPECTOR, Tim, *Post Darwin. No estamos predeterminados por nuestros genes*, Barcelona: Planeta 2013, cap. 4.º, «El gen de Dios»; KAGAN, Jerome, *El temperamento y su trama. Cómo los genes, la cultura, el tiempo y el azar inciden en nuestra personalidad*, Buenos Aires: Katz 2011.

<sup>80</sup> Cfr. NOGUÉS, Ramón M., *La evolución darwiniana de las religiones «verdaderas»*.

<sup>81</sup> Cfr. BERING, Jesse, *El instinto de creer. La psicología de la fe, el destino y el significado de la vida*, Barcelona: Paidós 2011.

<sup>82</sup> BERING, Jesse, *El instinto de creer*, p. 20.

<sup>83</sup> Cfr. DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*.



individuos. Los grupos necesitan controlar las acciones humanas, premiándolas o castigándolas, y una manera de dar más fuerza al control de las malas acciones sería acudir a la realidad de Dios que lo ve y lo controla todo. Según esta teoría, no haría falta que Dios exista: basta con que la gente lo crea, puesto que sirve para el control de la cohesión social.

La conclusión que extrae este autor es que «quizás hayamos estado estudiando la cuestión de Dios de una forma equivocada desde hace mucho tiempo». Es decir, «quizás el problema de la existencia de Dios pertenezca al ámbito de los psicólogos más que al de los filósofos, los físicos o, incluso, los teólogos». De tal forma que «percibir lo sobrenatural no es magia, sino algo a todas luces orgánico: una función del cerebro».<sup>84</sup>

Como puede verse, en esta forma de razonar vuelve a presentar dos errores o dos limitaciones básicas: la primera, no saber distinguir epistemológicamente la tarea que corresponde a cada uno de los ámbitos del saber (ciencia, filosofía, teología); así, este autor no se limita a estudiar los mecanismos psicológicos de la creencia, sino que mezcla y presenta más bien sus interpretaciones filosóficas del problema; y la segunda: no darse cuenta de que una cosa es estudiar los mecanismos religiosos del acto de fe, o de la espiritualidad en general, y otra, muy distinta, dar argumentos sobre la razonabilidad o no de la existencia de Dios y de la fe en Él. De todos modos, el autor asegura plantear su reflexión entre dos extremos: entender los elementos psicológicos del ser humano como tendencias cognitivas evolucionadas, que reflejan una realidad objetiva, resultando con ello una prueba de que Dios diseñó nuestra mente para que fuera receptiva a Él; o más bien creer que somos peones desesperados de uno de los engaños más logrados de la selección natural: que Dios existe, disfrutando de la ilusión de creer en Dios sin pensar que Él es real.

El segundo modo de entender la psicología de la religión es el *enfoque totalizante*, defendido por muchos psicólogos de la religión, como Antoine Vergote,<sup>85</sup> quien considera imprescindible no confundir los mecanismos psicológicos del acto de fe y de la espiritualidad, con la pregunta filosófica sobre la existencia o no de Dios y el problema del lenguaje religioso. De esta manera, una psicología de la religión bien entendida nos advierte que tenemos que distinguir entre dos aspectos fundamentales: los mecanismos psicológicos que funcionan en el proceso de acercarse al hecho religioso, en todos sus aspectos y complejidad, y la cuestión de si es o no razonable o demostrable creer o no creer, cuestión que ya no pertenece al enfoque científico, que tiene que limitarse a analizar la dimensión fáctica de la realidad (esto es, la mera descripción de un hecho), sino al enfoque filosófico, que se pregunta por el sentido o significado de ese hecho. Esa es la tarea específica de la filosofía de la religión, que se plantea si es demostrable o razonable creer o no en Dios, y si la religión es algo verdadero y valioso o una patología de los humanos, que se mantienen de ese modo en una postura infantil, inmadura o de opresión ideológica.

La necesidad de distinguir entre esos dos niveles de realidad se advierte mejor cuando se compara la psicología de la religión con cualquier otro fenómeno psicológico o biológico. Por ejemplo, cuando se estudia el fenómeno de la visión, entendemos claramente que una cosa es analizar los mecanismos con los que nuestros ojos perciben, por ejemplo, una manzana colocada frente a nosotros, y la cuestión de si esa manzana es real o tan solo una ilusión. Y lo mismo cabe decir respecto a un fenómeno psicológico como la confianza en si una persona me dice la verdad o me engaña: una cosa es analizar los elementos psicológicos que intervienen en el acto de confiar, y otra, la razonabilidad o no de confiar en esa persona.

<sup>84</sup> BERING, Jesse, *El instinto de creer*, p. 22.

<sup>85</sup> Cfr. VERGOTE, Antoine, *Psicología religiosa*, Madrid: Taurus 1969; Id., «La Psicología de la religión es una ciencia», *Iglesia Viva*, 2006, pp. 55-61 (conversación con A. Vázquez).

Por tanto, está claro que los actos de creer, o de cualquier aspecto de la religiosidad (así como de la estética, la lógica matemática, o el saber físico o químico), están posibilitados por nuestro genoma y nuestros rasgos cerebrales, al igual que hemos hecho referencia antes a nuestros rasgos genéticos. Pero analizar esos elementos no prejuzgan, ni demuestran, que los objetos de nuestra fe existan o no. Eso será tarea de la filosofía de la religión.

Por otro lado, algunos autores dedicados a la psicología de la religión indican<sup>86</sup> que los especialistas en enfermedades psicológicas aseguran que la creencia es un factor de mayor salud mental y de felicidad.<sup>87</sup> Los creyentes parece que se deprimen y se suicidan menos. Pero tenemos que volver a precisar: esta constatación no constituye ninguna prueba a favor ni en contra de la verdad de la religión, porque una cosa es lo que piensan o sienten los creyentes, y otra, la verdad o no de la existencia de Dios y la razonabilidad del lenguaje religioso. Esta distinción es fundamental para no confundir los niveles de racionalidad, y sirve tanto para quienes creen que estas afirmaciones pueden ser una demostración de la verdad de la religión, como para quienes opinan lo contrario, al considerarlo como un autoengaño o una ilusión. El buen psicólogo y psiquiatra deben que limitarse a estudiar los síntomas, sin extraer conclusiones que no le corresponden, advirtiendo que al hacer esas reflexiones nos estamos metiendo ya en valoraciones del hecho religioso, asunto específico de la filosofía de la religión.

Al igual que en relación entre biología y religión, los estudios sobre la relación entre la religiosidad o la fe y su base cerebral constituyen hoy uno de los capítulos sobre los que más se está escribiendo en la actualidad.<sup>88</sup> El impacto de los estudios del cerebro en todos los campos del saber es un hecho evidente desde hace ya algunas décadas, y no podía quedar al margen la influencia de estas investigaciones sobre el área de la fe y de la religiosidad. Como indica E. Bonete Perales, las investigaciones sobre la relación entre el cerebro y la religión se centran en tres áreas: las que tratan de encontrar las bases neuronales de las experiencias religiosas y místicas; las que intentan mostrar los beneficios que las creencias religiosas aportan a ciertas áreas del cerebro y sus capacidades intelectuales; y las que persiguen establecer los vínculos existentes entre determinadas funciones cerebrales y ciertos modos de pensar o de creer en la religión o en alguna divinidad.<sup>89</sup> La primera línea de investigación constituye lo que se denominaría la neurociencia de la religión, esto es, el estudio de las bases neuronales que constituirían la condición de posibilidad de nuestras experiencias religiosas.<sup>90</sup>

La segunda tarea investigadora se convierte en lo que se podría llamar una *religión neurocientífica*, en la medida en que «parten del hecho de las creencias y actividades religiosas de los

<sup>86</sup> Cfr. LÓPEZ-IBOR, M.ª Inés/DE LUIS OTERO, Ana M.ª, *El cerebro religioso. Neurociencias y espiritualidad*, Barcelona: EMSE 2019.

<sup>87</sup> Cfr. Religión digital, 15 de febrero de 2019: <http://www.periodistadigital.com/religion/america/2019/02/15/segun-un-nuevo-estudio-las-personas-religiosas-son-mas-felices.shtml>.

<sup>88</sup> Cfr. ALPER, Matthew, *Dios está en el cerebro. Una interpretación científica de Dios y la espiritualidad humana*, Barcelona: Granica 2008; RUBIA, Fco. J., *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, Barcelona: Crítica, 2003 (2009); LINDEN, Daniel, *El cerebro accidental*, Barcelona: Paidós 2010, cap. 8, «El impulso religioso»; TUDELA, Pío, «Evolución mental y religión», en TRAGAN, Pius-Ramón (ed.), *Neurociencias y espíritu: ¿abiertos a una vida eterna?*, Estella: Verbo Divino 2012, pp. 103-132; NOGUÉS, RAMÓN M.ª, *Dios, creencias y neuronas. Una aproximación científica a la religión*, Barcelona: Fragmenta Editorial 2011; JEEVES, M./BROUWEN, W. S., *Neurociencia, psicología y religión. Ilusiones, espejismos y realidades acerca de la naturaleza humana*, Estella: Verbo Divino 2010, caps. 7 y 8; BONETE PERALES, Enrique, *Neuro-religión. Modelos de investigación e implicaciones filosóficas*, en CORTINA, A. (ed.), *Neurofilosofía práctica*, Granada, Comares 2012, pp. 97-124; MUNTANÉ, A./MORO, M. L./MOROS, E. R., *El cerebro. Lo neurológico y lo trascendental*; VV. AA., «Sommes-nous programmés pour croire?», Dossier de *Le Monde des Religions* 2004, n.º 6, pp. 34-51; NATALE TERRIN, Aldo, *Religione e Neuroscienze. Una sfida per l'antropologia culturale*, Brescia: Editrice Marcelliana 2004.

<sup>89</sup> Cfr. BONETE PERALES, E., *Neuro-religión*, p. 101.

<sup>90</sup> Para ver el panorama en esta línea de investigación, cfr. BONETE PERALES, E., *Neuro-religión*, pp. 105-108.

sujetos para mostrar 'científicamente' de qué modo estas convicciones trascendentes influyen en las diversas capacidades y funciones del cerebro, reflejándose por ello en el comportamiento moral y vital de los implicados».<sup>91</sup>

A diferencia de las dos líneas anteriores, de tipo más empírico, la tercera se centra en aspectos más filosóficos y epistemológicos, constituyendo una *neuro-religión filosófica*.<sup>92</sup> Uno de los investigadores más interesantes en esta área es D'Aquili y su concepto de *operadores cognitivos*, que no son propiamente estructuras cerebrales sino las funciones de varias estructuras cerebrales, responsables de dar forma a todos nuestros pensamientos y sentimientos. «Son algo así como la organización de los principios que regulan nuestra mente derivada de varias estructuras cerebrales. Los operadores cognitivos posibilitan la habilidad para pensar, interpretar y analizar el mundo exterior desde una perspectiva genuinamente humana».<sup>93</sup> Según D'Aquili, estos operadores son cuatro: holístico, causal, binario y valorativo. De este modo, todo lo que nos sucede y lo que realizamos puede estar en relación con una o más regiones del cerebro. «Ello incluye, necesariamente», afirma D'Aquili, «todas las experiencias religiosas y espirituales. Además, la evidencia nos fuerza a creer que, si Dios efectivamente existe, el único lugar que puede manifestar su existencia sería en las trayectorias neuronales conectadas y en las estructuras fisiológicas del cerebro».<sup>94</sup> El operador holístico nos permite ver el mundo como un todo, y el operador causal, como una secuencia de causas y efectos, así como el binario nos permite organizar el mundo en relaciones de arriba-abajo, delante-detrás, etc. Y el operador valorativo nos permite atribuir una carga emocional a todas las realidades, atribuyéndoles valor. No solamente conocemos la realidad, sino que la sentimos y la apreciamos desde criterios de valor de todo tipo: éticos, estéticos, etc. Todo ello tiene implicaciones muy directas sobre el fenómeno religioso y la creencia en Dios, haciéndonos ver que la fe no es un fenómeno meramente intelectual sino también emocional y valorativo, además de comprender la realidad de Dios no solo como adornado de todas las cualidades posibles en su grado máximo, sino también «como un ser con el cual se puede entablar relaciones emotivas, valorativas. En el marco cristiano Dios es contemplado y vivido como la máxima expresión del amor, benevolencia, misericordia, bondad, compasión...».<sup>95</sup> Por tanto, todo esto justifica la razonabilidad de atribuir a Dios la cualidad de persona, capaz de interactuar como un tú con los humanos.

Haciendo una valoración crítica y global de todas estas investigaciones de las neurociencias, podemos decir, continuando lo que hemos apuntado ya sobre la relación entre nuestras bases genéticas y las experiencias religiosas, que es fundamental distinguir entre la búsqueda de las bases cerebrales de lo religioso (*neurociencia de la religión*) y la deducción desde ahí de la existencia o no de Dios (*filosofía de la religión*). Una cosa es investigar las condiciones de posibilidad neuronales de la religión (tarea de las neurociencias), y otra muy diferente es deducir de ahí la razonabilidad o no de la existencia de Dios (tarea de la filosofía de la religión). Lo mismo habría que decirse respecto a las investigaciones sobre lo que hemos denominado la *religión neurocientífica*. Por mucho que determinadas investigaciones muestren que la fe y la práctica religiosa sean beneficiosas para la salud física y psíquica, de ahí no se deduce nada a favor o en contra de la verdad o de la racionalidad de la religión. Son dos ámbitos epistemológicos diferentes, aunque puedan estar relacionados y se complementen.

Y en relación, por último, al ámbito denominado *neuro-religión filosófica*, es importante advertir que, junto a las tesis de los operadores cognitivos, está de fondo la idea que tengamos de la relación

mente-cerebro o mente-cuerpo. Hemos indicado que estos operadores cognitivos no son estructuras cerebrales sino funciones de estructuras cerebrales, con lo que este modo de pensar se conjuga de buen modo con la convicción de que la mente no se reduce al cerebro. La mente se sitúa en el nivel de los aspectos funcionales, mientras que el cerebro está constituido por estructuras fisiológicas y neuronales. Así, las neurociencias solo pueden referirse al cerebro, pero están muy lejos de explicarnos en qué consiste la mente, cómo funciona y cómo se relaciona con el cerebro, sin que con esto queramos defender una postura dualista, sino emergentista.<sup>96</sup> Según esto, las investigaciones sobre el cerebro no pueden decirnos mucho sobre los comportamientos humanos, que, como ya hemos indicado, son el resultado de la interacción cerebro-cultura-libertad. De modo que la existencia o no de Dios, la naturaleza de las religiones como creaciones humanas o respuestas a una experiencia mística ante lo sagrado, la razonabilidad o no de la fe, etc., no se puede deducir de las investigaciones científicas sobre el cerebro, sino desde la reflexión filosófica.

En conclusión, aunque es cierto que los fenómenos religiosos, como cualquier otro comportamiento cultural humano, no pueden explicarse sin la base genética y neurofisiológica en las que se apoyan y están impulsadas, no basta con eso para explicar los contenidos de la fe y las experiencias religiosas. Y, por otro lado, estamos aún lejos de saber cómo se produce esta relación entre las estructuras cerebrales y los contenidos metales y las orientaciones conductuales.

Con los grandes avances de las neurociencias y la filosofía de la mente, se han repetido similares dificultades para conjugar la ciencia y la fe en el terreno del origen y naturaleza de la mente humana. Para los defensores del naturalismo reduccionista situados en el modelo del conflicto, la mente humana se limita a ser una propiedad más del cerebro, siendo el simple resultado de la evolución, como defiende la denominada teoría de la identidad (TI).<sup>97</sup> Tanto para Francis Crick<sup>98</sup> como para D. Dennet,<sup>99</sup> no somos más que el comportamiento de un amplio conjunto de conexiones sinápticas de las neuronas de nuestro cerebro. Según ellos, el alma no es más que un mito. De ahí que no tenga sentido apelar a la singularidad humana, defendida por el humanismo clásico, ni a la pretendida creación de los humanos a imagen de Dios.

A pesar de las tesis de la TI y del naturalismo reduccionista, hay otras muchas teorías sobre la mente que reconocen la peculiaridad de la mente humana. Sin recurrir a los dualismos espiritualistas del pasado, la tesis que consideramos más plausibles para entender la peculiaridad de nuestra mente, conjugando los avances de las neurociencias y las tesis humanistas, es el *emergentismo sistémico*.<sup>100</sup> Para el paradigma emergentista, la mente es la específica estructuración del cerebro humano, resultado del proceso evolutivo, estructura o sistema que en un momento determinado ha emergido dotada de las extraordinarias y específicas cualidades de la mente humana: autoconciencia, pensamiento simbólico, lenguaje, libertad, capacidad ética y apertura a la cuestión del sentido y del fundamento último de la realidad. La tesis reduccionista no quiere aceptar que el sistema o estructura cerebral sea más que la suma de sus partes o conexiones neuronales, por lo que el funcionamiento del cerebro sobrepasa las simples explicaciones neurocientíficas situadas en el nivel físico y biológico, aunque todavía estemos muy lejos de comprender la complejidad del funcionamiento cerebral.

<sup>91</sup> Ibid., p. 101. Cfr. pp. 108-113.

<sup>92</sup> Cfr. Ibid., pp. 114-119.

<sup>93</sup> Ibid., pp. 114-115.

<sup>94</sup> NEWBERG, A./D'AQUILI, E./RAUSE, V., *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, Nueva York: Ballantine Books 2002, p. 53 (cfr. BONETE PERALES, E., *Neuro-religión*, pp. 115-116).

<sup>95</sup> BONETE PERALES, E., *Neuro-religión*, p. 119.

<sup>96</sup> Cfr. BEORLEGUI, C., *Los emergentismos sistémicos. Entre dualismos y reduccionismos*, Madrid: Editorial Académica Española 2019; Id, *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*, Madrid: UPCO 2019, cap. 4.º.

<sup>97</sup> Cfr. RABOSI, R., «Teoría de la identidad mente-cuerpo», en BRONCANO, F. (ed.), *La mente humana*, Madrid: Trotta 1995, pp. 17-42.

<sup>98</sup> Cfr. CRICK, F., *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*, Madrid: Debate 1994.

<sup>99</sup> Cfr. DENNETT, D. C., *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*, Barcelona: Paidós 1995.

<sup>100</sup> Para un estudio de las diferentes posturas sobre la relación mente-cuerpo, cfr. BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*, Madrid: UPCO 2016, cap. 4, «El hombre, unidad psicosomática».



Aparte de las discusiones científicas y filosóficas acerca del modo de entender el funcionamiento del cerebro y su extraordinaria complejidad, tenemos que insistir de nuevo en la distinción de los dos planos, el científico y el filosófico y teológico. El científico no puede más que indicarnos cómo funciona el cerebro y la mente humanas, pero no puede explicarnos por qué el universo es inteligible (algo que causaba admiración en Einstein), ni por qué la especie humana es el único conjunto de seres inteligentes en el universo (mientras no se descubra la existencia de mentes inteligentes en algún exoplaneta), dotada de la capacidad de tomar conciencia de toda la realidad. Cuando defendemos las tesis emergentistas, aceptamos que los antecedentes de la mente humana se hallan no solo en el proceso evolutivo de la vida en nuestro planeta, sino también en el proceso de conformación de las diferentes partículas físicas y los diferentes sistemas o estructuras planetarias que se han ido formando desde el *big bang* y de las que estamos formados nosotros. Como indica J. F. Haught, «la aparición relativamente reciente de la consciencia en la evolución es prueba de un inmenso despertar *cósmico*. Este dramático suceso por sí solo debería conmocionarnos lo bastante para impulsarnos a pensar de otro modo en la mente, el universo y Dios».<sup>101</sup>

La historia del universo cambia totalmente en el momento en el que hay una mente que lo observa y es capaz de entender sus leyes y su proceso. No sabemos si estamos solos en el universo, o más bien la aparición de la mente consciente es un proceso convergente, posibilitado por otros procesos convergentes como la vida y su complejidad,<sup>102</sup> pero parece claro que la historia del universo y el proceso evolutivo en la Tierra se nos presentan como un asombroso relato narrativo y dramático donde podemos ver la acción de Dios. Frente a quienes no quieren ver en el universo más que un sinsentido, resultado de ciegos procesos azarosos, el creyente puede ver en ese drama histórico el diálogo en libertad de Dios con el mundo y con los humanos, siendo la aparición de la mente inteligente el resultado de una progresiva complejidad orientada por la llamada creadora de Dios.<sup>103</sup>

Desde esta perspectiva, no hay conflicto ni contradicción entre la ciencia y la fe, sino fructífera complementariedad y convergencia. Los avances concretos de las ciencias en sus respectivas parcelas deben interpretarse desde un horizonte general que abarque todo este drama cósmico en el que el creyente puede ver el plan y la acción de Dios.<sup>104</sup> En la interpretación de esta historia dramática que representa la historia del universo, el cientifismo se limita a verlo todo como un proceso mecanicista y analítico, perdiendo la riqueza de una interpretación desde el sentido profundo que posee y que nos empuja e incita a interpretar, como un drama que está todavía sucediendo y que nos abre a una promesa de futuro cargado de esperanza. Este tipo de comprensión de la realidad se ha dado y ha emergido precisamente con la mente humana, de tal modo que «con la llegada de la inteligencia, el universo ha dado a luz una clase de ser cuya vitalidad y felicidad dependen de su anticipación del infinito: ser, sentido, verdad, bondad y belleza infinitos».<sup>105</sup> Y en la medida en que la aparición de la inteligencia está unida a la libertad, los humanos estamos llamados a completar y enriquecer la creación divina, que se halla en pleno proceso de realización y de esfuerzo por llegar a ser.

#### 4. Hacia una convergencia fructífera de la ciencia y la fe

La filosofía de la religión se encarga de valorar las críticas a la fe y proponer una justificación de esta frente a tales críticas. La fe no puede prescindir de las críticas de la racionalidad científica y filosófica, y debe complementarse con ella a través de un diálogo convergente. Hemos analizado los planteamientos de las distintas posturas sobre la relación entre ciencia y fe, y nos hemos decantado por el modelo de *convergencia*, en la medida en que el modelo de *conflicto*, en su versión atea, confunde y mezcla las afirmaciones científicas con las propuestas filosóficas del naturalismo reduccionista, y, en su versión creyente, se apoya en un fundamentalismo y literalismo bíblico no convincente, por su rechazo a las modernas técnicas de interpretación de los textos bíblicos. La postura de *contraste*, aunque defiende la ausencia de conflicto entre ciencia y religión, lo hace a costa de separar de tal manera el ámbito de cada una de ellas que ignora las necesarias interacciones y consecuencias que los avances de la ciencia producen en los contenidos de la fe, así como al contrario.

Según el modelo de *convergencia*, las teorías científicas no son inocuas para la teología, limitándose a ignorarlas sin más, sino que repercuten directamente en nuestra idea de Dios y del ser humano, así como en el sentido de nuestra existencia. Tanto lo que nos dice la cosmología como la teoría de la evolución nos obliga a cambiar nuestra idea tradicional de Dios y del ser humano. Con relación a la imagen de Dios, nos está obligando a cambiar nuestra idea de un Dios que crea el mundo a través de un diseño fijo y cerrado, tarea propia de un ingeniero, para mostrarnos la cara de un Dios que crea el universo dejándolo en libertad y abierto a un horizonte no cerrado sino en continuo dinamismo. Tanto la cosmología como la biología evolutiva nos invitan a entender la historia del universo, así como la de la vida en la Tierra más, más bien como un drama histórico que como un diseño cerrado. Como indica J. F. Haught, los elementos propios de un drama son tres: el primero, un elemento de contingencia e impredecibilidad, de azar; el segundo, «un hilo conductor que vincule los acontecimientos y episodios inteligiblemente, una coherencia que solo puede percibirse retrospectivamente desde el final de la narración»;<sup>106</sup> en caso contrario, el drama se reduciría a una serie de acontecimientos azarosos sin ningún tipo de coherencia entre ellos; y el tercero, un período de tiempo lo bastante largo como para permitir que los acontecimientos puedan desarrollarse.

Tanto las propuestas cosmológicas actuales sobre el origen y la historia del universo como la teoría evolucionista poseen los tres ingredientes que definen un drama: azar, legalidad y tiempo. Así, la historia del universo y de la vida es una narración que está todavía sucediendo, y no tanto una serie de conexiones impersonales de partículas que interaccionan entre sí sin sentido ni orientación, como parecen interpretar esta historia los defensores del naturalismo reduccionista. No basta con un acercamiento mecanicista y puramente fáctico al análisis de la realidad, propio de la ciencia, sino que necesitamos también analizar el sentido profundo de lo que acontece. La ciencia cosmológica y biológica nos ofrecen una extraordinaria historia que tiene que ser leída de forma sintáctica, global, no solo analítica. «Leer una historia implica buscar coherencia narrativa, no elegancia mecánica o arquitectónica. Así que, en el tema de la evolución, el principal punto de interacción entre la teología y la ciencia no es el concepto de diseño, que suscita el restringido escrutinio tanto de los naturalistas evolutivos como de los defensores del diseño inteligente. La postura de la convergencia trata, en cambio, de encontrar un sentido religioso principalmente en el drama de la naturaleza».<sup>107</sup>

<sup>101</sup> HAUGHT, J. F., *Ciencia y fe*, p. 101.

<sup>102</sup> CONWAY MORRIS, SIMON, «La evolución y la inevitabilidad de la vida inteligente», en HARRISON, Peter (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 196-227; WATTS, Fraser, «Psicología y teología», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 228-269.

<sup>103</sup> Cfr. MURPHY, Nancey, «Acción divina, emergencia y explicación científica», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 297-316.

<sup>104</sup> Cfr. BÖTTIGHEIMER, Christopher, ¿Cómo actúa Dios en el mundo? *Reflexiones en el marco de la tensa relación entre teología y ciencias de la naturaleza*, Salamanca, Sígueme 2013.

<sup>105</sup> HAUGHT, J. F., *Ciencia y fe*, pp. 103-104.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 46.

La idea que tenemos de un Dios que ama al hombre y al mundo está de acuerdo con que deje espacio al azar, la espontaneidad e indeterminación, así como a la libertad creadora del ser humano. Dios no es un juez o un dictador que crea el mundo con un diseño fijo y bien determinado, sino que le dota de autonomía y libertad, abierto a la aventura y al drama de ir haciéndose progresivamente. Dios deja tiempo y libertad al mundo, sin imponerle un camino a seguir. Vemos en la Biblia que Dios invita a Abraham a salir de su tierra, sin imponerle el camino a seguir, sino invitándole a crear por su cuenta una tierra y un futuro nuevos, ofreciéndole la promesa de que en cada momento estará con él para iluminarle el camino (Gn 12,1). Así, la historia de la fe es parte del drama de la vida sobre la tierra y del conjunto del universo, puesto que «la fe es un intento de unos seres conscientes y personales de adaptarse a su entorno, el infinito misterio de Dios. Puesto que este misterio infinito rehúye siempre la comprensión total, las representaciones religiosas de Dios nunca acaban de ‘encajar’ del todo».<sup>108</sup> Y en la medida en que caminamos en una historia de misterio, y no de clara y fácil transparencia, siempre estaremos viviendo en una inquietud permanente, en la que caben diversas posturas e interpretaciones, desde el ateísmo y la indiferencia hasta la fe confiada. Con lo cual, nunca está asegurada la convergencia, y siempre habrá ocasiones de conflicto entre ciencia y fe.

Lo interesante es que para alguien que crea en un Dios amoroso y respetuoso con la autonomía del mundo y la libertad humana, difícilmente le podrá satisfacer una teoría sobre la historia del universo y sobre la evolución de la vida diferente a la que nos está mostrando en la actualidad la cosmología y la biología evolucionista. Por ello, el conflicto y las dificultades para hacer converger la ciencia y la fe no provienen de las propias teorías científicas y teológicas en sí, sino de ciertas formas incorrectas e inadecuadas de las mismas. De ahí que no se da una radical incompatibilidad entre ciencia y fe, aunque es comprensible que se produzcan algunos desencuentros y conflictos esporádicos e intermitentes, que hay que ir solucionando con un diálogo crítico entre ciencia y teología, sabiendo que la ciencia puede aportar grandes beneficios a la teología, y también esta puede contribuir a una comprensión más profunda del proceso científico.<sup>109</sup>

<sup>108</sup> Ibid., p. 48.

<sup>109</sup> Así lo afirmaba Juan Pablo II en una carta a Georges Coyne, SJ: «La ciencia puede purificar a la religión del error y de la superstición; la religión puede purificar a la ciencia de la idolatría y de falsos absolutos. Cada una puede traer a la otra hacia un mundo más amplio, en el que ambas pueden florecer»: cita tomada de L. SEQUEIROS, ¿Puede un cristiano ser evolucionista?, Madrid: PPC 2009, p. 17.

# LAS TIPOLOGÍAS DE LA RELACIÓN ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN. SU VALOR PARA LA TEOLOGÍA Y PARA LA PEDAGOGÍA RELIGIOSA

Lucio Florio

Pontificia Universidad Católica Argentina

lflorio@uca.edu.ar

**RESUMEN:** El desarrollo del tema «ciencia y religión» ha inducido durante las últimas décadas a la elaboración de tipologías que intentan ordenar los modos posibles de relación entre ambas formas de la experiencia humana. Se analizarán tres de tales clasificaciones, dos de ellas sincrónicas y una tercera diacrónica. El objetivo será visibilizar su impacto posible sobre la actividad teológica como sobre la pedagogía religiosa.

**PALABRAS CLAVE:** ciencia; religión; tipologías de ciencia y religión; teología; pedagogía

**ABSTRACT:** The typologies of the relationship between science and religion. Its relevance for theology and religious pedagogy

The development of the topic «science and religion» during the last decades has induced the elaboration of typologies that try to order the possible ways of relationship between both forms of human experience. Three such classifications will be analysed, two of them synchronous and a third diachronic. The objective will be to make visible their possible impact on theological activity as well as on religious pedagogy.

**KEY WORDS:** Science; Religion; Typologies of science and religion; Theology, Pedagogy

## 1. Ciencia y Religión

En las últimas décadas se ha instalado un tema interdisciplinario original de creciente impacto bajo el título «ciencia y religión». Como un contrapunto a la posición cristalizada desde la beligerancia («ciencia vs. religión», o viceversa), cuajada en movimientos filosóficos de la edad moderna o en posiciones fundamentalistas basadas en lecturas literalistas de los textos religiosos, este nuevo tópico ha venido a proponer una posibilidad de nuevas lecturas de los vínculos entre estas dos grandes áreas de la experiencia cognoscitiva humana. Publicaciones históricas y teóricas sobre el tema, congresos dedicados a él, instituciones orientadas al diálogo entre ciencia y religión, programas universitarios de investigación, revistas periódicas con la misma finalidad, etc., configuran un escenario intelectual difícil de imaginar durante la primera mitad del siglo xx.



Este nuevo escenario epistemológico está sustentado en la aparición de nuevos accesos al fenómeno en su conjunto. Estas aproximaciones conocen múltiples causas, entre las cuales se pueden mencionar: el desarrollo de ciencias de la religión que abordan el fenómeno religioso en perspectivas históricas, sociológicas, culturales y psicológicas; la aparición de estudios históricos sobre las ciencias; la emergencia de filosofías de las ciencias que precisan los límites y alcances del conocimiento científico; la consolidación del método histórico-crítico aplicado a los textos sagrados y al desarrollo de la teología; etc. Por supuesto, un elemento no menor lo constituye el fortalecimiento de visiones interdisciplinarias de ciencia y religión, tanto en perspectivas históricas como teóricas y aplicadas.

## 2. Tipologías

Un instrumento interesante aparecido en los debates sobre ciencia y religión lo constituyen las tipologías de los vínculos entre ambos mundos de conocimiento. La más conocida y utilizada es la propuesta por Ian Barbour, que se convirtió en una clasificación de mucho uso, con alto valor heurístico para encauzar proyectos de interrelación sobre temas particulares, metodologías, teorías, etc. En efecto, estas tipologías ofrecen una notable fecundidad para abordar cuestiones teológicas especulativas, pero también cuestiones pedagógicas concretas. Es esa la perspectiva que nos interesa subrayar en esta presentación: el valor de las clasificaciones de los vínculos entre ciencia y religión para enfrentar otro tipo de cuestiones teológicas, filosóficas o pedagógicas.

Desde esta intencionalidad, se han de describir tres tipologías. El objetivo último de ello es mostrar la fecundidad de este tipo de clasificaciones para el trabajo de las ciencias religiosas y la teología y, en particular, para el ámbito pedagógico, puesto que facilitan el camino de integración de las perspectivas científicas en áreas tales como la teología fundamental, la teología de la creación, la escatología y otras. Es que, efectivamente, las distinciones inducidas por estas clasificaciones permiten tomar conciencia de los posibles modos de relacionamiento entre el ámbito religioso y el científico, limpiando el camino para ulteriores reflexiones. En cierto modo, actúan como temas propedéuticos que, por una parte, focalizan la atención en la identidad y alcances de los vínculos entre las ciencias y la religión y, por otra parte, hacen explícitos los contactos existentes, así como sus eventuales conflictos.

### 2.1. Tipología de Barbour

El físico y filósofo Ian Barbour (1923-2013) (Barbour, 2000; Russell y Wegter-McNelly, 2005) propuso una clasificación de las relaciones entre ciencia y religión en cuatro posibilidades: *conflicto*, *independencia*, *diálogo* e *integración*. Se trata de un esquema que permite identificar los alcances y limitaciones en las relaciones concretas entre disciplinas científicas y religión.<sup>1</sup> Los modos de relacionamiento, pues, serían los que se detallan a continuación.

#### 2.1.1. El conflicto entre ciencia y religión

El conflicto entre ciencia y religión se origina cuando las partes, pretendiendo proponer una visión global del tema, excluyen a la otra. El materialismo científico y el literalismo religioso, por ejemplo, se encuadrarían dentro de esta categoría como posiciones extremas de este primer modelo. En efecto, para los materialistas, los fenómenos físicos constituyen todo lo que es el mundo. La ciencia que los

estudia, por lo tanto, resulta ser el único camino válido de conocimiento.<sup>2</sup> La religión, por su parte, es rechazada como vía de conocimiento porque no puede proporcionar datos observables probatorios en modo de que sus afirmaciones puedan ser comprobadas. Además, para esta perspectiva, la ciencia es considerada como una búsqueda objetiva y progresiva de la verdad, mientras que la religión es vista como un procedimiento subjetivo, rígido e irracional. Sin embargo, el modelo del conflicto no está animado solamente desde el polo científico, sino también desde algunos sectores religiosos. Tal es el caso de los *literalistas religiosos* –a veces llamados *fundamentalistas* (Numbers, 2006; Blanco, 2007), para quienes los textos-fuente de la fe, considerados como inspirados, no deben ser sometidos a interpretación sino leídos en modo literal. Ello naturalmente conlleva la aparición de fisuras insalvables entre su narración y las de las ciencias. Este sería el caso, entre otros, de los creacionistas bíblicos que leen literalmente el Génesis y no conciben ninguna interpretación sobre los orígenes del mundo y de la vida que no se ajuste a la división de los seis días de la creación (Numbers, 2006).

#### 2.1.2. La independencia entre ciencia y religión

La independencia entre ciencia y religión comienza con el reconocimiento y respeto mutuo, aunque no interactúen entre sí. Desde este punto de vista, la religión y la ciencia están segmentadas en tres formas: 1) formulan preguntas diferentes sobre la realidad; 2) se ocupan de diferentes dominios y realizan funciones sociales diferentes; y 3) en sus investigaciones emplean métodos y lenguajes diversos. De este modo, la religión y la ciencia quedan ubicadas en compartimentos estancos, distintos y complementarios. La ciencia se ocupa del cómo operan las cosas del mundo y descansa sobre datos objetivos y públicos, en tanto que la religión se ciñe al ámbito de los valores y al significado de la vida personal. No hay conflicto, pero tampoco una interacción constructiva entre ambos dominios. Cada uno posee sus propios métodos y lenguaje.

Este modelo de relación coincide con la propuesta del paleontólogo Stephen Jay Gould, quien elaborara el concepto de los «Non-overlapping Magisteria» (conocido por su acrónimo: NOMA) o «magisterios no superpuestos» (Gould, 2007, pp. 53-95). Con esa expresión intentó delimitar los andariveles de alcance propios de la ciencia y de la religión. Una y otra poseen campos autónomos. Tal distinción, respetuosa de las competencias, procura ofrecer una salida a la conflictividad vigente entre ambos dominios. La distinción propuesta fue bien recibida, ya que permitía superar la posición conflictiva y, simultáneamente, afirmar la autonomía de ambos modos de comprensión de la realidad, cuestión esencial para la sensibilidad moderna.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Ted Peters distingue entre el materialismo científico ateo, que rechaza la idea de Dios, y el imperialismo científico, para quien solo la ciencia produce conocimiento genuino, incluso el conocimiento de Dios (cfr. Bennett y Peters, 2005, p. 8).

<sup>3</sup> Resulta interesante que esta posición, con una larga tradición previa, haya sido la adoptada por la Iglesia católica durante el Concilio Ecueménico Vaticano II, tratando de incorporar los logros de las ciencias en la visión del orden temporal: «Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es solo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender

<sup>1</sup> Para una explicación clara de la tipología, véase Blázquez Ortega, 2014.

### 2.1.3. El diálogo entre ciencia y religión

El diálogo entre la ciencia y la religión se inicia cuando se investigan zonas de convergencia en temas (cuestiones fronterizas), métodos (uso de la analogía) y conceptos (demostración), sin por ello renunciar a sus peculiaridades diferenciales. El diálogo se produce entre ambos modos de conocimiento cuando ambos aceptan en modo explícito la legitimidad de un intercambio en el ámbito académico. Se admite que ciencia y religión tienen su valor autónomo y que, en ciertos temas, pueden ofrecer una perspectiva de mayor complejidad cuando hacen interactuar sus propias conclusiones. En ese sentido, los eventos académicos y las publicaciones dedicadas a este intercambio son útiles, habiendo realizado un importante camino en los últimos tiempos.

Pero también se produce un diálogo en el interior del creyente-científico cuando este procura vincular los conocimientos percibidos desde su experiencia de fe con los empírico-rationales elaborados por el método científico. Se trata de un proceso casi espontáneo, motivado por la innata necesidad humana de procurar visiones unificadas de la realidad.

### 2.1.4. La integración entre ciencia y religión

La integración, por último, se produce cuando desde la experiencia de la ciencia o la de la religión se intenta incorporar elementos de la otra experiencia al interior de su propio desarrollo cognoscitivo. Ejemplo de ello puede ser la teología natural que encuentra en la ciencia una prueba (o un indicio sugerente, al menos) de la existencia de Dios, o en el sentido de una compatibilidad flexible de contenidos (Hess, 2003 y 2004); o la teología de la naturaleza que busca incorporar descubrimientos de la ciencia, implicando una reformulación de la teología a la luz de estos. También puede ejemplificar esta interacción el hecho de que la teología sistemática profundice la teología de la naturaleza, procurando combinar teología y ciencia en una sola estructura utilizando, precisamente, conceptos elaborados en las ciencias. Esta visión holística ofrece muchos reparos, desde el momento en el que se corre el riesgo de una fusión sincrética (Stenmark, 2004). Algunos autores formulan matices a este último tipo de vínculo: por ejemplo, Ted Peters habla de «consonancia hipotética», en la que los descubrimientos de temas comunes en teología y ciencia nos animan a explorar aún más dichos temas (Bennett y Peters, 2005, p. 8).

## 2.2. Tipología de Haught

El teólogo norteamericano John Haught (2009, pp. 171-177) propuso una tipología con las siguientes cinco categorías de relación entre ciencia y religión.

### 2.2.1. Conflación

Se entiende por conflación el enfoque que no distingue con claridad entre ciencia y teología: las combina o fusiona. «Conflación» es el solapamiento descuidado de formas de intelección que difieren entre sí desde un punto de vista epistemológico y confían en métodos intelectivos orientados

bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe» (GS 36).

a objetivos diferentes, basados en tipos distintos de pruebas. La conflación ignora tales distinciones, ya sea forzando a la ciencia a responder a preguntas religiosas, ya sea esperando que los textos sagrados o la teología ofrezcan una ilustración científica. Un buen ejemplo de conflación es la lectura bíblica literalista que considera al libro del Génesis como una fuente autoritativa de información científica, antes que una invitación a una forma radicalmente nueva de entender a Dios, al ser y a nosotros mismos. En efecto, muchos partidarios del literalismo bíblico, en especial los conocidos como «creacionistas científicos», leen la Biblia como si una de sus funciones fuera ofrecer una explicación científica de los orígenes. No obstante, también desde el otro polo se cae en esta actitud: muchos naturalistas científicos tienden a mezclar la ciencia con su (no verificable) fe en que el universo puede ser desentrañado por completo desde una perspectiva materialista. Es el caso de algunos científicos (Wilson, Dawkins, etc.) que presuponen que lo único que existe es la materia.

Haught señala que la conflación es una consecuencia de la incapacidad de discernir entre el método científico y una visión del mundo o un sistema de creencias.

### 2.2.1. Conflicto

Para este modelo, la ciencia y la religión son irreconciliables. Los creyentes suscriben la posición del conflicto siempre que contraponen a la ciencia pasajes de las Escrituras o enseñanzas específicas de su fe. Pero esta posición, subraya Haught, se produce principalmente en el naturalismo científico, un sistema de creencias que rechaza las afirmaciones de la teología porque no pueden ser contrastadas por la ciencia. De este modo, la ciencia sería la única vía posible para comprender cualquier tema. Las enseñanzas religiosas –en particular las de la fe cristiana– son engañosas; tienen, en todo caso, un valor afectivo y moral, no cognitivo. Por ese motivo, la teología debe ser rechazada. Lo curioso es, según el teólogo norteamericano, que esta posición cuestiona a la teología que se basa en los textos bíblicos atribuyéndoles las mismas propiedades que les asignan sus lectores literalistas: su valor científico. El superficial literalismo creacionista es, entonces, el mismo que conduce a W. Dennett, por ejemplo, a afirmar que «la idea de Darwin ha desterrado el libro del Génesis al limbo de la mitología pintoresca».<sup>4</sup> Debido a que no consiguen encontrar en el Génesis información útil sobre la evolución, Dennett y Wilson declaran a la Biblia como fuente no fidedigna.

Al realizar una alianza entre ciencia, científicismo y naturalismo materialista se termina confundiendo entre ciencia y sistema de creencias. De este modo, no se puede salir del esquema de la conflación. Por ello, el conflicto no es sino otra cara de la conflación.

### 2.2.3. Contraste

Esta categoría se apoya sobre la idea de que no puede haber un auténtico conflicto entre ciencia y religión por el hecho de que ambas responden a preguntas radicalmente diferentes. Según este modelo, se trata de distinguir claramente la ciencia de las visiones del mundo, ya sean teológicas, naturalistas o de otra índole. El enfoque del contraste sostiene que la ciencia inquiere *cómo* suceden las cosas en la naturaleza, mientras que la teología se ocupa de preguntas como el *por qué* existe algo y no más bien la nada. La ciencia tiene que ver con las causas naturales, físicas; la teología, en cambio, busca el sentido. La ciencia se enfrenta con *problemas* solubles; la teología con preguntas-límite que nos introducen en el *misterio* de Dios. La ciencia responde preguntas específicas sobre el *funcionamiento*

<sup>4</sup> Citado por el autor (Haught, 2009, p. 173). Véase la cita propiamente dicha en: Brockman 1995, p. 187.



de la naturaleza, mientras que la teología se interesa por el *fundamento* último de la naturaleza. Solo aislando a la ciencia y a la teología en campos separados entre sí podrían prevenirse las escaramuzas entre ambas.

#### 2.2.4. Contacto

Se trata del enfoque que busca el diálogo, la interacción y la posible consonancia entre ciencia y religión y, especialmente, los modos en los que la ciencia da forma a la comprensión religiosa y teológica.

El enfoque del contacto considera que la posición del contraste es demasiado simplista para hacer justicia a la complejidad del pensamiento humano sobre el mundo. No se debe fusionar la ciencia con la creencia; no obstante, esta última siempre conlleva implicaciones para el mundo de la fe religiosa y la teología. El contacto prohíbe toda confusión entre ciencia y religión, aunque reconoce la imposibilidad de aislar por completo a la teología de los resultados de la investigación científica. Este enfoque acepta las nítidas distinciones que traza la posición del contraste, pero señala que sólo debemos distinguir ciencia y religión con objeto de establecer entre ellas una relación más significativa.

#### 2.2.5. Confirmación

Se trata de la perspectiva que resalta los modos en los que, en el nivel más profundo, la religión apoya y nutre a toda la empresa científica. Se fundamenta en la idea de la existencia de presupuestos filosóficos subyacentes a la ciencia, los cuales tendrían sus raíces en la teología. Uno de estos presupuestos filosóficos es que el universo es contingente. De ahí la importancia del método empírico de la ciencia, cuyo fundamento es precisamente la contingencia del universo. Este presupuesto, señala Haught, tiene una raíz histórica en la teología: la creación libre de un universo que podría haber sido hecho de otro modo al cual es. De este modo, la teología cristiana estaría siendo subyacente a la filosofía de la ciencia y, a su vez, a la perspectiva de la naturaleza de las mismas ciencias (Bennett y Peters, 2005, pp. 7-8). También la confianza en la racionalidad de la ciencia descansa sobre la certidumbre de que el universo es inteligible. La revelación bíblica ha sido en la historia occidental la cosmovisión legitimadora de tal perspectiva. De este modo, la teología puede respaldar y confirmar la empresa científica.

### 2.3. Una tipología diacrónica

Las dos tipologías mencionadas –entre otras existentes (Blázquez Ortega, 2014; De Cruz, 2018)– son modelos de clasificación generales que han demostrado una clara fertilidad en el ámbito académico. Sin embargo, ambas tienen un aspecto en común que, así como les brinda fortaleza, les implica un límite: el ser *sincrónicas*. Por tal motivo, aun cuando den cuenta de la complejidad estructural del fenómeno, no logran poner de relieve la dinamicidad personal e histórica del mismo. Además, probablemente porque de una visión esquemática se requiere que incluya ciertas prioridades, las dos tipologías se organizan estructuralmente desde el modelo de conflicto; ello desentona con el hecho de que los estudios históricos actuales evidencien que la historia de la ciencia y la religión no comenzó con la lucha entre ambas, como si los dos modos de experiencia del mundo hubiesen arrancado su vínculo en forma conflictiva.<sup>5</sup> Tal opción sistemática plantearía un modo de relacionamiento estructural entre

<sup>5</sup> Esta perspectiva tiene su origen en una historiografía gravitada por la interpretación iluminista y positivista que propuso una lectura en forma retrospectiva sobre la historia del pensamiento. Según esta visión, la maduración de la humanidad no

ciencia y religión inexorablemente beligerante.<sup>6</sup> Sin embargo, lo que vemos en la Antigüedad y en el Medioevo –occidental, pero también en Medio Oriente y en el ámbito islámico (Dhanani, 2002)– es el crecimiento paralelo de ambos sectores de la experiencia humana, con etapas más o menos integradas y otras más o menos conflictivas. Asimismo, el estudio biográfico o psicológico muestra que muchos individuos viven en forma más compleja esta relación en su elaboración personal.

Por tales motivos, proponemos otro modo de clasificación, simplemente como esbozo y complemento de las ya citadas.<sup>7</sup> Su finalidad responde a procurar una clasificación que integre la dimensión diacrónica de la relación entre ciencia y religión. No tiene la pretensión de sustituir a las anteriores, cuyo mérito simplificador es evidente y cuya fecundidad para el diálogo entre la ciencia actual y la teología, sobre todo bíblica, ha sido probada.

#### 2.3.1. Integración precrítica y simbólica

Se parte de un hecho evidente, poco puesto de relieve en la historiografía de la ciencia occidental, que consiste en que en buena parte de las culturas antiguas se encuentran ciencias incipientes o incluso, en algunos casos, de notable desarrollo. Suele tratarse de ciencias básicamente descriptivas, aunque en algunas hay también altos niveles de abstracción –como, por ejemplo, matemáticas y astronomía entre los aztecas y mayas. Tales conocimientos científicos coexistían con estructuras religiosas fuertes; en general, las ciencias estaban subordinadas a los sistemas religiosos imperantes. Sin embargo, en esas culturas la inexistencia de un pensamiento filosófico impidió que se hubiese dado una situación crítica: religión y ciencias convivían sin un cuestionamiento disruptivo. En estas culturas había un marco simbólico-religioso que operaba como horizonte último de comprensión, y que integraba a los conocimientos científicos.<sup>8</sup> El mundo bíblico puede ser considerado como un ejemplo de este tipo de situación; también el cristianismo de los primeros siglos.

Pero no es solo en la Antigüedad donde se puede percibir este tipo de situación. La integración precrítica de la ciencia con la religión se da actualmente en ámbitos culturales donde subsiste un núcleo religioso arraigado –como es el caso de vastas regiones de Latinoamérica, África, Asia. En esas regiones persiste este modelo. Se trata de una convivencia o integración precrítica y simbólica. Es coincidente, al menos parcialmente, con lo que la clasificación de Haught denominaba *conflación*.

#### 2.3.2. Situación crítica-autonómica

Se entiende por esto la aparición de una conciencia crítica respecto de la autonomía de las

comenzó sino hasta el momento de desarrollo del método científico; antes no hubo otra cosa que primitivismo, infantilismo e irracionalidad religiosa. Dicha visión historiográfica desestimó el pensamiento medieval como un período primitivo, aunque, paradójicamente, en esa etapa se sentaron las bases para el método experimental y se crearon las universidades en Occidente.

<sup>6</sup> Aspecto destacado por Brooke (2016, p. 68) al señalar que la reducción al paradigma del conflicto es, desde el punto de vista histórico, inadecuado.

<sup>7</sup> La propuesta ha sido formulada en modo más reducido y en vistas a una finalidad pedagógica en: Florio y Oviedo, 2020, pp. 1-11.

<sup>8</sup> Es posible distinguir la fusión con la subordinación por parte de la ciencia en relación con la teología. Se ha sostenido (Brooke, 2016, p. 109) que en la Edad Media escolástica había una subordinación de las ciencias –junto con la filosofía– a la teología. El modelo de Tomás de Aquino es el más claro. No se podría hablar de fusión allí. Aun así, reconoce que la naturaleza era estudiada como autónoma, al menos parcialmente; en eso el aristotelismo fue de ayuda. De todos modos, el fenómeno en las culturas no cristianas parece ser diverso al del medioevo europeo. Así, por ejemplo, en las civilizaciones precolombinas la ciencia estaba subordinada a la religión; pero no de forma teórica, sino en una cosmovisión global donde se comprendía el conocimiento natural sin su referencia religiosa.

ciencias y sus métodos. Aunque hubo algunos precedentes en el Medioevo occidental (Alberto Magno, Roger Bacon, Nicolás de Cusa, etc.), el fenómeno de toma de conciencia de la autonomía de las ciencias se produjo principalmente con la revolución científica moderna. Sin embargo, la asimilación de esta conciencia ha sido lenta, en modo tal que hasta avanzado el siglo XIX todavía se encuentran textos científicos con referencias teológicas. De todas maneras, el debate iniciado con el conflicto por el heliocentrismo fue conduciendo hacia una opinión creciente sobre la necesidad de deslindar metodológicamente las ciencias tanto de la teología como de la filosofía. Hay argumentos filosóficos para ello, pero también se producen fundamentaciones teológicas. Por ejemplo, Galileo Galilei actualiza el tópico de los «dos libros», presente ya desde la época patristica, que él utiliza en perspectiva de autonomía del mundo natural, legible en clave matemática.

### 2.3.3. Autonomía en acto

Se trata del estado de posesión pacífica del propio lugar epistemológico de cada disciplina. Se identifica con lo que en la tipología de Barbour era denominado como «independencia», y lo que S.J. Gould llamó «magisterios no superpuestos», NOMA. Consiste en un paso posterior al del proceso de búsqueda de autonomía de las ciencias respecto de la teología, o de esta respecto de cualquier intromisión del pensamiento racional –científico o filosófico– que pretenda desnaturalizarla. En esta etapa epistemológica, las ciencias desarrollan su actividad mediante sus propios métodos y teorizaciones, mientras que la religión –en la experiencia de los creyentes e instituciones y en sus elaboraciones racionales mediante la teología– vive pacíficamente dentro de sus creencias, proyectando una determinada cosmovisión que no llega a tener una intersección conflictiva con la visión científica sobre el mundo propia de su época.<sup>9</sup>

### 2.3.4. Situación crítica-conflictiva

Una vez consolidada la situación autónoma, pueden surgir nuevamente episodios conflictivos entre ciencia y religión. Esto puede suceder cuando, por ejemplo, se propone una teoría científica nueva que impacta sobre algún aspecto de la cosmovisión religiosa vigente; o cuando se cristaliza una teoría en particular y es percibida como contradictoria con algún aspecto de una visión religiosa de la realidad; o, también, cuando una determinada teología se posiciona en un literalismo, es decir, en una hermenéutica al pie de la letra de sus textos sagrados (p.ej., en los creacionismos bíblicos), con lo que dificulta o incluso impide la aceptación de visiones científicas consolidadas. Asimismo, puede darse este fenómeno cuando una determinada teoría científica se identifica con una posición filosófica determinada, excluyente de cualquier abordaje metacientífico diverso (p.ej.: las reparaciones periódicas de neodarwinismos que asumen una filosofía materialista y azarosa que no admite cuestionamiento –tales como las posiciones de W. Dennett, R. Dawkins); o, también, cuando se produce el influjo de elementos metacientíficos que interfieren en la misma neutralidad de la ciencia (desarrollos tecnológicos, ideologías tecnocráticas o economicistas, etc.).

### 2.3.5. Distanciamiento académico y anulación de alguno de los polos del binomio

Se produce cuando el mundo académico desconoce alguno de los dos términos de la relación. La posición más frecuente es la del naturalismo materialista o, en forma más genérica, la de los positivismos o científicismos que omiten el polo religioso. Lo pueden hacer en la educación, por ejemplo, legitimando la desaparición de disciplinas relacionadas con el hecho religioso (historia de las religiones, sociología de las religiones, etc.) o todo tipo de información sistemática sobre religiones en los planes de estudios elementales y universitarios. Esta posición desestimadora del polo religioso también se puede expresar en los campos interdisciplinarios de investigación donde se hace inevitable la referencia a ámbitos de sentido que complementen visiones meramente empíricas del fenómeno abordado, tales como la bioética médica o ecológica. Este distanciamiento, por otra parte, puede suceder también en la filosofía, tanto a través de posiciones que consideren que las ciencias naturales no son válidas como acceso a la realidad ontológica como, en sentido inverso, mediante posturas que omitan la dimensión religiosa en cuanto parte ineludible del fenómeno humano. Asimismo, puede también producirse el hecho de que una teología sea la que ignore los datos científicos, tanto aquella impartida a nivel universitario como en sus vertientes catequísticas y escolares. Se trataría aquí de una posición asumida por el polo creyente en su dimensión reflexiva, caracterizada por la desatención de las cosmovisiones abiertas por las ciencias.

Cuando se pasa del distanciamiento o indiferencia metodológica y de contenidos a la negación explícita del otro se coincide con el modelo del conflicto puro en la tipología de Barbour. Tanto los positivismos o científicismos como los fundamentalismos literalistas responden a esta categoría.

### 2.3.6. Nuevas relaciones post-positivistas

La crisis del paradigma positivista clásico está en el marco general de la crisis de la razón fuerte de la Edad Moderna, en la que se sustituyen los modelos totalizantes (hegelianismos, positivismos) por una visión de una razón fragmentaria, «débil», sin pretensiones de producir sistematizaciones globales. La así llamada «Posmodernidad» comporta una visión de la racionalidad –incluyendo a la científica y a la religiosa– totalmente diversa a la de las épocas anteriores. Se pueden identificar algunos aspectos de esta nueva situación:

**1. Yuxtaposición a-lógica:** en la Posmodernidad subsiste la valoración de la racionalidad científica, pero junto a otras racionalidades o formas de conocimiento. Por ese motivo se ha hablado de una «Posmodernidad moderna» (Welsch, 1987) o, incluso, de una «Modernidad líquida» (Bauman, 2013). En el presente clima cultural parecería que se oscila indiferentemente entre varias racionalidades, o incluso entre formas no consideradas científicas de acuerdo con la situación. En este marco de pensamiento hay espacio para las experiencias religiosas que, en tiempos anteriores, no podrían pasar por el tamiz crítico de los positivismos. El efecto final de este tipo de pensamiento es el de una yuxtaposición de visiones, carente de lógica interna, en donde conviven eclecticismos con sincretismos sin una conciencia de molestia por esa contradicción lógica. En la mezcla amorfa de metodologías y contenidos que se producen hay espacio para la coexistencia de fuertes racionalidades científicas con expresiones religiosas no necesariamente cimentadas sobre religiones históricas, es decir, no consideradas en su forma orgánica y con su propia racionalidad interna. La cuestión «ciencia y religión» adquiere, entonces, un sentido totalmente diverso al de épocas anteriores. Por lo pronto, no parece haber un marco racional de objetividad en el que reposar; ni siquiera hay un tipo de racionalidad al que acudir: todo encuentra lugar en la cosmovisión hecha a la carta, en la que pueden entrar expresiones tan diferentes como la teoría del *big bang* o la evolución con nuevos modos de astrología y formas

<sup>9</sup> Ello no significa necesariamente un divorcio brusco. De hecho, la historia, sobre todo durante la revolución científica, muestra que las cosas no fueron tan tajantes. Al respecto, Brooke (2016, p. 71) señala: «(...) una diferenciación no es lo mismo que una separación definitiva».



ambiguas de piedad, más parecidas a la magia o a la idolatría que a la religión fundamentada en textos objetivos y en dogmas claros. La Posmodernidad, como reacción comprensible ante una Modernidad que creó los grandes totalitarismos, hizo explotar las bombas atómicas y está destruyendo la biodiversidad del planeta, termina sucumbiendo a una «razón débil»<sup>10</sup> en la que entra todo, sin pretensiones de coherencia lógica o de narraciones globales (Lyotard, 1987, p. 34).

**2. Visiones desde la ciencia de la complejidad o de la interdisciplina:** el agotamiento de los especialismos y del pensamiento determinista ha llevado a la búsqueda de métodos interdisciplinarios y transdisciplinarios donde hay mayor espacio para la integración. Las ciencias de la complejidad, en particular, se abren hacia modos de abordaje de los fenómenos en los que hay lugar para la interrelación entre ciencia y religión. Ello posibilita lecturas variadas del fenómeno religioso y científico, sin por eso renunciar a su dimensión objetiva.<sup>11</sup> Se trata de un camino totalmente inverso al de la renuncia a la lógica interna de los fenómenos –tal como aparece en el punto anterior–. En realidad, se parte de la complejidad como marco comprensivo previo, pero concibiendo la complejidad no como ausencia de racionalidad sino todo lo contrario: como una racionalidad que se expresa analógicamente. Ello implica que la razón debe ingresar con todos sus recursos, con la confianza en la existencia de un núcleo comprensible en el corazón de la realidad investigada, el cual no se somete a un acceso único ni a metodologías excluyentes.

**3. Nuevas jerarquías epistemológicas:** la aparición de nuevas ciencias, en gran medida por la integración de algunas de ellas (biofísica, neurobiología, astrobiología, etc.) reconfigura el cuadro epistemológico. Sin embargo, subsisten grandes áreas (ciencias exactas, naturales, humanas, religiosas, etc.) cuyos lazos dependen de la valoración de modos de pensar, ya sea estrictamente empírico-matemáticos, ya sea estrictamente hermenéuticos. Se trata de la distinción entre las ciencias del «explicar» y las ciencias del «comprender», según W. Dilthey.<sup>12</sup> La distinción de planos resulta clave para estructurar algún tipo de visión orgánica del conocimiento humano. La perspectiva científicista, aliada con una visión tecnocrática de la realidad, parece haber consolidado una preponderancia en los campos de política de investigación y de difusión mediática. Las humanidades tienen hoy menor impacto en presupuestos y programas de investigación y docencia y, sin embargo, mantienen su lugar expectante delante del vacío producido por los proyectos puramente científicistas y tecnocráticos. En particular, pareciera como que la misma ciencia no pudiera estructurar su propio campo de conocimiento: necesitaría de la filosofía de la ciencia, la cual a su vez remitiría naturalmente hacia una metafísica, hacia una filosofía de la lógica, etc. De este modo, la concatenación de disciplinas estaría permitiendo que las ciencias naturales se hallen en una dependencia de fundamentación de otras disciplinas, ya no tan exactas según el parámetro positivista. Los nuevos mapas epistemológicos, pues, parecen precisar tanto como en épocas pasadas de mapas hermenéuticos.

**4. Neofundamentalismos:** la difusión de un nuevo clima posmoderno ha permitido, paradójicamente, que apareciesen nuevas formas de fundamentalismos. Son fundamentalismos postcríticos, conscientes de su proyecto de superación de un momento de debilidad de la razón –científica o filosófica. Estos neofundamentalismos tienen su punto de partida en las ciencias

–procurando retomar el impulso decimonónico–, en su alianza con la tecnología que gravita decisivamente en la actividad humana –incluso en el ejercicio de la misma ciencia–, en la economía –mediante la exacerbación del consumo como motor de la sociedad– y, en el mismo fenómeno religioso –como un intento de recuperación de su centralidad cultural, ahora en medio de un clima radicalmente diverso al de épocas precientíficas.

a. Neopositivismos o neocientificismos: en algunas corrientes de filosofía de las ciencias se producen nuevas versiones del positivismo. Por ejemplo, en versiones muy sofisticadas de filosofía analítica en las que se detecta una reducción del conocimiento a la lógica formal. En la medida en que trabajan en la dilucidación de las estructuras lógicas de las teorías y sistemas científicos aportan a la tarea permanente de las ciencias por constituirse como «ciencia seria» o madura (Ruse, 2001). Sin embargo, en no pocas ocasiones se percibe un proyecto más radical: el de subordinar todo el conocimiento científico a las estructuras lógico-matemáticas. De este modo, se recae en un matematismo o logicismo, en un proyecto sustentado sobre fundamentos que no puede fundamentar.<sup>13</sup> Filosóficamente hablando, se trata de nuevas versiones del platonismo, en el cual lo matemático emerge como mundo real.<sup>14</sup>

b. Fundamentalismos tecnocráticos: se trata de visiones ideológicas de la tecnología como superadora y legitimadora de cualquier conocimiento (en gran medida, en alianza con la economía, en visiones de progreso que desconocen las críticas del siglo xx a las ideologías del progreso). El «transhumanismo» es un ejemplo vigente de este modelo, en cuanto visión del progreso absolutamente utópica, que subordina cualquier cuestión relacionada con la verdad a la búsqueda de una solución tecnológica. En esta perspectiva, incluso las cuestiones decisivas –muerte humana, fin del planeta o del cosmos– son proyectadas bajo la idea de una solución tecnológica futura.

c. Consumismo: se trata de aquella visión que considera al hombre como mero consumidor, independientemente de otras dimensiones del conocimiento: el valor de verdad de la realidad, los factores de limitación tales como la finitud del planeta experimentable en la crisis ecológica, la dimensión estética, etc. Tal antropología desconoce, obviamente, cualquier pretensión de conocimiento objetivo de la realidad, focalizándose en el consumo y, por consiguiente, en los modos de explotación del planeta en función de ello. Como ha dicho gráficamente el escritor Houellebecq, se considera el mundo como un supermercado (Houellebecq, 1998).

d. Nuevas formas de fundamentalismo religioso: se entiende por ellas los nuevos movimientos religiosos que actualizan las tradicionales visiones que colocan como prioridad absoluta de conocimiento al elemento religioso. Algunas de estas formas colocan a la ciencia en función de programas político-religiosos. Hay otras que formulan expresiones renovadas de creacionismos, en parte por la ausencia de una incorporación de las ciencias hermenéuticas como instrumento de lectura de los textos sagrados, aunque en parte también por la cristalización de paradigmas científicistas que impiden todo tipo

<sup>10</sup> La expresión «pensamiento débil» (G. Vattimo) o «post-metafísico» se utiliza para designar un tipo de pensamiento que rechaza las categorías fuertes y las legitimaciones omnicomprendivas, o sea un tipo de razón que ha renunciado a una «fundación única, última, normativa».

<sup>11</sup> Un ejemplo sobre el pensamiento complejo, desde la tradición judía, puede verse en Pomposo, 2015.

<sup>12</sup> Acerca de la distinción entre «explicar» y «comprender» en Dilthey y otros, según los análisis de Paul Ricoeur, *cfr.* Ricoeur, 2000, pp. 131-134; 149-168.

<sup>13</sup> Para una reflexión sobre el lugar de las matemáticas en el conocimiento humano y su relación con otras áreas del conocimiento, incluida la metafísica y la religiosa, *cfr.* Leach, 2008; también Leach, 2016, «Matemáticas y religión», en *Diccionario interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. Disponible en: [http://dia.austral.edu.ar/Matemáticas\\_y\\_religión](http://dia.austral.edu.ar/Matemáticas_y_religión).

<sup>14</sup> Algo que supo cuestionar el físico devenido en novelista Ernesto Sábato. *Cfr.* Florio, 2003.

de acercamiento de lo religioso, sobre todo a sectores científicamente menos ilustrados. Estos nuevos fundamentalismos se diferencian de los de siglos precedentes por la misma razón que los puntos anteriores: su asimilación crítica de la Modernidad y su contexto posmoderno. Suelen apoyarse en el peso de las comunidades y en la crítica a algunos aspectos culturales (relativismo, aborto, corrupción). El sustento, en el caso de las versiones cristianas, radica en una lectura literal de los textos bíblicos, con una crítica explícita o implícita a las hermenéuticas de la Modernidad.

### 3. Perspectivas abiertas por las tipologías

Las clasificaciones son útiles, aunque limitadas. Su utilidad radica en permitir ordenar los fenómenos y captar sus estructuras fundamentales. Su limitación se origina en que circunscriben los fenómenos a ciertos esquemas, mientras que aquellos tienden a rebasar las categorías de clasificación. De este modo, en vistas a una mejor comprensión de un fenómeno, simplifican algunos elementos. Esta observación se aplica aún más a tipologías sobre fenómenos complejos e integrados como son el religioso y el científico. En ambos casos, se trata de experiencias cuyas variables son múltiples, originadas tanto en sus objetos como en sus dimensiones subjetivas. Todavía más complejo resulta el fenómeno interrelacionado, donde las interacciones son numerosas y, además, incluyen una variación ligada a la temporalidad de las experiencias.

Con tales prevenciones, se han presentado tres clasificaciones de los posibles vínculos entre ciencia y religión: dos de ellas en una perspectiva sincrónica, y una tercera enfocada en clave diacrónica. Las tipologías mencionadas, aun con sus límites obvios, resultan útiles para comprender el fenómeno del cruce entre la racionalidad científica y la experiencia religiosa. Pero, además de esta utilidad directa de las tipologías, hay otras indirectas. Destaco dos, íntimamente relacionadas, en función de la actividad en el ámbito teológico.

La primera de ellas es su valor en la historia del pensamiento teológico, ya que permite desbrozar un terreno de comprensión que muchas veces está condicionado por prejuicios arraigados en las exposiciones. A modo de ejemplo, se puede mencionar el conflicto del heliocentrismo. Este episodio, presentado históricamente y acompañado por una tipología (por ejemplo, la de Barbour), provoca inmediatamente un distanciamiento objetivo que permite no solo comprender sincrónicamente el evento histórico y los problemas que derivaron en la condena a Galileo Galilei, sino también posicionarse en el presente para entender procesos parecidos que estén gravitados por la ambigüedad en el análisis. Asimismo, el conflicto entre creación y evolución se ordena en la medida en que se entiendan las diferencias filosóficas y hermenéuticas en juego, para lo cual las tipologías brindan criterios.

La segunda aplicación indirecta de las tipologías es de índole pedagógica. Resulta importante utilizar esquemas didácticos en momentos tempranos de aplicación de un plan de estudios, tanto en carreras estrictamente de teología o de ciencias religiosas, como en otras especialidades en las que exista alguna asignatura teológica. Ello favorecería la comprensión de los vínculos complejos entre razón y fe en la historia del pensamiento teológico y, a la vez, simplificaría el proceso comprensivo de estudiantes de disciplinas no teológicas, a fin de poder realizar una síntesis personal de los conocimientos. En esta misma línea, aunque con la necesaria atención a las políticas educativas de cada región, las tipologías pueden prestar un buen servicio en escuelas primarias y secundarias, así como en universidades, de carácter público o no confesional. En efecto, se trata de una metodología no polémica, que permite abordar la cuestión de las ciencias y la religión en un modo primariamente neutral, favoreciendo los posteriores estudios históricos y teóricos en los que

emergen cuestiones de relación concretas entre unas y otras.<sup>15</sup>

En síntesis, las tipologías sobre los vínculos entre el fenómeno científico y el religioso parecen ser instrumentos aptos para favorecer un camino de investigación y comunicación de las disciplinas religiosas. En ese sentido, estos modos de clasificación reclaman, para no caer en esquemas simplistas, una mayor producción de investigaciones tanto sobre historia de la ciencia y la religión como sobre cuestiones teóricas de vinculación entre ambos modos de experiencia de la realidad. Tales trabajos, al mostrar la complejidad de interacciones históricas y conceptuales, pueden favorecer un interés renovado por los estudios teológicos. En efecto, si la teología es básicamente una comprensión de la fe y la racionalidad preponderante en nuestro tiempo es la empírico-matemática, resulta importante descubrir los múltiples hilos de conexión entre ambos polos de su pensamiento.

### Bibliografía

- BARBOUR, I. *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners?*, Nueva York: Harper San Francisco 2000, pp. 159-164.
- BAUMAN, Z. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 2013.
- BENNETT, G.; PETERS, T. *Ciencia y religión en diálogo. Un puente en construcción*. Puebla: UPAEP 2005.
- BLANCO, D. «Breve aproximación histórica al Creacionismo Moderno: Del Creacionismo, Moderno al Diseño Inteligente», en L. FLORIO, *Evolución y Cristianismo. Un diálogo posible*. Buenos Aires: Dunken 2007, pp. 25-64.
- BLÁZQUEZ ORTEGA, J. J. «Los modelos de relación ciencia-religión según Ian Barbour». En J. C.A. (ed.), *Memorias del Seminario Interinstitucional sobre el diálogo ciencia-fe* (pp. 47-55). México: Universidad Pontificia de México 2014.
- BROCKMAN, J. *The Third Culture*. Nueva York: Touchstone 1995.
- BROOKE, J.H. *Ciencia y religión. Perspectivas históricas*. Madrid: Sal Terrae-Comillas 2016.
- DE CRUZ, H. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Zalta, E. N., ed.) 2018. En <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/religion-science/>, [Consulta: mayo de 2020]
- DHANANI, A. «Islam». En G. B. FERNGREN, *Religion and Science. An Historical Introduction* (pp. 73-92). Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press 2002.
- FLORIO, L. «Las metamorfosis salvíficas de Ernesto Sábato. Concepciones soteriológicas en su vida y pensamiento». *Studium*, VI, 2003, pp. 121-134.
- FLORIO, L.; OVIEDO, L. V. «Hermeneutic and Pedagogical Perspectives of the Relationships between Science and Religion». *European Journal of Science and Theology*, 16(5), 2020, pp. 1-11. <http://www.ejst.tuiasi.ro/>.
- GALLEN, L. «Una proposta: il programma di un corso su Teologia e Scienza». (UPAEP, Ed.) *Ouaerentibus. Teología y ciencias*, 4(6), 2016, pp. 82-116. En <http://quaerentibus.org/q06.html>

<sup>15</sup> Acerca de propuestas de proyectos de planes de estudio sobre Ciencia y Religión, cfr.: (Galleni, 2016).



- GOULD, S. J. *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*. Barcelona: Crítica 2007.
- HAUGHT, J. F. *Cristianismo y ciencia. Hacia una teología de la naturaleza*. Maliaño: Sal Terrae 2009.
- HESS, P. «Modelos de relación entre ciencia y religión». En URRUTIA ALBISÚA, E. y BLÁZQUEZ, J. J. *Ciencia y religión hoy. Diálogos en torno a la naturaleza* (pp. 16-18). Puebla: UPAEP 2003.
- «Líneas de convergencia en la Historia». En FLORIO, L. *Ciencias, Filosofía y Teología: en búsqueda de una cosmovisión* (pp. 177-189). La Plata: Dirección General de Cultura y Educación; Fundación Santa Ana; UPAEP 2004.
- HOUELLEBECQ, M. *El mundo como supermercado*. Barcelona: Anagrama 1998.
- LEACH, J. «Mathematics, Reason and Religion». *Pensamiento*, 64(242), 2008, pp. 639-663,.
- LYOTARD, J. F. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra 1987.
- NUMBERS, R. L. *The Creationists. From Scientific Creationism to Intelligent Design*. Cambridge-Londres: Harvard University Press 2006.
- POMPOSO, A. «La Torah: una lectura desde la complejidad». (UPAEP, Ed.) *Quaerentibus* (3), 2015, pp. 79-112.
- RICOEUR, P. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 2000.
- RUSE, M. *El misterio de los misterios. ¿Es la evolución una construcción social?* Barcelona: Tusquets Editores 2001.
- RUSSELL, R.J.; WEGTER-McNELLY, K. «Ciencia y teología: una interacción mutua», en G. BENNETT Y T. PETERS (ed.), *Ciencia y religión en diálogo. Un puente en construcción*. Puebla: UPAEP 2005, pp. 3-28.
- SILVA, I. «Science and Religion in Latin America: Developments and Prospects». *Zygon: Journal of Religion and Science*(50, 2), 2015, pp. 480-502.
- STENMARK, M. *How to Relate Science and Religion. A multidimensional Model*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2004.
- VANNEY, C.; FRANCK, J. F.; SILVA, I. (ed.). *Diccionario Interdisciplinar Austral*. <http://dia.austral.edu.ar/>
- WELSCH, W. *Unsere postmoderne Moderne. Acta humaniora. Schriften zur Kunstwissenschaft und Philosophie*. Weinheim, VCH: Acta Humaniora 1987.

# FACE AU TERRORISME ISLAMISTE ET A LA PANDÉMIE DU COVID-19, LEADERS CHRÉTIENS ET MUSULMANS PROMEUVENT UNE DYNAMIQUE DU VIVRE ENSEMBLE

Père Vincent Feroldi

Directeur du SNRM / Conférence des évêques de France  
Service national pour les relations avec les musulmans  
vincent.feroldi@cef.fr

RESUMÉ: Cet article souhaite, d'une part, regarder comment, en ce début de troisième millénaire, ont réagi les leaders chrétiens catholiques et musulmans face au terrorisme islamiste et à la pandémie du COVID-19 et, d'autre part, percevoir s'ils ont ou non fait leur l'appel du 10 janvier 2000 du pape Jean-Paul II : « *Jamais plus les uns séparés des autres ! Jamais plus les uns contre les autres ! Tous ensemble solidaires, sous le regard de Dieu !* ». Il montre que la violence des événements a amené les leaders religieux à dépasser leurs différends pour promouvoir une dynamique partagée au service de toute l'humanité et de la Maison commune. L'initiative du Pape François et du Cheikh Al-Tayyib autour d'un texte commun sur la fraternité humaine y tient une place centrale. Cette nouvelle dynamique s'enracine dans une herméneutique ouverte, une mise en valeur de la citoyenneté et une place prépondérante de la prière.

MOTS-CLÉ: islamisme ; terrorisme ; COVID-19 ; solidarité ; fraternité ; citoyenneté

ABSTRACT: This article will cover how, at the beginning of the third millennium, the Catholic and Muslim Christian leaders reacted to Islamist terrorism and the COVID-19 pandemic. It will also assess whether they've answered the address of Pope John Paul II on January 10, 2000: "Never again must there be separation between people! Never again must some be opposed to others! Everyone must live together, under God's watchful eyes!". This article demonstrates how these extreme events have led religious leaders to overcome their disagreements to work together and serve all humanity and our Common Home. The initiative of Pope Francis and Sheikh Al-Tayeb around the joint Document on Human Fraternity is key to this change. This new dynamic is rooted in an open hermeneutic, an enhancement of citizenship and the predominance of prayer.

KEYWORDS: Islamism; terrorism; COVID-19; solidarity; fraternity; citizenship

## 1. Introduction

A l'aube du troisième millénaire, le 10 janvier 2000, dans son discours pour les vœux au Corps

diplomatie, le Pape Jean-Paul II insista en ces termes pour parler de mondialisation, de solidarité, de partenariat, de responsabilité et de dialogue:

La mondialisation, qui a profondément transformé les systèmes économiques en créant des possibilités de croissance inespérées, a aussi fait que beaucoup sont restés sur le bord du chemin : le chômage dans les pays les plus développés et la misère dans trop de pays de l'hémisphère sud continuent à maintenir des millions de femmes et d'hommes à l'écart du progrès et du bonheur. C'est pourquoi il me semble que le siècle qui s'ouvre devra être celui de la solidarité.

[...] Le phénomène de mondialisation fait que le rôle des Etats a quelque peu changé : le citoyen est devenu de plus en plus actif et le principe de subsidiarité contribue sans doute à équilibrer les forces vives de la société civile ; le citoyen est devenu davantage "partenaire" du projet commun.

Cela veut dire, me semble-t-il, que l'homme du XXI<sup>e</sup> siècle sera appelé à développer le sens de sa responsabilité. Sa responsabilité personnelle d'abord, en cultivant le sens du devoir et du travail honnêtement accompli : la corruption, le crime organisé ou la passivité ne peuvent jamais conduire à une vraie et saine démocratie. Mais à cela doit s'ajouter également le sens de la responsabilité envers l'autre : savoir se soucier du plus pauvre, participer aux structures d'entraide dans le travail comme dans le domaine social, être respectueux de la nature et de l'environnement, sont autant d'impératifs qui s'imposent en vue d'un monde où il fasse meilleur vivre ensemble. Jamais plus les uns séparés des autres ! Jamais plus les uns contre les autres ! Tous ensemble solidaires, sous le regard de Dieu !

[...] Le dialogue serein entre les civilisations et les religions, enfin, pourrait favoriser une nouvelle manière de penser et de vivre. À travers la diversité des mentalités et des croyances, les femmes et les hommes de ce millénaire, se souvenant des erreurs du passé, devront trouver des formes nouvelles pour vivre ensemble et pour se respecter. L'éducation, la science et l'information de qualité constituent les meilleurs moyens pour développer en chacun de nous le respect de l'autre, de ses richesses et de ses croyances, ainsi qu'un sens de l'universel, dignes de leur vocation spirituelle. Ce dialogue évitera qu'à l'avenir on arrive à une situation absurde : exclure ou tuer au nom de Dieu. Ce sera sans nul doute une contribution décisive à la paix.

Rapidement, ses propos se révélèrent prophétiques et s'imposèrent de fait tant à lui qu'à ses successeurs, Benoît XVI et François. Les trois papes ont en effet été confrontés à toute une série de défis planétaires comme les phénomènes migratoires, la biodiversité, les neurosciences, la bioéthique, l'écologie intégrale, le pluralisme religieux, dans un contexte marqué par le réchauffement climatique, le terrorisme islamiste et des pandémies (sida, grippe A - H1N1, COVID-19). Dès lors, se posa à tous la question de savoir comment y faire face.

Ce présent article souhaite regarder comment ont réagi les leaders chrétiens catholiques et musulmans face au terrorisme islamiste et à la pandémie du COVID-19 et percevoir s'ils ont ou non fait leur appel de Jean-Paul II : « Jamais plus les uns séparés des autres ! Jamais plus les uns contre les autres ! Tous ensemble solidaires, sous le regard de Dieu ! ».

## 2. Terrorisme islamiste et pandémie du covid-19

En matière de terrorisme islamiste, les débuts du XXI<sup>e</sup> siècle ont été marqués par une série d'événements : attentats du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis, guerre d'Irak à partir du 20 mars 2003, instauration par Abou Bakr al-Baghdadi, le 29 juin 2014, d'un califat sur les territoires syriens et irakiens contrôlés par l'Etat islamique<sup>1</sup>...

Ces événements ont favorisé la perception par une partie de l'opinion publique que religion,

<sup>1</sup> Organisation terroriste, militaire et politique, d'idéologie salafiste djihadiste.

guerre et violence étaient étroitement liées et que l'islam était avant tout un islam politique aux ambitions mondiales et hégémoniques, prêt à tout pour imposer à tous son paradigme. Pour une opinion publique, peu experte en connaissances religieuses sur l'islam, il devient aujourd'hui difficile de faire le tri entre tous les courants religieux de cette communauté musulmane, surtout si des politiques s'en emparent et pratiquent allégrement les amalgames, les raccourcis et les invectives dans une perspective idéologique.

Voilà pourquoi, de tels sentiments sont partagés en France, pays de la laïcité, par un tiers de la population si l'on en croit un sondage de janvier 2015<sup>2</sup>. Si 66 % des personnes interrogées jugent que l'islam est « une religion aussi pacifiste que les autres » et que « le djihadisme est une perversion de cette religion », 33 % considèrent que « même s'il ne s'agit pas de son message principal, l'islam porte malgré tout en lui des germes de violence et d'intolérance ». Quatre ans plus tard, un nouveau sondage<sup>3</sup> montre que 78% des personnes interrogées pensent que la laïcité est menacée en France et 80% estiment que « la question de la laïcité se pose aujourd'hui différemment en France s'agissant de la religion musulmane ». Ils sont même 61% à penser que « l'islam est incompatible avec les valeurs de la société française ».

De tels pourcentages s'expliquent en partie par la série d'attentats qui ont marqué profondément la France dans les années 2015-2016 et dont les plus significatifs furent ceux contre l'hebdomadaire *Charlie Hebdo*, la salle de spectacle *Le Bataclan*, une foule en fête à Nice, un jour de fête nationale, et un prêtre, le Père Jacques Hamel, à Saint Etienne du Rouvray<sup>4</sup>. Cette réitération, de mois en mois, d'attentats et de violence marqua durablement les consciences et interpela profondément les autorités publiques, les responsables politiques et religieux et la société civile. La communauté musulmane s'est sentie de plus en plus ostracisée et ses responsables s'interrogèrent sur la conduite à tenir, tant vis-à-vis des autorités et de l'opinion publique que de leurs fidèles, en particulier les jeunes. S'ils dénoncèrent sans ambages la violence et les attentats<sup>5</sup>, les responsables musulmans se contentèrent dans un premier temps de dire que « cela n'est pas l'islam » car, pour l'UOIF<sup>6</sup>, « aucun meurtre aussi abject et injuste que celui-là ne peut être associé de près ou de loin à l'islam ou aux musulmans ».

Mais cette position fut difficilement tenable au lendemain de la tragédie en Seine-Saint-Denis et à Paris du 13 novembre 2015 puisque le communiqué de revendication de l'Etat islamique, diffusé le 14 novembre 2015 par l'agence Amaq en version française, commençait et se terminait par des citations du Coran :

Au nom d'Allah, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.

Allah le Très-Haut a dit : et ils pensaient qu'en vérité leurs forteresses les défendraient contre Allah. Mais Allah est venu à eux par où ils ne s'attendaient point, et a lancé la terreur dans leurs cœurs. Ils démolissaient leurs maisons de leurs propres mains, autant que des mains des croyants. Tirez-en une leçon, ô vous qui êtes doués de clairvoyance (Sou'rat 59 verset 2).

Dans une attaque bénie dont Allah a facilité les causes, un groupe de croyants des soldats du Califat, qu'Allah lui donne puissance et victoire, a pris pour cible la capitale des abominations et de la perversion, celle

<sup>2</sup> Sondage Ipsos/Sopra-Steria pour *Le Monde* et *Europe 1*, réalisé auprès de 1.003 personnes, qui ont été interrogées par Internet les 21 et 22 janvier 2015.

<sup>3</sup> Sondage Ifop pour le *Journal du dimanche*, réalisée les 24 et 25 octobre 2019 auprès de 1.011 personnes de 18 ans et plus, selon la méthode des quotas, par questionnaire auto-administré en ligne et par téléphone.

<sup>4</sup> Cf. annexe 1 : *Principaux attentats islamistes survenus en France, Belgique et Allemagne en 2015-2016*.

<sup>5</sup> Cf. HANAN BEN RHOUMA, « Attaque contre Charlie Hebdo : l'unanimité des musulmans face à l'horreur », Saphirnews, 8 Janvier 2015, <[www.saphirnews.com/Attaque-contre-Charlie-Hebdo-l-unanimité-des-musulmans-face-a-l-horreur\\_a20204.html](http://www.saphirnews.com/Attaque-contre-Charlie-Hebdo-l-unanimité-des-musulmans-face-a-l-horreur_a20204.html)>

<sup>6</sup> *Union des organisations islamiques de France*, aujourd'hui *Musulmans de France*. Communiqué du 7 janvier 2015.



qui porte la bannière de la croix en Europe, Paris.

[...] Allah est le plus grand. Or c'est à Allah qu'est la puissance ainsi qu'à Son messenger et aux croyants. Mais les hypocrites ne le savent pas (Sourat 63 verset 8) »<sup>7</sup>.

Une première réaction collective eut lieu le dimanche 29 novembre 2015 quand le Conseil français du culte musulman (CFCM) et l'ensemble des organisations musulmanes se rassemblèrent à Paris pour réaffirmer avec la plus grande force leur condamnation des actes terroristes qui ont frappé à France et exprimer leur profonde compassion et leur solidarité totale aux familles des victimes. Mais la rédaction de ce *Manifeste* situe l'Etat islamique comme extérieur à la communauté musulmane :

3. Que les crimes odieux commis partout dans le monde, et en grande majorité à l'encontre de musulmans, par l'organisation terroriste Daech sont en totale contradiction avec les principes et les fondements même de notre religion. Ces actes blessent notre foi et notre humanité<sup>8</sup>.

Il faudra attendre l'assassinat du Père Jacques Hamel et l'admirable réaction des responsables religieux des deux communautés, chrétienne et musulmane, pour que les discours s'affinent et que chacun accepte de balayer devant sa porte, dénonçant les extrémistes et leurs interprétations guerrières des versets sacrés des traditions tant chrétienne que musulmane.

Souvenons-nous des paroles de Mgr Dominique Lebrun, archevêque de Rouen, diffusées le 26 juillet 2016, le soir même de l'assassinat, depuis Cracovie où il participait aux Journées mondiales de la Jeunesse (JM) :

De Cracovie, j'apprends la tuerie advenue ce matin à l'église de Saint-Etienne-du-Rouvray. Elle fait trois victimes : le prêtre, le Père Jacques Hamel, 84 ans, et les auteurs de l'assassinat. Trois autres personnes sont blessées dont une très grièvement.

Je crie vers Dieu, avec tous les hommes de bonne volonté. J'ose inviter les non-croyants à s'unir à ce cri ! Avec les jeunes des JM, nous prions comme nous avons prié autour de la tombe du Père Popielusko à Varsovie, assassiné sous le régime communiste. [...]

L'Eglise catholique ne peut prendre d'autres armes que la prière et la fraternité entre les hommes. Je laisse ici des centaines de jeunes qui sont l'avenir de l'humanité, la vraie. Je leur demande de ne pas baisser les bras devant les violences et de devenir des apôtres de la civilisation de l'amour.

Souvenons-nous également du communiqué du Conseil français du culte musulman, émis le 28 juillet 2016, et qui allait créer le « dimanche de la fraternité » qui se transformera par la suite en des « thés de la fraternité »<sup>9</sup> :

Suite à l'attaque dont a été l'objet l'Eglise de Saint-Etienne-du-Rouvray pendant laquelle un Prêtre a été lâchement assassiné alors qu'il célébrait la Messe, le Conseil Français du Culte Musulman (CFCM) appelle l'ensemble des Mosquées de France à saisir l'occasion du Prêche de la Prière du Vendredi prochain, 29 Juillet, pour évoquer la place prépondérante qu'occupe dans la religion musulmane le respect des autres religions et ainsi que le respect des hommes de foi qui les portent.

A ce titre, le CFCM rappelle que le Prophète (Paix et Salut sur lui) disait dans un Hadith : « Celui qui fait du mal injustement à un juif ou à un chrétien me trouvera en adversaire le jour du jugement dernier » (rapporté par Mouslim).

Le CFCM invite également les Responsables de Mosquées, les Imams et les fidèles à rendre visite aux Eglises qui leurs sont proches, notamment à l'occasion de la Messe du Dimanche matin, pour exprimer à nouveau à nos frères Chrétiens la solidarité et la compassion des Musulmans de France au lendemain de cette nouvelle tragédie qui a frappé notre Pays en s'attaquant à un lieu de culte et à des religieux.

Ainsi naissait une nouvelle fraternité, dans le sang des « martyrs » de l'Hypercacher de la porte de Vincennes à Paris, de la salle de spectacle du Bataclan, de la promenade des Anglais de Nice et de l'église de Saint Etienne du Rouvray. Elle devint manifeste trois ans plus tard quand, à la surprise générale, au *Founder's Memorial* d'Abu Dhabi (Emirats arabes unis), le 4 février 2019, le pape François et le Grand Imam d'Al-Azhar, Ahmad al-Tayyib, donnèrent au monde le document sur « la fraternité humaine pour la paix mondiale et la coexistence commune ». Il en résulta une véritable dynamique dont la fécondité ne cesse de progresser comme nous allons l'étudier à travers différents événements.

### 3. Des événements, emblématiques d'une nouvelle dynamique

#### 3.1. La rencontre d'Abu Dhabi entre un chrétien et un musulman. Document sur la fraternité humaine (4 février 2019)

Du 3 au 5 février 2019, le pape François s'est rendu dans les Emirats arabes unis pour participer à une *Conférence sur la fraternité humaine* et rencontrer les chrétiens vivant dans la péninsule arabique. Mais rien ne laissait présager que le 27<sup>ème</sup> voyage papal à l'étranger marquerait autant l'Histoire. Certes, tout le monde en mesurait l'aspect innovant puisque cela devait être la première fois qu'un pape allait fouler le sol de la péninsule arabique, à quelques centaines de kilomètres de l'Arabie saoudite, pays aux villes saintes de La Mecque et de Médine. Mais il s'inscrivait dans une continuité. Le pape n'avait-il participé en avril 2017 à la précédente rencontre internationale organisée par le *Conseil des sages musulmans*, au Caire, sur le thème de la paix, la coexistence et le dialogue interreligieux ? De fait, en arrivant dans la grande salle de conférence d'Abu Dhabi, un observateur averti ne pouvait que remarquer ce climat « familial » qui réunissait des responsables religieux et acteurs du dialogue venus du monde entier. De conférence en conférence, ceux-ci tissent non seulement des liens d'amitié et de confiance, mais se confortent inlassablement dans une responsabilité commune à l'égard de l'humanité, à savoir témoigner de ce que les religions doivent agir pour le bien commun de la Maison commune que Dieu a confié aux hommes. Le Pape venait donc poursuivre « en famille » un travail déjà initié. Sauf qu'il avait décidé avec le Grand imam d'Al-Azhar d'aller plus loin et plus vite !

Le lundi soir, au *Founder's Memorial*, il co-signa en effet avec le Grand Imam d'Al-Azhar, Ahmad al-Tayyib, un *Document sur la fraternité humaine pour la paix mondiale et la coexistence commune* appelé à marquer l'Histoire.

En effet, dans l'avion qui le ramenait à Rome, le Pape lui-même donna des précisions sur le travail de préparation de son voyage et de ce texte, comme le rapportait Nicolas Senèze, l'envoyé spécial du quotidien *La Croix*<sup>10</sup>. Le pape montra toute l'importance qu'il y avait à cultiver des liens de proximité avec autrui. Ce texte sur la fraternité, a dit le pape, est « né de la foi en Dieu qui est Père de tous et Père de la paix ». Il a été très réfléchi, faisant l'objet de nombreux allers et retours entre Rome et Le Caire. « Nous l'avons laissé mûrir de manière un peu confidentielle pour ne pas accoucher de l'enfant avant son terme », a-t-il expliqué, soulignant le rôle de la prière : « Tant le Grand imam que moi avons beaucoup prié pour ce texte ». Il a aussi souligné qu'il avait confié la relecture de ce document à plusieurs théologiens, dont le théologien de la Maison pontificale, « qui l'a approuvé ». « Il est dans

<sup>7</sup> Cf. annexe 2 : *Communiqué de revendication de l'État islamique*, diffusé le 14 novembre 2015.

<sup>8</sup> Cf. annexe 3 : *Manifeste citoyen des musulmans de France*, Paris, 29 novembre 2015.

<sup>9</sup> Les 9 et 10 janvier 2016, le Conseil français du culte musulman (CFCM) mettait sur pied le « thé de la fraternité », une initiative forte destinée à commémorer « l'esprit du 11 janvier 2015 », jour où plus de 4 millions de personnes ont participé à des marches organisées en France et dans le monde après les attentats à Charlie Hebdo et à l'Hyper Casher. Un an après, des centaines de mosquées à travers toute la France ouvraient leurs portes au grand public.

<sup>10</sup> NICOLAS SENEZE, « Le « pas en avant » du pape François aux Emirats », in *La Croix*, 6 février 2019.

l'esprit de Vatican II », a-t-il affirmé, tout en reconnaissant que sa mise en œuvre serait difficile. « Il est certain qu'il y aura des discordances, mais c'est un processus qui doit mûrir. Comme les fruits. Tous les processus débutent à un moment ou à un autre. Il faut toujours avancer, accompagner ces processus, quelle que soit leur couleur. Ce sont des pas en avant ». Et d'ajouter :

A cette fin, l'Église catholique et Al-Azhar, par leur coopération commune, déclarent et promettent de porter ce Document aux Autorités, aux Leaders influents, aux hommes de religion du monde entier, aux organisations régionales et internationales compétentes, aux organisations de la société civile, aux institutions religieuses et aux Leaders de la pensée ; et de s'engager à la diffusion des principes de cette Déclaration à tous les niveaux régionaux et internationaux, en préconisant de les traduire en politiques, en décisions, en textes législatifs, en programmes d'étude et matériaux de communication. Al-Azhar et l'Église Catholique demandent que ce Document devienne objet de recherche et de réflexion dans toutes les écoles, dans les universités et dans les instituts d'éducation et de formation, afin de contribuer à créer de nouvelles générations qui portent le bien et la paix et défendent partout le droit des opprimés et des derniers<sup>11</sup>.

Ce texte trace *de facto* un chemin d'avenir à traduire en actes comme l'ont bien souligné patriarches et évêques des Proche et Moyen Orient rencontrés à Abu Dhabi. Mais ce texte a été signé par deux personnes qui n'ont pas le même statut par rapport à leur communauté. En effet, comme le déclarait dans *La Croix* du 5 février 2019 Nayla Tabbara, théologienne libanaise, vice-présidente de la fondation Adyan et présente à la Conférence : « il n'y a pas de représentant de l'islam de la même manière que le pape est le représentant de l'Église catholique, mais le recteur d'Al-Azhar représente la tendance théologique acharite, la plus répandue dans le monde sunnite. Cela en fait une autorité symbolique et morale, une figure centrale et rassembleuse. Tout le cérémonial autour de la rencontre avec le pape était d'ailleurs destiné à promouvoir le cheikh Ahmed Al Tayeb comme représentant de l'islam, en contrepoint d'une tendance salafiste minoritaire mais surmédiatisée ». Cela apparut aussi nettement le lundi soir quand, au *Founder's Memorial*, le prince héritier d'Abou Dhabi, le cheikh Mohammed bin Zayed Al Nahyan, invita le Pape et le Grand imam à inaugurer le début des travaux de la future « Maison de la famille d'Abraham » à Abu Dhabi en posant leur signature sur la première pierre de l'édifice.

### 3.2. De Rabat à Abu Dhabi via La Mecque (2019)

Il ne faut dès lors pas s'étonner que, dans les mois qui ont suivi la Conférence d'Abu Dhabi, d'autres hauts lieux de la pensée musulmane dans le monde aient voulu s'inscrire dans cette dynamique. Il y eut d'abord l'accueil fait au Pape François, par Mohammed VI, roi du Maroc, lors de son vingt-huitième voyage apostolique sur le thème « Serviteur de l'espérance », les 30 et 31 mars 2019. Dans son discours<sup>12</sup>, le Roi Mohammed VI, Amir Al Mouminine, déclara :

Dans ce monde en quête de repères, le Royaume du Maroc n'a jamais cessé de clamer, d'enseigner et de vivre au quotidien la Fraternité des fils d'Abraham - pilier fondateur de la très riche diversité de la civilisation marocaine.

[...] Nous n'avons eu de cesse d'aller chercher Dieu au-delà du silence, au-delà des mots et au-delà du confort des dogmes, pour que nos religions restent des passerelles privilégiées et éclairées et pour que demeurent les leçons et les messages de l'islam des lumières.

Le dialogue entre les religions abrahamiques est manifestement insuffisant dans la réalité d'aujourd'hui. Au moment où les paradigmes se transforment, partout et sur tout, le dialogue inter-religieux doit aussi faire sa mue.

Le dialogue tourné vers la «tolérance» aura fait long feu, sans pour autant atteindre sa finalité. Les trois religions abrahamiques n'existent pas pour se tolérer, par résignation fataliste ou acceptation altière.

Elles existent pour s'ouvrir l'une à l'autre et pour se connaître, dans un concours vaillant à se faire du bien l'une l'autre :

قال تعالى : «يا أيها الناس ، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم» ، صدق الله العظيم

Les radicalismes, qu'ils soient ou non religieux, reposent sur la non-connaissance de l'autre, l'ignorance de l'autre, l'ignorance tout court.

La «co-connaissance» est une négation de toutes formes de radicalisme. Et c'est cette co-connaissance qui nous permettra de relever les défis de notre présent tourmenté.

« قال تعالى : «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليلبئوكم في ما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات» ، صدق الله العظيم

Il y eut ensuite à La Mecque, les 28 et 29 mai 2019, à la veille des sommets de la *Ligue arabe* et de l'*Organisation de la Coopération islamique*, une conférence internationale des religieux musulmans, organisée par la Ligue islamique mondiale. Plus de 1.200 érudits en provenance de 139 pays se sont réunis dans la ville sainte pour y célébrer les valeurs de l'islam « du juste milieu ». L'évènement a été marqué par la publication de la « Charte de La Mecque »<sup>13</sup>, document souhaitant établir les valeurs de la coexistence entre les adeptes des religions et apparaissant comme une réponse du monde musulman au texte d'Abu Dhabi. En effet, la « Charte de La Mecque » :

rappelle l'écho majeur et l'influence considérable de la « Charte de Médine » qui a été ratifiée par le Prophète, il y a quatorze siècles, avec les différentes composantes de sa Médine illuminée, tant dans ses religions, ses cultures et ses ethnies. Cette Charte constitutionnelle a servi de modèle pour affermir les valeurs du vivre-ensemble et pour réaliser la paix entre les composantes de la société humaine. La « Charte de La Mecque » se veut un guide islamique. Sa lumière est héritée des aspects saillants de cette Charte éternelle. Elle a été énoncée par de grands savants ('ulamā') de la Umma islamique, à partir de leur qibla unifiante, pour traverser le monde du quinzième siècle de l'hégire et du vingt-et-unième siècle de l'ère chrétienne. L'émission de cette Charte en provenance de la Maison séculaire vers laquelle s'orientent les cœurs des musulmans est bien une confirmation de l'importance de sa référence spirituelle pour le monde islamique. C'est là où se trouvent la qibla de l'islam et des musulmans, la source de son rayonnement aux mondes issue de ce lieu immaculé qu'est La Mecque du Royaume arabe saoudien, là où l'on mentionne l'auguste mérite de ses dirigeants politiques en ce qu'ils ont assuré de grands services aux musulmans et à toute l'humanité.

Il y eut ensuite la contribution d'une vingtaine de religieux musulmans sur « la fraternité pour la connaissance et la coopération »<sup>14</sup>. Ce commentaire de musulmans soufis « se veut le témoignage d'un dialogue qui honore et actualise le patrimoine spirituel et intellectuel des maîtres chrétiens et musulmans en tant qu'interprètes éclairés d'une foi dans le Dieu Unique, et comme généreux gardiens, éducateurs et serviteurs du Bien commun ».

Autre exemple. Lancée et proposée au cours du dernier jour de la 6<sup>ème</sup> Assemblée du Forum pour la Promotion de la Paix dans les Sociétés musulmanes qui s'est tenue à Abu Dhabi du 9 au

<sup>11</sup> Ainsi, dès le début du deuxième semestre de l'actuelle année universitaire 2018/2019, tous les Instituts dépendant de l'Université Al-Azhar ont été invités à y consacrer leurs premiers cours.

<sup>12</sup> <[www.habous.gov.ma/fr/discours-royaux/5769-discours-de-sm-le-roi-a-l-occasion-de-la-visite-de-sa-sainteté-le-pape-françois-au-maroc-texte-intégré.html](http://www.habous.gov.ma/fr/discours-royaux/5769-discours-de-sm-le-roi-a-l-occasion-de-la-visite-de-sa-sainteté-le-pape-françois-au-maroc-texte-intégré.html)>

<sup>13</sup> Voir la traduction française du frère Emmanuel Pisani dans *En Dialogue*, n° 12, janvier-avril 2020, pp. 40-47. Texte original en arabe : <[themwl.org/ar/node/36089](http://themwl.org/ar/node/36089)>

<sup>14</sup> Voir le texte dans *En Dialogue*, n° 11, octobre-décembre 2019, pp. 38-51, et sur <[www.christians-muslims.com/fr](http://www.christians-muslims.com/fr)>



11 décembre 2019, la « Charte de la Nouvelle Alliance de la Vertu »<sup>15</sup> vise à faire passer la liberté religieuse, la coopération et la tolérance de l'état de simples possibles à des engagements éthiques et à des obligations juridiques essentielles, en ce qui concerne en particulier la protection des lieux de culte dont les attaques ont menacé la liberté religieuse dans de nombreuses parties du monde. Aussi un groupe d'intellectuels et de représentants religieux musulmans, parmi les plus respectés au monde, se sont joints à des experts gouvernementaux et des personnalités issues d'organisations de la société civile pour signer à Abu Dhabi, le mardi 10 décembre 2019, une nouvelle charte en vue de bâtir une paix mondiale basée sur la tolérance et la liberté religieuse.

### 3.3. La Conférence de Paris pour la paix et la solidarité. Mémoire d'entente et d'amitié de Paris (17 septembre 2019)

Mais attardons-nous sur une initiative de Mohammad Abdul Karim Al Issa, secrétaire général de la Ligue islamique mondiale. Avec l'aide de la Fondation de l'Islam de France, dont le président est Ghaleb Bencheikh, la Ligue islamique mondiale a organisé à Paris, le 17 septembre 2019, une « Conférence internationale pour la paix et la solidarité » où juifs, chrétiens et musulmans ont travaillé ensemble. En fin de journée eut lieu la signature d'un Mémoire d'entente et d'amitié par des représentants juifs, chrétiens et musulmans, à savoir Haïm Korsia, grand rabbin de France, François Clavairolly et le Métropolitain Emmanuel, co-présidents du Conseil d'Eglises chrétiennes en France, et son Excellence Mohammad Abdul Karim Al Issa, secrétaire général de la Ligue islamique mondiale.

Ce texte, non sans lien avec les axes du document sur la fraternité d'Abu Dhabi, revêt une réelle importance dans la mesure où il demande aux parties de s'engager à promouvoir la liberté de conscience et la liberté religieuse, affirme que tous les croyants, tous les chercheurs de Dieu et toutes les personnes de bonne volonté qui n'ont pas d'affiliation religieuse, sont d'égale dignité et reconnaît qu'il n'y a pas à choisir entre être citoyen ou être croyant car l'on est à la fois citoyen et croyant.

Cette signature devait déboucher sur un voyage interreligieux dans l'ancien camp d'extermination nazi d'Auschwitz, à l'occasion du 75<sup>ème</sup> anniversaire de la libération du camp par l'Armée rouge le 27 janvier 1945. Il devait réunir le 4 mars 2020 une centaine de responsables juifs, chrétiens et musulmans dont tous les signataires du Mémoire. Malheureusement, la veille du départ, le voyage fut reporté *sine die* pour des raisons sanitaires. La pandémie du COVID-19 venait de faire son apparition un peu partout dans le monde.

### 3.4. Les contributions en complémentarité des différents leaders religieux français pour l'après-COVID-19 (2020)

Quand la pandémie du COVID-19 toucha la France à partir de fin janvier 2020 et surtout du grand rassemblement protestant évangélique à Mulhouse (Haut-Rhin)<sup>16</sup>, il faut bien reconnaître qu'aucun des responsables nationaux des différentes traditions religieuses présentes en France n'avaient imaginé l'ampleur du drame qui allait toucher leurs communautés et l'ensemble de l'humanité.

Suite aux décisions drastiques en matière sanitaire prise par les autorités civiles françaises, les leaders religieux se concertèrent pour la question des ouvertures des lieux de culte, les célébrations

religieuses, la visite aux personnes âgées, aux malades et aux personnes détenues, la création de numéros téléphoniques nationaux par culte pour un soutien spirituel de la population...

Même si les attentes en la matière purent différer suivant les cultes, une réelle fraternité se manifesta entre tous, au point que, quand quelques tensions émergèrent entre les différents cultes à propos de la date de reprise des cérémonies dans les synagogues, églises, temples et mosquées, le Conseil français du culte musulman lança un appel « fraternel » aux autres cultes, le 11 mai 2020 :

Tout en respectant la souveraineté de chaque culte, le CFCM lance un appel fraternel aux responsables des autres cultes afin que la reprise des cérémonies religieuses ne soit pas l'occasion de division ou de surenchère préjudiciables à notre vivre ensemble. Les religions de France pour lesquelles le sacrifice et l'abnégation ne sont pas de vains mots doivent donner l'exemple pour préserver l'unité et la cohésion de notre pays. L'amour du prochain, qui est au cœur de nos religions respectives, doit aussi nous servir de principe directeur.

Aussi, à la suite d'une visioconférence qui réunit les différents leaders religieux avec Mr Emmanuel Macron, président de la République, les uns et les autres souhaitèrent apporter leur contribution à la réflexion nationale. Dans *Réinventer les aurores*<sup>17</sup>, Haïm Korsia, grand rabbin de France, proposa « un manifeste contre l'indifférence, un plaidoyer pour la fraternité, une politique de la jubilation et du bonheur retrouvé ». Le pasteur François Clavairolly, président de la Fédération protestante de France (FPF), transmit au Président de la République, dès le 21 avril, un plaidoyer « en faveur d'une transformation écologique, solidaire et démocratique » au ton particulièrement engagé. Mgr Eric de Moulins-Beaufort, archevêque de Reims et président de la Conférence des évêques de France, envoya le 28 mai au Président de la République un texte d'une soixantaine de pages s'articulant autour de quatre mots-clés : mémoire, corps, liberté et hospitalité<sup>18</sup>. Du côté musulman, plusieurs voix s'exprimèrent, en particulier au niveau du Conseil français du culte musulman (CFCM). Mr Anouar Kbibeche, ancien président du CFCM et président du RMF, partagea le 9 juin ses réflexions dans une tribune : « Quelle contribution au « monde d'après » ? Les musulmans de France aussi doivent savoir se réinventer »<sup>19</sup>. Mr Mohammed Moussaoui, président du CFCM, publia le 14 juin un texte intitulé : « COVID-19 : Enseignements et interrogations »<sup>20</sup>. Quant à Ibrahim Alci, président du Comité de coordination des musulmans turcs de France, il publia des messages à l'occasion des fêtes de l'Ascension : « On ne souhaite pas la paix » et de Pentecôte : « Le lien qui unit le croyant à l'autre croyant est comparable à celui qui existe entre les pierres d'un édifice ; elles se maintiennent les unes par rapport aux autres »<sup>21</sup>.

Ces publications quasi concomitantes de réflexions sur un même thème par les différents responsables religieux de France, à la demande des autorités civiles, est un événement en soi. Elles sont aussi le fruit du travail en commun mené inlassablement depuis novembre 2010 par les différents responsables au sein de la *Conférence des responsables de culte en France* (CRCF).

## 4. Conclusion: entre croyances et citoyenneté, leaders religieux et opinion publique

Une telle dynamique du vivre ensemble, basée sur la fraternité et la prise en compte de l'altérité, n'est pas chemin aisé. Convenons-en ! Pour perdurer, elle doit s'enraciner sur une prise en compte éclairée de différentes problématiques.

<sup>15</sup> Voir la traduction française du père Raphaël Deillon dans *En Dialogue*, n° 12, janvier-avril 2020, pp. 48-55. Texte original en arabe sur : <peacems.com/>.

<sup>16</sup> Dans le quartier de Bourtzwiller, du lundi 17 au vendredi 21 février 2020, cinq jours de prière et de jeûne furent organisés par l'une des plus grandes associations évangéliques de France, *La Porte Ouverte chrétienne*, pour près de 2.500 fidèles venus de la région mais aussi de toute la France, outre-mer inclus

<sup>17</sup> Fayard, 2020, 208 p.

<sup>18</sup> *Le matin, sème ton grain. Lettre en réponse à l'invitation du Président de la République*, Bayard Éditions-Mame-Éditions du Cerf 2020, 58 p.

<sup>19</sup> <www.saphirnews.com/Quelle-contribution-au-monde-d-apres-Les-musulmans-de-France-aussi-doivent-savoir-se-reinventer\_a27196.html>

<sup>20</sup> <www.cfcf-officiel.fr/2020/06/14/covid-19-enseignements-et-interrogations-par-mohammed-moussaoui-president-du-cfcf/>

<sup>21</sup> Voir *En Dialogue*, n° 13, juin-septembre 2020, SNRM, pp. 30-44.

#### 4.1. La question de l'interprétation des Textes sacrés et de la Tradition pour le croyant

Tout au long de ces dernières années, les événements sont venus bousculer les responsables religieux du monde entier. Ils les ont amenés à devoir partager à l'opinion publique leurs analyses de ce qui survenait à l'humanité. Chacun a dû puiser dans sa Tradition les réponses données au fil des siècles aux grandes questions existentielles que se posent les humains, en particulier les questions de l'existence de Dieu, de la vie et de la mort, de la maladie et de la souffrance, des catastrophes et de la violence humaine... Pour cela, à côté des textes sacrés (Torah, Bible, Coran), d'autres corpus ont été mis à contribution : textes patristiques et conciliaires, textes du Magister, hadiths du Prophète, Sîra, droit canon, fiqh...

Mais tant la diversité des Eglises que la multiplicité des courants musulmans et des écoles juridiques témoigne qu'en dehors des « piliers fondamentaux » de chaque foi, il y a une multiplicité d'interprétation des textes qui peuvent aller jusqu'à des divergences importantes<sup>22</sup>. Certes, tous ont rêvé ou rêvent encore d'un âge idéal du judaïsme, du christianisme ou de l'islam. Bien des acteurs du dialogue interreligieux évoquent *al-Andalus* comme le modèle de ce à quoi il faudrait revenir<sup>23</sup>. Mais il serait dangereux de laisser penser qu'il y aurait une réponse simple et atemporelle à toutes ces questions existentielles et que tout un chacun peut aisément trouver sa voie dans le monde d'aujourd'hui.

Face aux extrémistes de tout bord qui clament avoir la vérité, mieux vaut témoigner au sein des Eglises et de *l'Oumma* d'une humilité partagée, vécue dans une relation de fidélité à Dieu et au service du bien commun. D'une part, la parfaite maîtrise par l'Etat islamique de 2014 à 2019 des nouveaux codes de communication du monde contemporain et une utilisation massive des réseaux sociaux pour diffuser une présentation « salafiste » de l'islam a obligé d'autres écoles de pensée musulmane et l'Eglise catholique à diffuser une pensée théologique argumentée et fournie. D'autre part, la multiplication, ces dernières années, d'instances de dialogue bilatérales, de conférences internationales interreligieuses, de débats théologiques au sein d'instances universitaires, a favorisé une prise en compte de l'altérité et d'un respect mutuel entre croyants.

Il est donc nécessaire que foi et raison doivent s'allier pour permettre aux hommes et femmes de notre temps de faire face aux défis contemporains, en fidélité avec leur foi profonde.

#### 4.2. Les droits de l'homme pour le citoyen

C'est cette idée que Mgr Gérard Defois, archevêque émérite de Lille, exposa à Paris, le 17 septembre 2019, lors de la Conférence internationale de Paris pour la paix et la solidarité dans son propos intitulé : « Valeurs républicaines, professions de foi »<sup>24</sup>. Il disait en effet :

Notre rapport à ces textes que, de façon différenciée, nous considérons comme sacrés, est d'abord un acte d'intelligence spirituelle, une œuvre d'interprétation de la vision du monde et des hommes qu'ils évoquent. Nous partageons la foi de nos ancêtres. Lire un texte religieux, d'où qu'il vienne, c'est opérer une actualisation de sources patrimoniales qui suscitent la conscience morale et sociale du croyant. Car le respect de la langue religieuse des autres, l'accueil de ses valeurs et de ses transcendances élève notre lecture du temps présent pour en attendre une nouvelle plénitude d'accomplissement. Il est à la fois dialogue, quête de sens et d'alliance.

Il faut donc que le chrétien comme le musulman ou le juif se considère bien comme un citoyen et un croyant, dans la mesure où il réside dans un pays qui a fait le choix de la démocratie. En effet, selon Mgr Defois, :

c'est la grâce de la démocratie que d'émettre des lois par le dialogue et non par la démission de la conscience face à un État qui se voudrait maître de ces consciences. En ce sens, le pluralisme religieux se révèle un terreau où les convictions philosophiques ou religieuses, les professions de foi tracent les chemins d'une gouvernance moderne. Celle-ci est faite de structures techniques, de messages rationnels et de symboles réconciliateurs, qui, tout en gardant leur sel ancestral font corps avec la Nation.

Dire cela, c'est donc s'inscrire dans la ligne tracée, en 1963, par le Pape Jean XXIII qui, s'appuyant sur les « droits de l'homme » selon les termes de la Charte des Nations Unies, écrivait :

Cette Déclaration reconnaît à tous les hommes la dignité de personne, affirme pour chaque individu son droit de rechercher librement la vérité, de suivre les normes de la moralité, de pratiquer les devoirs de justice, d'exiger des conditions de vie conformes à la dignité humaine<sup>25</sup>.

Dire cela, c'est enfin reconnaître que :

nos textes ne sont pas que des écrits du passé. Ils sont la mémoire de peuples qui avant nous ont rêvé leur salut. Ces textes et ces récits sont mis entre nos mains pour construire une société par la rencontre des autres, dans le pluralisme d'une fraternité d'écoute. Ils s'ouvrent ainsi en dialogue responsable avec les multiples spiritualités qui fleurissent dans le cadre de la république. Ils déplacent nos questions entre le terrorisme uniforme et le multiculturalisme libéral d'aujourd'hui<sup>26</sup>.

#### 4.3. Le primat du spirituel sur le dogme : l'importance de la prière

L'homme en société restant une personne tiraillée entre pouvoir, domination et altruisme, il se doit d'inscrire son action dans la conscience vive de sa relation à Dieu de qui tout procède. C'est ce que nous ont partagé le pape François et le Grand imam Ahmed al-Tayyab dans l'avant-propos du *Document sur la fraternité*. Ils commencent en effet par ses mots :

La foi amène le croyant à voir dans l'autre un frère à soutenir et à aimer. De la foi en Dieu, qui a créé l'univers, les créatures et tous les êtres humains – égaux par Sa Miséricorde –, le croyant est appelé à exprimer cette fraternité humaine, en sauvegardant la création et tout l'univers et en soutenant chaque personne, spécialement celles qui sont le plus dans le besoin et les plus pauvres.

Cette proximité avec Dieu se vit dans la prière et appelle le croyant à vivre ses relations à autrui et à la société portée par une spiritualité fécondée dans la prière et laissant la première place à l'action de l'Esprit, de la Ruâh, du Souffle divin. Elle pourra se nourrir de ces deux textes sacrés qui sont un socle pour les croyants chrétiens et musulmans :

Le Christ Jésus, ayant la condition de Dieu, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'est anéanti, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes. Reconnu homme à son aspect, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté : il l'a doté du Nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur terre et aux enfers, et que toute langue proclame : « Jésus Christ est Seigneur » à la gloire de Dieu le Père.

Philippiens 2, 5-11

<sup>22</sup> Voir *En Dialogue*, n° 2, octobre-décembre 2016, FRANCK LEMAITRE, « Diversité du christianisme et dialogue œcuménique » (pp.36-37) et MOHAMED BAJRAFIL, « La notion d'*ijmâ'* » (pp. 38-39).

<sup>23</sup> Pour certains, sous la conduite de penseurs rationalistes, comme Averroès, l'Espagne musulmane médiévale serait parvenue à l'harmonie entre les religions, au prix d'une séparation nette entre les croyants.

<sup>24</sup> *En Dialogue*, n° 12, janvier-avril 2020, pp. 12-16

<sup>25</sup> Encyclique *Pacem in terris*, n° 144.

<sup>26</sup> GERARD DEFOIS, *ibid.*, p. 15.



Et sur toi (Muhammad) Nous avons fait descendre le Livre avec la vérité, pour confirmer le Livre qui était là avant lui et pour prévaloir sur lui. Juge donc parmi eux d'après ce qu'Allah a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, loin de la vérité qui t'est venue. A chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre. Si Allah avait voulu, certes Il aurait fait de vous tous une seule communauté. Mais Il veut vous éprouver en ce qu'Il vous donne. Concurrencez donc dans les bonnes œuvres. C'est vers Allah qu'est votre retour à tous ; alors Il vous informera de ce en quoi vous divergiez.

Coran, sourate *La table servie (Al-Maidah)*, 5, 48

Ainsi l'homme, créé à l'image de Dieu (cf. Genèse 1, 26-27), « lieutenant de Dieu » (cf. Coran 2, 30), vivra pleinement sa vocation en laissant le soin à l'Esprit divin de féconder son cœur et guider son âme.

## Annexe 1

Principaux attentats islamistes survenus en France, Belgique et Allemagne en 2015-2016

### France

**Du 7 au 9 janvier 2015.** Une série d'attaques terroristes islamistes se déroule entre les en France, visant le comité de rédaction du journal *Charlie Hebdo*, des policiers et des Français de confession juive fréquentant une supérette cacher. Dix-sept personnes sont assassinées et vingt sont blessées.

**19 avril 2015.** Une femme de 32 ans (Aurélié Châtelain) est assassinée par Sid Ahmed Ghlam, un étudiant algérien de 24 ans qui prévoyait un attentat dans une église de Villejuif.

**26 juin 2015.** Attentat en Isère. Hervé Cornara, 55 ans, est décapité. Brandissant un drapeau islamiste, un homme conduit son véhicule contre des bonbonnes de gaz stockées dans la cour de la filiale française du groupe américain *Air Products* et fait onze blessés.

**21 août 2015.** Attentat du train Thalys sur une ligne reliant Amsterdam à Paris, mené par un ressortissant marocain et déjoué par plusieurs passagers. On compte 5 blessés.

**13 novembre 2015.** Une série de sept attaques, à Paris et en Seine-Saint-Denis, perpétrée par au moins dix terroristes avec au moins une vingtaine de complices, provoque la mort de 130 personnes et fait 413 blessés, dont 99 dans un état très grave. Les tueries sont revendiquées par l'*État islamique*.

**13 juin 2016.** Un commandant de police et sa compagne, fonctionnaire du ministère de l'intérieur, Jean-Baptiste Salvaing et Jessica Schneider, sont assassinés devant leur domicile à Magnanville par Larossi Abballa. L'attentat est revendiqué par l'organisation *État islamique*.

**14 juillet 2016.** A Nice, le jour de la fête nationale, un Tunisien, Mohamed Lahouaiej-Bouhlel, fonce dans la foule au volant d'un camion sur la promenade des Anglais, tuant 86 personnes et en blessant 286, avant d'être abattu par les forces de l'ordre. L'*État islamique* revendique cet acte.

**26 juillet 2016.** Lors d'une messe, deux islamistes munis d'armes blanches prennent en otage plusieurs personnes dans l'église de Saint-Étienne-du-Rouvray, près de Rouen. Un Le Père Jacques Hamel est égorgé, et un paroissien est blessé. Les deux terroristes sont abattus par les forces de l'ordre. L'attentat est revendiqué via Amaq, l'agence de presse de l'État islamique.

### Belgique

**22 mars 2016.** Des attaques organisées par l'*État islamique* frappent la Belgique. Deux attentats-suicides ont lieu à l'aéroport de Bruxelles et un troisième kamikaze se fait exploser dans le métro au niveau de la station de Maelbeek. Bilan définitif : 32 morts, 340 blessés.

### Allemagne

**19 décembre 2016.** Un camion fonce sur la foule au marché de Noël de Berlin et fait au moins

12 morts et 48 blessés. L'*État islamique* revendique l'attentat 24 heures plus tard. Le conducteur du camion, Anis Amri est abattu 4 jours après l'attaque à Milan. Parmi les douze victimes se trouve un Polonais, conducteur d'origine du camion, assassiné par le terroriste.

## Annexe 2

**Communiqué de revendication de l'État islamique, via l'agence Amaq en version française, diffusé le 14 novembre 2015**

*2 Safar 1437*

Au nom d'Allah, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.

Allah le Très-Haut a dit : et ils pensaient qu'en vérité leurs forteresses les défendraient contre Allah. Mais Allah est venu à eux par où ils ne s'attendaient point, et a lancé la terreur dans leurs cœurs. Ils démolissaient leurs maisons de leurs propres mains, autant que des mains des croyants. Tirez-en une leçon, ô vous qui êtes doués de clairvoyance. **Soûrat 59 verset 2**

Dans une attaque bénie dont Allah a facilité les causes, un groupe de croyants des soldats du Califat, qu'Allah lui donne puissance et victoire, a pris pour cible la capitale des abominations et de la perversion, celle qui porte la bannière de la croix en Europe, Paris.

Un groupe ayant divorcé la vie d'ici-bas s'est avancé vers leur ennemi, cherchant la mort dans le sentier d'Allah, secourant sa religion, son Prophète et ses alliés, et voulant humiliant ses ennemis. Ils ont été véridiques avec Allah, nous les considérons comme tels. Allah a conquis par leur main et à jeter la crainte dans le cœur des croisés dans leur propre terre.

Huit frères portant des ceintures d'explosifs et des fusils d'assaut ont pris pour cibles des endroits choisis minutieusement à l'avance au cœur de la capitale française, le stade de France lors du match des deux pays croisés la France et l'Allemagne auquel assistait l'imbécile de France François Hollande, le bataclan ou étaient rassemblés des centaines d'idolâtres dans une fête de perversité ainsi que d'autres cibles dans les dixième, le onzième et le dix-huitième arrondissement et ce, simultanément. Paris a tremblé sous leurs pieds et ses rues sont devenues étroites pour eux. Le bilan de ses attaques est de minimum 200 croisés tués et encore plus de blessés, la louange et le mérite appartiennent à Allah.

Allah a facilité à nos frères et leur a accordé ce qu'ils espéraient (le martyr), ils ont déclenchés [sic] leurs ceintures d'explosifs au milieu de ces mécréants après avoir épuisé leurs munitions. Qu'Allah les accepte parmi les martyrs et nous permettent de les rejoindre. Et la France et ceux qui suivent sa voie doivent savoir qu'ils restent à les [sic] principales cibles de l'Etat Islamique et qu'ils continueront à sentir l'odeur de la mort pour avoir pris la tête de la croisade, avoir osé insulter notre Prophète, s'être vantés de combattre l'Islâm en France et frapper les musulmans en terre du Califat avec leurs avions qui ne leur ont profité en rien dans les rues malodorantes de Paris. Cette attaque n'est que le début de la tempête et un avertissement pour ceux qui veulent méditer et tirer des leçons.

Allah est le plus grand. Or c'est à Allah qu'est la puissance ainsi qu'à Son messager et aux croyants. Mais les hypocrites ne le savent pas. **Soûrat 63 verset 8**

## Annexe 3

**« Manifeste citoyen des musulmans de France » (29 novembre 2015 – Paris)**

Le CFCM et l'ensemble des organisations musulmanes signataires du présent Manifeste se sont rassemblés à Paris, ce dimanche 29 novembre 2015, pour réaffirmer avec la plus grande force leur condamnation des actes terroristes qui ont frappé notre pays le vendredi 13 novembre 2015 et

*exprimer leur profonde compassion et leur solidarité totale aux familles des victimes.*

Bien que nous nous soyons déjà exprimés à travers nos différentes fédérations, associations et mosquées sur ces actes abjects et ces moments dramatiques, nous tenons à exprimer, au nom des musulmans de France, notre condamnation totale et sans réserve de ces actes barbares qu'aucune foi ni morale ne pourraient justifier.

A cette occasion, il est important pour nous de faire connaître à l'ensemble de nos compatriotes la totale harmonie entre l'adhésion que nous portons à notre foi et celle que nous portons au pacte qui fonde notre pays.

Le pacte républicain constitue le socle sur lequel est bâtie notre société.

Aucune considération religieuse, philosophique ou idéologique ne pourrait venir remettre en cause l'adhésion que chacun lui porte.

Les musulmans de France aspirent à vivre les préceptes de leur religion dans la sérénité, la paix et dans le respect du contexte social et culturel français.

Ils fondent leur compréhension des textes religieux sur les principes universels de l'islam et appuient leurs pratiques religieuses sur des avis adaptés à la réalité française.

Les musulmans de France sont convaincus plus que jamais de la nécessité du dialogue et de la concertation entre toutes les sensibilités de l'Islam de France. La transparence, la consultation et la recherche du consensus doivent être au centre de nos préoccupations et de notre action.

Partant de ces principes, nous, musulmans de France, affirmons :

1. Notre attachement profond au pacte républicain et aux valeurs universelles qui fondent notre République ainsi que notre attachement au principe de laïcité garant de la liberté de conscience et du respect de la diversité des convictions et des pratiques religieuses.

2. Que notre foi invite à la paix, à la justice, à la fraternité, à la solidarité et à l'amour du prochain sans distinction de religion, de couleur ou d'origine.

3. Que les crimes odieux commis partout dans le monde, et en grande majorité à l'encontre de musulmans, par l'organisation terroriste Daech sont en totale contradiction avec les principes et les fondements même de notre religion. Ces actes blessent notre foi et notre humanité.

4. Réitérer notre appel aux rares jeunes de France tentés par l'idéologie mortifère du terrorisme, à prendre conscience de la gravité des crimes dont ils se rendraient complices ou coupables, ainsi que de la lourde responsabilité, devant Dieu et devant l'humanité, d'un tel engagement.

5. Notre appel aux parents à s'investir davantage dans l'éducation de leurs enfants qui sont confrontés à des réalités complexes et difficiles et à des risques accrus, notamment via internet et les réseaux sociaux.

6. Notre appel aux imams qui prêchent dans nos différentes mosquées à porter et à prêcher un islam qui allie l'adhésion à notre foi et sa pratique aux valeurs humaines qui fondent notre société.

7. Que le dialogue interreligieux est une nécessité pour notre unité et notre cohésion. Ce dialogue doit se traduire au sein de nos lieux de culte et de nos familles par un discours d'estime et de respect envers nos concitoyens de toutes confessions et de toutes convictions, croyants ou non croyants.

8. Dénonçons les actes islamophobes qui visent des personnes et des lieux de culte musulman, appelons les pouvoirs publics à renforcer les moyens de lutte contre ces actes et appelons les victimes à ne pas céder à la provocation et à faire confiance à la justice de leur pays.

Nous saluons l'appel des institutions religieuses et civiles de notre pays à la vigilance contre tout amalgame qui transformerait la lutte contre le terrorisme en une stigmatisation des musulmans de France.

9. Dans cette période difficile et douloureuse que traverse notre patrie, nous, musulmans de France, appelons les femmes et hommes politiques, journalistes et intellectuels à faire preuve de davantage de discernement et à éviter de stigmatiser les musulmans de France, leurs rites ou leurs pratiques qui s'exercent dans le strict respect des lois républicaines qui garantissent la liberté religieuse.

A travers ce Manifeste, les grandes fédérations musulmanes et les Grandes Mosquées de France signataires adressent un message de paix et de fraternité à l'ensemble de la société.

Au nom des musulmans de France, nous élevons des prières afin : Que la France vive heureuse et prospère, qu'elle soit forte et grande par l'union et la concorde. Que le Très-Miséricordieux aide et protège la France et le peuple français.

#### **Liste des organisations musulmanes signataires**

- Le Comité de coordination des musulmans turcs de France (CCMTF)
- La Confédération islamique Milli Görüs (CIMG France)
- La Fédération française des associations islamiques d'Afrique, des Comores et des Antilles (FFAIACA)
- La Fédération Invitation et Mission pour la foi et la pratique
- La Fédération nationale de la Grande Mosquée de Paris (FNGMP)
- La Fédération nationale des musulmans de France (FNMF)
- La Fédération Tabligh al Dawa Il Allah
- Le Rassemblement des musulmans de France (RMF)
- L'Union des mosquées de France (UMF)
- L'Union des organisations islamiques de France (UOIF)

#### **Les Grandes Mosquées :**

- Centre culturel islamique d'Evry (ACMIF)
- Mosquée de Lyon (ACLIF)
- Mosquée de Mantes-la-Jolie (UIY)
- Mosquée de Saint-Denis de La Réunion (AISD)
- Mosquée du sud de la France « Al Islah », Marseille

# SEGUINT LES PETJADES DEL LLEBRER. LA DIMENSIÓ SOCIAL EN LA *DIVINA COMÈDIA*

Silvia Magnavacca

Universidad de Buenos Aires – CONICET

silmagna@ciudad.com.ar

Traducció del text de l'italià al català: Andreu Grau

**RESUMEN:** Este artículo presenta tres partes. En la primera, se transcriben las declaraciones dantescas acerca de la finalidad de la *Divina Comedia*, mostrando la relevancia de su significado ético-político y la relación entre éste y la conclusión del *De Monarchia*. En la segunda, se aborda el tema del valor de los símbolos en la dimensión alegórica del Poema y se hace un análisis textual de *Infierno I*, 88-111, con particular énfasis en la oposición entre los símbolos de la loba y el lebre en tal dimensión. En la tercera parte, se pasa revista a las interpretaciones contemporáneas del llamado “enigma del lebre”. Las hemos dividido en seis clases, a las que llamamos: geográfica, imperial, electiva, franciscana, joaquinita y astrológica.

**PALABRAS CLAVE:** Dante, Divina Comedia, ética, política, simbología, De Monarchia, Infierno, enigma del lebre.

**ABSTRACT:** This paper has three parts. In the first part, the Dantean statements about the purpose of the *Divina Comedia* are transcribed, showing the relevance of its ethical and political meaning, and the relationship between this meaning and the conclusion of *De Monarchia*. The second part deals with the issue of the symbolic values in the allegorical dimension of the *Poem*, and we also did a textual analysis of *Inferno I*, 88-111. This textual analysis stresses the opposition between the symbols of the wolf and the greyhound. Finally, in the third part, contemporary interpretations of the so-called “the Greyhound enigma” are revisited. We have divided them into six classes: geographical, imperial, elective, Franciscan, Joachimite, and astrological.

**KEYWORDS:** Dante, Divina Comedia, Ethics, Politics, Symbols, De Monarchia, Inferno, Greyhound enigma.

## 1. Significat eticopolític del poema dantesc

És sabut que, entre els múltiples nivells d'interpretació possibles de la *Divina Comèdia*, un dels més significatius és el que l'assumeix com document de la crítica de Dant a la seva pròpia societat. A la vegada, al·ludeix, per moments, al seu projecte de renovació política i religiosa. Però això no és tot.

El primer que adverteix Dant sobre el tema o contingut doctrina del poema és la seva complexitat. En efecte, en la cèlebre *Epistola a Can Grande della Scala*, que avui es considera introducció a la *Comèdia*, declara “S’ha de saber que el sentit d’aquesta obra no és simple; ans, es pot dir “polysemos”, és a dir, de sentits diversos. El primer és el que es pren de la lletra; el segon, el que deriva del significat per la lletra. El primer es diu “literal”; el segon, “al·legòric”, sia moral o anagògic.”

Amb això, resta obert un problema: el de determinar si la clau al·legòrica remet al camp immanent o transcendent; és a dir, si té preeminència el sentit moral sobre l’anagògic o a la inversa. L’autor mateix suggerirà la solució indicant el primer terme de l’opció com a principal, sense excloure el segon. D’aquesta manera, certa preponderància del significat moral de l’obra la inclou entre els textos filosòfics.

Quant al propòsit que guia el poeta, aquest declara que “el fi del tot i de la part podria ser múltiple, és a dir, proper i remot. Tanmateix, deixant de costat tota subtil investigació, s’ha de dir breument que el fi del tot i de la part és allunyar qui viu en aquesta vida de l’estat de desgràcia i durlos al de felicitat [*finis totius et partis esse posset multiplex, scilicet propinquus et remotus. Sed omissa subtili investigatione, dicendum est breviter quod finis totius et partis est, remove vivere in hac vita de statu miseriae, et perducere ad statum felicitatis*].”

Diversos aspectes han de rellevar-se en aquest decisiu, tot i que parc passatge, l’extensió del qual qualsevol estudiós d’Alighieri hagués preferit major. Davant de la manca de més explicacions, cal atènyer-se estrictament i segons el que ell ha dit aquí, confrontant-lo, a més, amb el que manifesta en escrits anteriors. En primer terme, no fa falta subratllar, una vegada més, que Dant imprimeix el segell d’aquella finalitat de reconducció de tot el poema, també a la tercera i darrera part. Amb això, diu que encara la redacció del *Paradís* sembla animada per aquell objectiu de recuperació de l’estat moral dels homes i no, per exemple, pel de la defensa d’alguna posició teològica o filosòfica en particular. Tampoc no política *sensu stricto*.

En segon lloc, considera la possibilitat de planejar-se el fi en termes no només remots, sinó també pròxims. Ara bé, en context escolàstic, es denomina *finis proximus* aquell al qual s’apunta immediatament, com per a l’arquitecte ho és la tècnica de construcció d’una casa; *finis remotus* es anomena, en canvi, aquell al qual es tendeix en ulterior lloc i mitjançant un altre, com per a l’arquitectura el fet humà d’habitar en si mateix. Així doncs, en relació amb el fi darrer, és a dir, amb el fi en termes absoluts, el més propers es constitueix en un mitjà i, d’alguna manera, aquest queda subsumit en aquell. A part d’això, és lloc comú de la literatura escolàstica considerar que els mitjans han d’estar ordenats al fi; per aquest motiu, una de les més repetides sentències escolàstiques diu: *Finis est causa causarum*: el fi és la causa de les causes, perquè la *intentio* última d’aconseguir alguna cosa posa en moviment uns altres ressorts *ordenats* a la consecució d’aquella cosa.

Aquesta és la base de la “subtil investigació” que Dant podria abordar, però que, de fet, esquiva. Ho fa ometent la menció del fi pròxim i declarant només l’últim que es defineix en sentit ètic. El nord de tota l’obra és, doncs, manifestament, allò que condueix de la misèria a la felicitat, del mal viure del món a l’alegria de la vida recta. Les declaracions dantesques en aquest punt mostren que és viable postular en la *Comèdia* un fi polític: el d’indicar els mitjans que, políticament, s’han d’arbitrar per a promoure una millor vida humana. Però, pel que s’acaba d’assenyalar, això només es dona en la mesura que aquest implícit fi pròxim està subordinat a aquella finalitat ètica que es la definitiva en l’obra. D’aquesta manera, hem donat amb una possible justificació textual que ens permet postular una relació entre el *De Monarchia* i la *Comèdia*: en el poema es trobaria la fonamentació ètica del tractat polític d’Alighieri.

Amb aquesta clau, ens inclinem a llegir el tan discutit passatge que tanca el *De Monarchia*. Recordi’s que allà, després d’haver defensat la independència del poder imperial respecte del pontifici, Dant matisa aquella tesi advertint que, en sentit moral, el “príncep romà” està sotmès al papa, precisament “perquè la felicitat mortal està ordenada, en certa manera, a la immortal [*mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinatur*].” En un imperi cristià, la felicitat terrena, la promoció de la qual competeix al poder imperial, s’ordena a l’obtenció de la benaurança eterna, fi últim absolut de la vida humana. Sobre ella, l’església no ha d’exercir administració temporal, sinó



magisteri espiritual. Des de la nostra perspectiva, doncs, la *Comèdia* reprèn i confirma el sentit d'aquest darrer passatge del *De Monarchia*. Per a dur els homes de l'estat de desgràcia al de felicitat, hi ha, en la concepció dantesca, dos guies, les funcions dels quals estan clarament diferenciades: d'una banda, l'emperador, que s'ocupa de l'administració dels bens terrenals de l'home, gestió que ha de procurar l'ordenació d'aquest a la seva benaurança ultraterrena; de l'altra, el pontífex, guia espiritual que mira d'esplanar el camí a aquesta benaurança, en línia de continuïtat amb l'anterior. "Segons la veritat, el fonament radical de la majestat imperial –escriu el florentí– és la necessitat de la convivència humana [*umana civiltà*] que a un únic fi s'ordena, és a dir, a la vida feliç." I afegeix en el seu tractat polític: "la inefable providència ha proposat a l'home la consecució de dos fins: la felicitat d'aquesta vida, que consisteix en l'operació de la pròpia virtut [...] i la felicitat de la vida eterna, que consisteix en la fruïció de la visió divina, al qual la pròpia virtut no pot ascendir sense l'auxili de la divina llum [...]. A aquestes classes de felicitat com a diverses conclusions cal anar per mitjans diversos [*diversa media*]. Doncs, anem a la primera per mitjà dels [*per*] ensenyaments filosòfics, en la mesura que les seguim, obrant segons les virtuts morals i intel·lectuals. A la segona arribem per mitjà dels ensenyaments espirituals que transcendeixen la raó humana..." Ara bé, només qui desconeix el caràcter fonamental de l'ordenació dels fins en el pensament medieval pot ignorar la continuïtat que Dant dona aquí per implícita, més enllà de la que distinció en fins pròxims i remots, amb la igualment determinació de la competència dels mitjans en cada camp.

Aquella mateixa línia de continuïtat esmentada és la que es dona en l'economia interna de la *Comèdia* entre Virgili, que no només simbolitza la raó, sinó també l'esperit de la vella Roma, i Beatriu, que representa la fe, com també la teologia construïda sobre la base de la raó filosòfica. Els límits de l'itinerari d'un i de l'altra estan clarament marcats, però només hi ha una direcció. En la *Comèdia*, el traçat d'aquesta direcció, així com les etapes del trànsit, té un destinatari: els *viventes in hac vita*. Per a ells i per ells, Dant torna del seu viatge i redacta el poema.

Així doncs, hi ha sempre present en el text una ambivalència: el poema és el relat d'un viatge de profunda transformació personal, però, a la vegada, és el diagnòstic del mal en el cos social i una proposta per a superar-lo. En aquest darrer sentit, s'insereix la profecia del llebrer, de primerenca aparició en l'obra.

## 2. Enigma i profecia

Ara bé, en matèria d'enigmes i profecies, acostuma a haver-hi una doble revelació: d'una banda, que podríem anomenar "objectiu", una determinada interpretació de l'enigma o de la profecia desvetlla un dels molts significats ocults en la seva essencial polisèmia simbòlica. Del costat "subjectiu", l'interpret, en escollir o construir precisament aquell significat i no un altre possible, està revelant un important aspecte de si mateix i de la seva visió del món. Si es tracta específicament d'una profecia, exposa davant la mirada aliena, sabent-ho o no, els temor i expectatives que desperta en ell aquell futur al qual al·ludeix la profecia i que sempre es nodreix de present.

Aquest darrer és el cas dels intèrprets de la *Comèdia* alighierina, quan s'enfronten a l'enigma del llebrer. Desconcerta comprovar que, en el famós gos dantesca, s'han volgut veure simbolitzats, per exemple, el papa Benet XI, el mateix Dant, Luter, etc. Com no podia ser d'una altra manera tractant-se d'una línia de to profètic-polític, tampoc no han mancat exaltats apòlegs que van identificar en ell Garibaldi (Barlow), Víctor Manuel II (Scarabelli), l'emperador Guillem I (Stedfeld), Mussolini (Venturini i Forte, entre altres) i, fins i tot, Hitler (Bassermann). Aquesta breu llista, ni molt menys exhaustiva, és suficient per a indicar el caràcter interpel·lant que té el passatge en qüestió.

Com es recordarà, en el primer cant de l'*Infern*, l'introductori, i, per tant, aquell que s'ha de prendre com fil d'Arianna per a internar-se en el text, presenta al·legòricament un Dant protagonista sumit en una profunda crisi, simbolitzada per la selva. Des d'aquesta, aconsegueix entreveure un turó que se li apareix com imatge de salvació; però li impedeix l'accés la successiva aparició de tres feres, de clar i constant valor simbòlic en els bestiars medievals. L'angoixa del poeta arriba al seu paroxisme amb l'aparició de la tercera fera, una lloba que li tanca el pas vers la llum del turó. De fet, de les tres bèsties que obstaculitzen el seu trànsit pasqual de salvació, aquesta és l'única que el fa retrocedir, tornant-lo al caos de la seva vida i precipitant-lo en la desesperança de superar-lo. Després de la seva imponent aparició, Virgili, com a guia il·luminant de la raó, tant de temps silenciada, trenca finalment el seu silenci en versos que reclamen del deixeble un esforç més dur i sostingut davant de la lloba, i que contenen l'enigma del "*veltro*", és a dir, del llebrer:

Mira la bèstia que em fa recular:  
savi famós, ajuda'm contra ella,  
que em tremolen les venes i la sang.  
'Hauries de seguir una altra ruta',  
respongué quan em va veure plorar,  
'si vols eixir d'aquest lloc tan salvatge;  
que aquesta bèstia, per la qual tu crides,  
no deixa pas a ningú pel camí,  
i s'hi enfronta tan durament quel el mata;  
té una natura malvada i roïna  
que mai non satisfà l'ànima i la fam,  
i havent menjat té mes gana que abans.  
Son molts ets animals amb què s'acobla,  
i ancara en seran més, fins que el llebrer  
vindrà per fer-la morir amb dolor.  
Aquest no menjarà metall [*peltre*] ni terra,  
sinó saviesa, i amor i virtut,  
i el seu país [*nazion*] serà entre feltre i feltre.  
Ell salvarà aquesta Itàlia humil,  
per qui moriren la verge Camil·la,  
Eurial, Turn i Nisus, de ferides.  
Perseguirà pertot arreu la bèstia  
fins que la torne a tancar a l'infern,  
d'on al principi la tragué l'enveja. *Inf.* 88-111

L'esment explícit de la "*lupa*", que –convé recordar-lo– és una bèstia apocalíptica, reapareix en *Purg.* XX, 10. També en aquest vers és presentada en contraposició amb una al·lusió, allà implícita, al llebrer. En aquelles línies, es maleeix l'antiga lloba, adjudicant-li un poder de destrucció major que el de les altres feres, a causa de la seva insaciabilitat. I s'impetra la intercessió del cel, que pot alterar les lleis terrenes, perquè envii qui la foragiti.

La qüestió és, doncs, rellevant i central en el poema, encara considerat en la seva estructura formal. Hem d'advertir que no solament assumeix, com s'ha indicat, un paper decisiu de motivació en l'inici del pelegrinatge dantesco, sinó que la seva imatge, amenaçant i obsessiva, així com la sospirada espera de l'auxili salvador de llebrer, es reiteren una vegada superada la meitat del trànsit, ja que es tracta del vigèsim cant de la *cantica* intermèdia de l'obra. Aquesta circumstància confirma la validesa de la distinció dels dos nivells d'interpretació esmentats, l'individual i el col·lectiu o social. En efecte, en la primera dimensió, la que correspon a la conversió personal, en arribar el vigèsim cant del *Purgatori*, Dant està ja superant el seu propi mal, un símbol del qual és la lloba. Així, resta que el valor simbòlic de la lloba en el passatge esmentat correspon a la segona dimensió, on representa la cobdícia política com a mal *social*.

Assenyalada la importància del tema en l'estructura general de la *Comèdia*, comencem ara a desbrossar-lo, afrontant primer la seva escorça, és a dir, recurrent els aspectes més evidents del signe darrera del qual hi ha el significat de l'enigma. En primer lloc, i en general, la lloba representa la *aviditas*, forma de la *concupiscentia*. Tècnicament parlant, la *aviditas* implica un desordre estructural en l'home. Tal desordre deriva del fet d'haver xifrat en un bé metafísicament ínfim, com la riquesa o el poder, la satisfacció del fosc desig de bé infinit i etern propi de l'ànima humana. Tanmateix, el cobdiciós insisteix a perseguir la satisfacció del seu desig infinit de bé en aquell objecte. Es genera així una mena de cercle viciós: la sacietat que es creu haver aconseguit amb la seva possessió engendra més fam encara. Així, després d'haver menjat, l'àvida lloba no troba el repòs de la sacietat, sinó aferrissar-se d'una ànsia renovada (*"i havent menjat té més gana que abans"*). Intenta, llavors, calmar-la d'una manera exasperada i engegada; d'ací la seva perillositat per als altres. Aquests només poden ser vistos com possibles instruments per a aconseguir –com és ara, a través de l'adulació o de la hipocresia- la satisfacció, en si mateixa inassolible, del cobdiciós. Però el més freqüent és que els altres es converteixin en obstacles en la satisfacció d'aquell desig, per la qual cosa, donada la pèrdua de límits de l'àvid, han de ser eliminats (*"no deixa pas a ningú pel camí, / i s'hi enfronta tan durament que el mata"*).

De fet, Dant sembla dir que la cobdícia desmesurada de riquesa i de poder acaba per unir-se a altres vicis (*"són molts els animals amb què s'acobla"*). Aquesta avidesa s'ha d'associar amb altres pecats més "operatius" per a satisfer les ànsies que constitueixen la seva essència. Per això, hi ha representacions plàstiques medievals en les quals la lloba ocupa un lloc central entre altres feres, com és ara, el mosaic del *duomo* de Torcello, del segle XII. Dant insisteix en aquesta imatge en l'*Epístola XI*, 15: *"cupiditatem unusquisque sibi in uxorem"*. Tanmateix, el més probable és que la línia sobre els "molts animals amb els quals s'aparella" es refereixi als homes que, per caure en les seves urpes, es converteixen en feres. Aquesta segona lectura explica millor la línia següent: *"i ancara en seran més, fins que..."*, ja que, en la concepció medieval, els vicis són essencialment sempre els mateixos; el que varia és el nombre i identitat de les seves víctimes.

Sigui com sigui, el cert és que, per la cobdícia, l'ànima pateix el profund desordre que implica el mal moral. Cal afegir que, quan Dant afronta, en la *Comèdia*, la descripció de Lucifer precisament en tant que figura "eminent", per dir-ho d'alguna manera, del mal moral, assigna, al terrible monstre, tres caps que corresponen a la niciesa, l'odi i el vici, perfecta antítesi de la Trinitat divina. Aquestes permeten a Satanàs contemplar en totes direccions la fauna que poblava el seu horrible regne, en la qual destaca la lloba.

La contrapartida d'aquella lloba insaciable és, sens dubte, l'esmentat llebrer per Dant en els versos que estem analitzant. Es tracta d'un gos, animal que, en innumbrables representacions plàstiques i literàries de l'edat mitjana, simbolitza la *fides*; però, per a construir la seva imatge, el poeta escull, específicament, un *gos de cacera*, amb la qual cosa no només subratlla la fidelitat –que s'atribueix comunament a tots els gossos-, sinó també la sagacitat i la promptitud pròpies dels de cacera. Amb aquella sagacitat i prestesa, s'espera que els custodis de la família cristiana la defensin de la voracitat,

rapacitat i astúcia dels seus circumstancials enemics, mentre que, en consonància amb el que s'acaba de dir, els llops representen no només aquests últims, sinó també el dimoni i els seus acòlits. S'ha de recordar que la imatge del llebrer en aquella funció de custodi apareix en dos somnis de Carlemany en la *Chanson de Roland*: un abans de deixar Espanya i l'altre posterior a la mort de Roland.

Fora d'això, l'oposició entre ambdues representacions es revela totalment simètrica: la cobdícia desenfrenada de diner i domini queda confrontada amb la taxativa reafirmació sobre el que nodreix la lloba, però no el llebrer. En efecte, aquest no s'alimenta de terra, és adir, del poder del domini; ni de peltre, és a dir, de riquesa, ja que el peltre indica l'aliatge metàl·lica amb la qual es feien monedes. Al contrari, el llebrer es nodrirà de virtut, saviesa i amor. Amb aquests noms, la tradició teològica patristica i medieval al·ludeix a les Persones trinitàries: Pare, Fill i Esperit Sant, respectivament. Així, les notes esmentades del caràcter eminentment demoníac de la lloba troben el seu exacte reflex antitètic en les del caràcter eminentment diví del llebrer, com ha observat Vittori aVetrugno.

Revisem ara breument els dos elements sobre la contraposició dels quals es construeix aquest cèlebre passatge. En primer lloc, som davant *símbols*; en segon terme, el significat d'aquests símbols no és imposat per Dant, sinó reprès per ell, que es limita a assumir *tópoi* del bestiari medieval; en tercer lloc, aquests símbols estan plantejats en una evident relació dialèctica d'oposició.

Una última nota, la més important, ha de ser subratllada: el caràcter personal, confessional, d'aquest cant introductor del poema, que s'obre amb un clar predomini de verbs en present i en primera persona del singular. En aquest sentit, com hem assenyalat, entre les bèsties que obstaculitzen Dant, la lloba és la que amb més força impedeix el pas salvífic del poeta en tan que home en crisi i protagonista –no solament autor- de l'obra. L'explicació de Virgili comença presentant la *lupa* en sentit abstracte, com enemiga de la humanitat i només per això també del seu assistit. Ara bé, atesa l'al·ludida relació dialèctica i simètrica entre *lupa* y *veltro*, tot duria a suposar que el significat d'aquest últim, en tant que símbol, és igualment genèric: així com la lloba representa un cantó satànic de l'ànima, el llebrer representa un cantó diví. L'atendible punt de vista d'Aldo Vallone opta per aquesta solució.

En aquesta clau de lectura possible, que és la que concerneix a les vicissituds d'una crisi individual que es pretén paradigmàtica, se'ns presenta Dant protagonista enfrontat a tres dimensions d'una abisme de l'ànima. Entre aquestes, la caòtica *cupiditas* es descriu com la més perillosa. Sempre en aquesta clau, lloba i llebrer constitueixen símbols d'un planteig en termes d'ètica individual. Tanmateix, per raons que seguidament oferirem, compartim un altre punt de vista. L'aparició de la dialèctica lloba-llebrer signa el passatge a l'altre dimensió al·legòrica del poema, la col·lectiva, social i política.

Entre d'altres, Antonino Pagliaro confirma la nostra lectura, observant, per exemple, que "la referència al creixement en el temps del nombre d'animals que s'uneixen a la lloba

(*Són molts els animals amb què s'acobla, / i ancara en seran més...*) malament s'aplica al cas de la unió amb altres pecats." La raó ajuda Pagliaro en això: si es tractés únicament de pecats, no s'explicaria ni l'acreciment ni el futur, ja que els pecats formen part de les possibilitats de la naturalesa humana que, com a tal, en el pensament clàssic, és permanent. L'expressió *"i ancara en seran més"* més aviat suggereix una al·lusió a persones concretes o a un grup de persones. D'altra banda, afegiríem nosaltres, el llebrer serà salvació no només de Dant, sinó de tot un poble (*"Ell salvarà aquesta Itàlia humil"*). D'aquesta manera, gairebé imperceptiblement, el text s'ubica en l'altra clau, como si indiqués, des del mateix cant introductor, que el poema no només ret compte exemplarment de les vicissituds espirituals i ètiques de l'home que en ell les confessa, sinó també de l'estat de pèrdua específic del poble al qual l'autor pertany.

Ja no es tracta, doncs, de mers símbols comuns en el bestiari de l'art i de la literatura medievals,

la significació de la qual, perfectament acotada per la tradició, permet un desxiframent cert. Ara, els seus respectius contextos obren un altre camp d'interpretació, de manera que aquells mateixos símbols conformen el material sobre el qual es construeix una *al·legoria*. Notem que aquesta *al·legoria* no es veu com a tal en un context que s'havia obert en l'estil de la confessió personal, àdhuc amb llàgrimes que reforcen la sol·licitud d'auxili que Dant dirigeix a Virgili ("*respongué quan em va veure plorar*"). En aquell context –insistim– els símbols de la lloba i del llebrer eren de clar significat. Només quan el discurs virgilià baixa des del to tranquil·litzador i reconfortant, que es dirigeix a un interlocutor determinat, al propi magisteri y del diagnòstic col·lectiu, que es refereix a una comunitat suposadament també determinada, els símbols cobren dimensió d'*al·legoria*. I, en la nostra opinió, això passa exactament a partir del vers 100, precisament referit als molts animals als quals la lloba s'uneix; i culmina en el 106, on s'al·ludeix a Itàlia, definint finalment el context del col·lectiu que esmentàvem. Llavors, comença a imposar-se una tasca hermenèutica més compromesa, atès que l'*al·legoria* és, per definició, de críptic significat, que exigeix ser obert.

Des del punt de vista de Pierre Antonietti, que compartim, aquesta construcció del Dant autor és deliberada, plantejada en els seus mínims detalls, del que resulta una estructura essencial i completament concorde amb la *forma mentis* medieval; a més d'això, la *Comèdia* seria, en aquesta perspectiva, la traducció poètica de la visió del món pròpia d'un home en la transició dels segles XIII al XIV. En aquesta calculada estructura, l'oposició dialèctica lloba-llebrer troba la seva justificació plena, que Pierre Antonietti veu confirmada en el fet que el poeta dedica igual nombre de tercets a ambdós termes -94-102 i 103-111, respectivament- i en una altra circumstància rellevant: el *veltro* s'anuncia abans del final del darrer tercet dedicat a la *lupa*, la qual cosa indicaria una estreta interdependència entre els dos. Aquests es reclamen recíprocament com ho fan tesis i antítesis. Antonietti es formula, llavors, una pregunta la resposta de la qual és crucial per al nostre tema: la nítida correspondència implicada en aquesta relació dialèctica, pot ajudar-nos a interpretar l'*al·legoria* del llebrer? En la seva opinió, això només seria possible si Dant hagués tingut una consciència clara de la identitat del llebrer en el moment de redactar el cant I de *l'Infern*, la qual cosa posa en dubte.

Però, més enllà d'aquesta prudent actitud, hi ha un fet també notable: l'ús del *futur* com temps verbal del subjecte "*veltro*". En efecte, a partir del vers 102, se succeeixen els verbs "*vindrà*", "*menjarà*", "*serà*", "*salvarà*", aplicats al llebrer. És això precisament el que converteix l'*al·legoria* en *profecia*, atès que la pro-fecia, com el seu mateix nom indica, es refereix sempre al futur. Així doncs, si els verbs dels quals la *lupa* és subjecte estan en present, això obeeix al fet que la lloba representa no només la cobdícia que aguaita en tota ànima humana, sinó també, al·legòricament, la que, en un moment donat, s'ha ensenyorit d'una comunitat en particular, els mals *resents* de la qual es diagnostiquen. El llebrer, en canvi, no està present; al contrari, s'espera el seu adveniment justament per a combatre aquells mals. D'aquesta manera, la contraposició entre ambdós termes regeix encara per als temps verbals, deixant únicament el *veltro* en el nivell profètic; d'ací que es parli de la profecia del llebrer i no del llebrer i la lloba.

Ara bé, en el símbol està implícita una remissió al simbolitzat, la direcció del qual està determinada pel context en qual el símbol es dona. Construïda sobre símbols, l'*al·legoria* sembla presentar-se, en canvi, amb una estructura més narrativa, almenys en el sentit que el seu desxiframent no pot resoldre's en un mer terme. Al símbol d'una calavera amb dues túbies darrera correspon la idea-terme "perill de mort"; l'*al·legoria* no permet un tràmit tan expeditiu, ja que la referència en ella no acostuma a ser a una possibilitat o a un mer fet, sinó a tota una situació i a les causes que la generen. Així, hi ha una major complexitat hermenèutica en l'*al·legoria* que en el símbol, dificultat que creix en passar a la profecia, ja que aquesta, a la vegada, es teixeix mitjançant una pluralitat de representacions. De tota manera, el doble joc d'assenyalament i ocultació hi fa de vel. Aquest assenyalament que allà hi ha quelcom ocult; per això, ell mateix ens incita gairebé compulsivament a descorre-lo, ja que al·ludeix al

futur. I el futur *ens va*, ens competeix, compromentent-nos en la nostra actitud i preparació davant d'ell.

El cas del llebrer dantesca pertany a aquell curiós grup de profecies enunciades en el passat, en les quals, per tant, es tracta de determinar no tant el significat en si de la profecia, sinó la intenció del profeta en pronunciar-la. Per això, la profecia és la del *veltro*; l'enigma és el del propòsit de Dant en redactar-la. Anem, doncs, a revisar les solucions clàssiques proposades en el darrer segle per a aquest enigma.

### 3. L'hermenèutica contemporània sobre el llebrer

En línies generals i de fet, es pot dir que les interpretacions proposades al llarg del nostre segle sobre el tema que ens ocupa tenen quelcom en comú: la preocupació per individualitzar un *personatge històric* en el que suposadament Dant ha pensat en escriure els versos sobre el llebrer. Per a això, gairebé totes han pres com a base principal l'índici que és, potser, allò que ofereix una major determinació: el vers 105 ("*es sua nazione sarà tra feltro e feltro*"). L'enigma del *veltro* acaba per reduir-se sovint a l'enigma del *feltro*. Tanmateix, no en totes les èpoques, com veurem, es va optar per aquest procediment.

Més enllà dels seus matisos propis, aquestes lectures són discernibles en els grups següents:

1) La interpretació *geogràfica*. Aquesta es basa sobre la hipòtesi que l'expressió "*tra feltro e feltro*" al·ludeix a dues localitats. Per aquesta raó, els seus seguidors escriuen ambdós mots amb majúscules. L'origen d'aquesta idea no és contemporani, ja que és esmentada pel seu mateix fill, Pietro Alighieri, si bé amb la inequívoca declaració del seu desacord amb ella. Es tracta de les ciutats de Feltre, en el Vèneto, i Montefeltro, a la Romanya. Aquesta acotació especial va permetre de pensar en diversos personatges com a possibles al·ludits mitjançant la imatge del llebrer salvador.

S'especula sobre els noms de Can Grande della Scala, Ugocione della Faggiuola i el papa Benedicte XI. Aquesta primera interpretació ens ofereix una prova del que assenyalàvem respecte de l'estructura de la profecia, en el sentit de la seva complexitat figurativa. Acabem d'indicar la remissió del problema del llebrer al del *feltro*. S'ha d'afegir ara que la resolució d'aquest, a la vegada, depèn, en gran mesura, de la que es doni al terme "*nazione*" en aquest context. Com és obvi, el desxiframent historiogràficament més convincent serà aquell que, d'una banda, inclogui tots o, almenys, la major part dels elements figuratius que componen la profecia, i que, de l'altra, aconsegueixi presentar-los amb la major congruència entre si. Certament, sota l'ambivalent terme "*nazione*" aquesta lectura que hem denominat "geogràfica" no entén "estirp", sinó més aviat "naixement". Sigui com sigui, l'essencial en aquesta lectura és la convicció que l'assisteix a veure el salvador com un home septentrional, sense reparar en la seva investidura o condició.

2) Tot el contrari passa en la interpretació *imperial*. En efecte, aquesta –que és la frueix de major consens– llegeix "*nazione*" com "estirp" i entén per "*feltro*" el drap de llana amb què es feien catifes, mantes i coixins de gran valor, la qual cosa fa suposar que el personatge representat pel *veltro* hauria d'haver estat pensat per Dant com a provinent d'un alt llinatge, és a dir, com nascut en casa bona. Els seguidors d'aquesta interpretació recorren al que consideren pràcticament llocs paral·lels: *Purg.* XXXIII, 34-35, on Beatriu prediu l'adveniment d'un "*cinquecento dieci e cinque*" com hereu de l'àliga imperial; i *Par.* XXVII 55-63, on Sant Pere, després de denunciar els llops papals, cahorsins i gascons, que beuen la sang dels sants, anuncia l'auxili de la Providència divina. Que la Providència assumirà la forma d'un emperador està, en certa manera, suggerit per l'acotació del vers 62, en el qual es diu que fou la Providència mateixa la que va conservar la glòria de Roma. A això, s'hi ha d'afegir, segons aquesta



línia exegètica, el vaticini virgilià que Dant esmenta en l'Ep. VII, 13 ("*nascetur pulchra Troianus origine Caesar*"); i, òbviament, la mateixa especulació dantesca sobre la monarquia, en el sentit que competeix al *Romanus princeps* suprimir les manifestacions de la *cobdícia*, possibilitant així als homes conuiu en llibertat i en pau, com es llegeix en *De Mon III*, 15, 10-11.

Amb tot, considerem que el text que, encara que no sigui molt esmentat, millor pot confirmar aquesta interpretació és el del *Conv. IV*, 9, 1 i 10, ja que aquest passatge ofereix punts de contacte amb el del *veltro*. Dant hi sosté que el sentit de l'autoritat imperial apunta a la perfecció de la vida humana, comparant la figura de l'emperador amb qui cavalca, és a dir, domina i dirigeix "*l'umana voluntade*"; immediatament després, es llegeix una lamentació sobre l'absència d'aquest cavalcador, la qual cosa fa que el cavall campegi pels seus dominis "*spezialmente ne la misera Italia*". S'ha de fer notar no només el mateix escenari de cavalcador i llebrer, sinó també el fet que l'emperador ha de frenar la cobdícia i la referència final a una Itàlia que ha patit, elements tots que també comprovarem en la profecia del llebrer en la *Comèdia*.

Tampoc no hi van mancar intèrprets que van voler veure en la predicció dantesca l'al·lusió a una figura imperial "estranya". Aquests reparen en el costum dels tàrtars de sepultar els seus conductors entre draps de feltre, de manera que "*tra feltro e feltro*" indicaria l'adveniment d'un emperador d'aquella procedència, és a dir, nascut a Tartària i regnant entre el feltre amb el qual el seu antecessor havia estat sepultat i que cobrirà el seu propi taüt.

Sigui com sigui, gairebé tots els qui s'adhereixen a aquesta lectura, en qualsevol de les seves variants, coincideixen a creure molt dubtós que Dant mateix hagi tingut una idea molt precisa de la identitat de l'emperador que es desitja en la profecia, ni que l'hagi esperat de manera imminent, ja que, si així fos, no hauria parlat dels molts que haurien d'adherir encara a la lloba, és a dir, sumar-se a la llista dels cobdiciosos.

D'aquesta manera, i sempre en el marc d'aquesta línia interpretativa, el que el passatge que ens ocupa estaria reafirmant, més enllà de les conjectures que cadascun vulgui afegir, és el diagnòstic d'una situació que la cobdícia desenfundada del cercle pontifici ha tornat greu. Com se sap, això es va donar en particular, però no exclusivament amb la simonia. És sorprenent que els seguidors de la interpretació imperial tinguin per costum detenir-se en el vers 105 i no avançar dos tercets més, ja que, des de la línia 106 a la 111, es parla d'aquells que, segons l'Enèida, van morir justament perquè la grandesa de Roma fos possible. Aquella Roma és la que ara exigeix reparació.

Es aquesta, doncs, una lectura gairebé "gibel·lina", en tant que imagina el llebrer com un emperador amb suficient poder en relació amb el papat com per a purificar-lo de la cobdícia. Insinua, en tot cas, la necessitat d'una autoritat imperial il·limitada i omnipresent per a posar-lo a ratlla.

3) A aquest darrer, d'alguna manera, s'oposa la interpretació *electiva*. Si bé aquesta pot al·ludir a l'elecció d'un emperador, també és possible que faci referència a la d'un magistrat comunal. Dues circumstàncies confirmen aquesta lectura. La primera és l'afirmació explícita que el llebrer constituirà la salvació d'Itàlia, acotació que, si es tractés d'un emperador, es justificaria *a fortiori*, però que també permet pensar en un magistrat, la qual cosa hagués fet que Dant l'hagués imaginat com artífex de la unitat italiana. La segona i decisiva és la que, en ambdós casos, subratlla el caràcter electiu del càrrec. Superant interpretacions tradicionals, s'ha fet notar que, en temps de Dant, les votacions secretes es duen a terme mitjançant el procediment d'introduir esferes de plom en urnes de fusta folrades precisament de feltre. Així, l'expressió "*tra feltro e feltro*" assenyalaria un conductor el càrrec del qual hauria de sortir dels vots.

En un vell i cèlebre article, que va suscitar l'entusiasme de Michele Barbi, Aurelio Regis ha sostingut

aquesta clau per a desentranyar el vaticini del llebrer, proporcionant, amb profusa documentació, les formes de votació en les comunes italianes tardo-medievals. Les urnes eren dues i de color diferent: una per al vot afirmatiu i una altra per al negatiu. L'elector s'hi apropava amb els punys tancats, un dels quals contenia l'esfera de plom. En arribar a les urnes, obria ambdós punys al mateix temps dins dels receptacles i deixava caure en el seu interior l'esfera de plúmbia. D'aquesta manera, no es veia en quina de les quals havia dipositat el seu vot. I perquè tampoc no se'l descobrís pel soroll de l'esfera en caure, les urnes es folraven d'un drap gruixut i encoixinat, denominat justament "*feltro*". Això assegurava el secret de la votació. Per a confirmar la seva tesi, Regis observa que el nombre d'estatuts que ho garantia mitjançant aquest procediment, així com la seva llunyania en l'espai i en el temps, demostra que l'ús de les urnes amb feltre fou generalitzat i persistent. Si bé el mateix Regis suposa que Dant, en aquest enigmàtic vers, es refereix a una elecció imperial, segueix essent vàlid allò dit al començament, en el sentit que encara hi ha la possibilitat que es tracti d'un magistrat. De tota manera, s'insisteix en la procedència d'un acte d'elecció. I aquesta perspectiva, com l'anterior, també veu en el *veltro* el cap d'un govern civil per a combatre la corrupció eclesiàstica.

4) Trobarem una solució diferent en la interpretació *franciscana*. Aquesta lectura considera que "*nazioni*" significa "origen", però, a diferència de les anteriors, entén que "*feltro*" designa una tela pobra, de baix preu. Així, per a aquells que la comparteixen, Dant hauria volgut dir que el personatge simbolitzat en el llebrer durà la vestimenta franciscana.

Koennen radicalitza aquesta interpretació, arriscant la hipòtesi segons la qual el poeta havia pensat en la possibilitat d'un papa provinent de l'orde franciscà. Un papa franciscà hauria d'imposar el principi de pobresa. El punt de major força d'aquesta lectura radica en el fet que, considerant el ja vist sobre la imatge de la lloba i els seus llocs paral·lels, i tenint en compte la també esmentada relació dialèctica i simètrica entre la lloba i el llebrer, aquell principi de pobresa seria aplicat allà on més desesperadament s'havia fet, és a dir, en els cercles pontificis. Algun comentador ha suggerit que aquest papa s'identifica amb Benedicte XI, suggeriment que no va tenir cap ressò, ja que aquest mor el 1304, és a dir, només quatre anys després de la data en què Dant atribueix al seu periple ultraterrenal. No es justificaria, aleshores, la sospita que l'adveniment del llebrer salvador fou pensat pel poeta com no imminent, sospita que avalen les raons ja apuntades. De tota manera, aquesta és una orientació –diguem-ne– "güelfa" en el desxiframent de l'enigma, en tant que oposada a les anteriors.

El fonamental d'aquesta lectura és el seu èmfasi en la pobresa com a origen i, a la vegada, predicació del llebrer salvífic; per això també s'ha considerat la possibilitat que Dant pensés en una mena de reformador religiós, d'espiritualitat franciscana, per la particular importància que l'austeritat hi té, però no necessàriament membre de l'orde. En canvi, sempre dins d'aquesta orientació general, és molt més acotada.

5) Tenim també la interpretació *joaquimita*. Ha estat proposada per Leone Tondelli en una obra dedicada a Joaquim de Fiore, a propòsit de la seva troballa en una biblioteca emiliana d'un bellíssim còdex del *Liber figurarum* de l'abat calabrès. Es tracta d'un conjunt de taules de figures amb les quals Joaquim il·lustrava els seus comentaris bíblics. En un dels darrers capítols, titulat suggestivament "*L'enigma svelato del veltro*", Tondelli exclou tota possibilitat d'interpretació política en sentit "gibel·lí" o imperialista, basant-se sobre la taula XII del còdex. En aquesta figura, apareix un gos que simbolitza el clergat, en tant que aquesta és l'encarregat de protegir la família cristiana dels atacs, demoníacs, dels llops. El gos està ubicat a igual distància entre dues franges que, segons el vaticini de Joaquim, representen dos ordes als quals se'ls prescriu –diu el text– vestir robes pobres. Aquests serien, doncs, els "*feltri*", dels quals parla l'enigmàtic vers dantesca. Tanmateix, com ha subratllat encertadament Francesco Maggini en la seva recensió de l'obra de Tondelli, en no haver-hi dades que ens permetin suposar que Dant ha vist el còdex, l'associació resulta purament casual.

Sobre això, més taxatiu és Barbi. En efecte, per a aquest autor, si Dant va incloure entre els savis del seu quart cel "*calavrese abate Giovcchino/ di spirito profetico dotato*", ho va fer únicament mitjançant un procediment que, afegiríem avui, és habitual en ell- en virtut de la bondat de la seva vida i no per a indicar una adhesió a les doctrines.

De fet, tot fa pensar que Dant va rebutjar la tesi central de la doctrina joaquimita d'un tercer estadi de la història de la humanitat, en el qual, amb la perfecció i la llibertat que el gènere humà aconseguiria, no caldria l'existència de dos guies: el papa i l'emperador. Al contrari, la mínima remissió a les altres obres dantesques i, en especial, al *De Monarchia* indica que el *veltro* ha estat pensat com a promotor de la restauració dels dos poders que el poeta percep desfigurats en les seves respectives funcions. Quan les coses són ja al seu lloc, és a dir, havent tornat la lloba de la cobdícia a l'infern, d'on Satanàs la va fer marxar per enveja de l'esperança dels homes, l'emperador tornarà a guiar-los per a la consecució dels fins terrens, així com el pontífex tornarà a guiar-los per a la consecució de la vida eterna. Però això no garanteix que el mal hagi de desaparèixer d'aquest món. No és, doncs, una innovació el que del llebrer s'espera, sinó una *renovatio*. Com a prova concloent contra la interpretació joaquimita, es poden citar les línies de *Par. XXX, 130-132*, en les quals Dant afirma que els "escons" encara buits del Paradís ja són pocs, i ret compte de la seva convicció d'estar vivint ell i els seus contemporanis precisament la darrera edat -tot i que aquesta no es prevegi breu-, esperant la "*consummazione del celestiale movimento*", com es llegeix en *Conv. II, 15, 13*. No lliga això amb la concepció de Joaquim de Fiore.

Amb més gran legitimitat, poden establir-se connexions en sentit negatiu o crític entre alguns cants de la *Comèdia*, com *Inf. XIX* i el ja referit *Purg. XXXIII*, i l'*Arbor Vitae* d'Ubertino da Casale i la *Lectura in Apocalisim* de Giovanni di Pietro Ulivi. Hagi existit o no una conversa entre Dant i ambdós religiosos quan aquests es trobaren a Florència entre 1285 i 1290, el que queda clar és que el poeta va conèixer els seus escrits. Però entre aquets i el seu poema, la semblança és més aparent que real. Radica en l'estil apocalíptic -que, a part d'això, tan bé lliga amb l'*Infern* i amb el *Purgatori* dantescs- amb què es descriu la corrupció papal, però no en la previsió sobre la manera com hauria de superar-se aquell estat de coses que els tres deploraven. En tot cas, els uneix l'esperança que una nova etapa podria obrir-se per a la cristiandat.

6) En aquesta darrera nota insisteix la interpretació *astrological*. Aquesta lectura, que aplica la clau al·legòrica-mística a tot el poema, interpreta "*nazion*" com "procedència" i recorre a la citació del *Par. II, 23* sobre els cels (*che di sù prendono e di sotto fanno*) per a entendre per ells els "*feltri*" del passatge sobre el llebrer. D'altra banda, apel·la també a la *Vita Nuova XXIX, 2*, on Dant es refereix a la conjunció astral de la seva generació. Finalment, troba una confirmació d'aquest punt de vista en el fet que Dant sembla esperar el llebrer del cel, és a dir, com un do celestial, a la manera d'Isaïes. Així doncs, en línies generals, s'oposa més directament al que hem anomenat "la interpretació geogràfica", ja que considera que "*tra feltro e feltro*" no al·ludeix a l'espai, sinó a la seva absència, indicant enigmàticament l'Empireu.

D'altra banda, tot i que en aquest mateix context hermenèutic, Olschki ha observat que l'única constel·lació a la qual era possible associar la imatge de "*feltro*" era la de Gèminis, és a dir, la dels bessons amb gorres còniques de feltre. És un fet àmpliament documentat, que "*pilleus*", en llatí clàssic, com "îo" en grec, i "*feltrum*" en llatí medieval, designa tant la gorra cònica dels dioscurs, com el material del qual estava fet; i, sobretot, en la circumstància que, en les representacions antigues paganes i cristianes, aquest tipus de gorra constituïa el símbol de la llibertat cívica. Però, seguint Ruggero della Torre, Olschki va més enllà en aquesta suposició, afegint el record de la data de naixement de Dant, precisament amb el sol en la constel·lació de Gèminis -a la qual, fora d'això, el mateix poeta atribueix el seu enginy en *Par. XXII, 114*- per a concloure que, sota la figura del llebrer, Dant no pot sinó estar

al·ludint-se. Una variant -sense molt d'èxit- d'aquesta lectura és la sosté que el *veltro* és la mateixa *Comèdia*.

Amb tot, en la mateixa interpretació astrological es dona l'opinió que preval en totes les del segle XX, amb l'única excepció, potser, de la joaquimita: personificar el llebrer, és a dir, acceptar que s'ha de tractar d'una persona. Per això, el criteri comú a totes sigui establir les pautes hermenèutiques per a identificar aquella persona.

Però, ha tingut Dant, en veritat, una persona determinada en la ment quan escrivia els enigmàtics versos del llebrer? Ens inclinem a creure que no, que els indicis gairebé no insinuats en ells només suggereixen trets generals que ha de tenir l'alliberador de la societat del seu temps. Aquests trets subratllen les seves condicions ètiques, ja que no hi ha, per a Dant, política eficaç, civil o eclesiàstica, que no es fundi en la rectitud moral de qui governa. I tornem així a la relació entre la *Comèdia* i el *De Monarchia*.

Dèiem al començament que qui intenta desxifrar una profecia acostuma a revelar també el món del qual forma part. El caràcter medieval del text dantesc ha permès als exegetes contemporanis emparar-se en la distància històrica que els separa d'ell. Però es tracta de reconstruir la intenció significativa de Dant en plantejar aquest enigma, encara que cap intèrpret no pugui evitar completament que la seva pròpia visió del món caigui en la interpretació i, d'alguna manera, la condicioni.

Com tot gran poeta, Dant escriu, des del seu temps, una obra per a tots els temps. Aquesta circumstància i la condició interpel·lant de qualsevol profecia ens impedeixen desfer-nos de la pregunta: on és, per a nosaltres, avui, la lloba i qui és el llebrer que l'haurà de caçar?

# 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*.<sup>1</sup> 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.

<sup>1</sup> *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.

## 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*



*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.<sup>2</sup> «El hombre religioso se salva perdiéndose y debe trascenderse para realizarse».<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

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».<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

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 consagrava 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.<sup>7</sup>

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».<sup>8</sup>

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.

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

<sup>3</sup> Ibid., p. 63.

<sup>4</sup> Ibid., p. 63-64.

<sup>5</sup> Ibid., p. 10.

<sup>6</sup> Ibid.

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

<sup>8</sup> Ibid., p. 91.

El 1999 publica el seu tractat sobre el fenomen místic.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup> La seva proposta és:

La asunción 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.<sup>13</sup>

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.<sup>14</sup>

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

<sup>9</sup> J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Madrid: Trotta 1999.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 320-356.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 425.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 436-442.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>14</sup> *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.<sup>15</sup>

N'és un exemple l'anàlisi que fa de l'experiència mística que va tenir el filòsof Manuel García Morente.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

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*

<sup>15</sup> Ibid., p. 442.

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

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



de lo sagrado y futuro del cristianismo,<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup>

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 rapidísim 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.<sup>20</sup>

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.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> *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.

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

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

<sup>21</sup> *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.<sup>22</sup>

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.<sup>23</sup>

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.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Ibid., p. 202.

<sup>23</sup> J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 409.

<sup>24</sup> *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.

### 1.1. Conèixer per a sobreviure

La «feina» principal d'un vivent és viure. Aquesta obvietat és important perquè, en funció d'aquesta «feina», el vivent ha de fer-se càrrec de tot allò present en el medi que li permeti i no li impedeixi la possibilitat de seguir vivint. Això és coneixement. Saber què li és bo o dolent per a la seva alimentació, identificar la parella reproductora, prevenir el risc de ser depredat, reduir les aleatorietats ambientals que poden afectar la seva supervivència (temperatura, escassetat de recursos, cicles estacionals...). La filosofia i la teologia tenen uns interessants reptes per trobar i justificar finalitats afegides a les de sobreviure. N'hi ha de més fàcils (p. ex. gaudir del viure) i d'altres de més qualitatives i difícils de justificar (p. ex. acompanyar els altres individus de la pròpia espècie o d'altres espècies, és a dir finalitats que podríem qualificar com a ètiques), i algunes, precisament amb certa relació al tema que encapçala l'article, com seria per exemple «donar glòria a Déu».

Funcionalment, sobreviure en condicions acceptables és el més concret. I les visions reduccionistes de l'espècie humana quasi bé limiten de forma pessimista a aquest paper l'itinerari humà (néixer, créixer, reproduir-se i morir, com fan tots els vivents...). Certs textos de to escèptic, fins i tot recollits en grans tradicions literàries de caire religiós, ho plantegen així. En la tradició bíblica és tributari d'aquesta visió el conegut text de Cohèlet 3, 19-22, en el qual la sort dels homes i les bèsties és més o menys reduïda a fruit de la realitat com es pugui, perquè no hi ha garantia d'altres finalitats.

### 1.2. Conèixer vol dir «fer propi el món»

En termes generals, doncs, conèixer significa captar el món i fer-ne una reproducció a dins amb finalitats de supervivència. I això té moltíssimes versions en les quals els humans també ens hi comptem. Però iniciem les consideracions amb les versions més senzilles, atès que la simplicitat ens pot fer adonar d'alguns aspectes que la complexitat no deixa veure. Posem el cas de com «veu el món» (és a dir, com el coneix) un animal simple.

Es tracta d'un cuc molt cèlebre en la neurobiologia que s'anomena tècnicament *Caenorhabditis elegans*. Es tracta d'un animal molt petit (pocs mil·límetres) i que d'alguna manera podríem anomenar «simple», si aquesta paraula no fos radicalment incorrecta per anomenar qualsevol ésser vivent. La versió hermafrodita del cuc té 302 neurones i el mascle en té 385. Totes dues versions tenen al voltant de 6.000 o 7.000 sinapsis. D'aquest animal, i concretament del seu sistema nerviós, se sap gairebé tot. L'interès d'aquest coneixement es basa en el fet que amb aquest reduït nombre de neurones (els humans en tenim prop d'un centenar de milers de milions) i de sinapsis (els humans en tenim qui sap quantes, si pensem que a cada neurona li podríem atribuir centenars o milers de sinapsis), aquest cuc «coneix» tot allò del món que l'envolta i que és necessari per a la seva supervivència. Sap, doncs, cercar aliment, unir-se sexualment, es desplaça etc. La pregunta seria si el *C. elegans* «coneix». Caldria dir que sí, però la resposta entra dins d'una àmplia i interessant ambigüitat. Aquest animal «fa seu» el món en la mesura que necessita una informació bàsica per sobreviure i per això en té prou amb un equipament «senzill». A l'altre extrem de l'escala animal hi trobaríem els humans, que també disposem dels sistemes necessaris per captar allò del món que necessitem per sobreviure, però mai no en tenim prou i estem equipats amb una complexíssima estructura cerebral i mental (i potser amb algun element transcendent més, i això és objecte de consideracions filosòfiques i teològiques) que fa que poques vegades quedem satisfets del coneixement que tenim de la realitat. Per això un representant tan eximi de la dimensió que tenim per més seriosa de coneixement de la realitat (la ciència) com fou Albert Einstein afirmava que en darrer terme, allò de més radicalment profund de la realitat és un Misteri.

## 2. Formes de coneixement

A mesura que l'evolució ha anat enriquint el planeta, han anat apareixent models diversos i formes de captació de les vibracions o molècules de la naturalesa que poden informar les diferents espècies d'allò que s'esdevé en el món en què es desenvolupen. Allò que anomenem sentits són estructures a través de les quals les vibracions del món són detectades i interpretades. I res en els humans arriba a l'intel·lecte (tal com ja deien els filòsofs antics), que primer no hagi estat captat pels sentits.

### 2.1. Elements sensorials

Els vivents vivim envoltats d'elements i vibracions a partir de les quals ens podem fer una idea del món en què vivim. Posem el cas de l'espectre electromagnètic. Es tracta del conjunt d'ones electromagnètiques que es classifiquen (segons la freqüència i longitud d'ona) des de rajos gamma, rajos x i ultraviolats fins a infrarojos, microones i ones de ràdio, deixant al centre l'espectre visible per als nostres ulls. Dins d'aquest impressionant món de variacions, els ulls humans i els de molts animals detecten bé el que anomenem espectre visible. Hi ha, però, animals que «hi veuen» en zones de l'espectre en els quals nosaltres no ho fem. El món de la llum és, doncs, un món relativament relatiu (i valgui la redundància). Per als humans, aquest món visible és molt important. Les varietats de la visió en el món animal són espectaculars. En blanc i negre o en color, amb precisió o sense, amb espectaculars variacions d'imatges i sensibilitats cromàtiques... Crida, per exemple, l'atenció que uns insectes com les libèl·lules tinguin un angle de visió de 360 graus i un nivell de captació de varietats de llum espectacular.

Hi ha vivents per als quals és més important la discriminació de molècules químiques ambientals que els informin del món que els envolta. Per exemple, els gossos identifiquen molt millor els congèneres a través de l'olfacte que no pas a través de la vista. Alguns mamífers, per exemple els rats penats s'orienten molt específicament a través de l'ecolocació, és a dir emetent i captant ones vibratòries a través de l'aire. En altres ocasions són els gradients tèrmics els que ens informen sobre els contactes que establim.

A partir del conjunt de sensacions en les quals cada espècie és competent, es produeix una imatge del món. Aquesta imatge és un coneixement, més o menys adequat de la realitat que l'envolta. Sempre es tracta d'una visió limitada, i això és important perquè val per als humans, tot i que tenim certa tendència a considerar-nos totipotents.

### 2.2. El ressò emocional

Amb l'aparició dels vertebrats i els mamífers en particular, els vivents adquireixen una capacitat emocional que té importants conseqüències cognitives. Les emocions són ressonàncies predominantment viscerals que fan ressonar tot l'organisme i fixen la importància subjectiva de sensacions, experiències, etc., i esdevenen com una forma adjectiva molt important del coneixement. Fins i tot, en algunes cultures es parla d'un «conèixer amb les vísceres» quan es parla d'aspectes cognitius fortament emocionals. Aquesta dimensió emocional esdevé una important guia conductual. Per exemple, en el que coneixem com a domesticació, els animals «aprenen» certes conductes que els queden fixades a través de reforçaments agradables o desagradables. I els humans també. Així les emocions es converteixen en una potent indicació per al coneixement i la conducta. A vegades, en els humans, els factors emocionals acaben dominant sobre cap altre, com a guia de l'experiència i la conducta, i tenyeixen de forma definitiva el coneixement subjectiu.



Els aspectes emocionals del coneixement, pel seu ressò visceral, ens recorden que el món mental no és únicament un afer exclusivament cerebral que es juga «allà dalt», al cap, sinó que és tot l'organisme que sent, pensa, decideix, frueix, pateix, espera o desespera. Això és molt important per al coneixement i per a qualsevol consideració que es faci en relació a la ment. La versió clínica d'aquesta consideració té una específica i àmplia aplicació en l'especialitat mèdica que anomenem psicosomàtica, precisament perquè estudia com el cervell i el conjunt de l'organisme funcionen a l'uníson i explica les influències que es produeixen bidireccionalment entre el cervell i tot l'organisme. Això ho retrobarem espectacularment quan parlem de com els grans «coneixements» humans (entre ells el «coneixement de Déu») estan pregonament arrelats en allò que alguns profetes hebreus anomenaren «seducció», bellíssima expressió que es pot aplicar a les opcions de més qualitat que pot efectuar una persona humana.

### 3. El coneixement en els humans

Arribats als humans, el món del coneixement s'enriqueix d'una forma alarmant. Dic alarmant perquè resulta excessiva simplement per sobreviure, que és el criteri que sembla que la naturalesa empra en la generació evolutiva dels vivents. En els humans hi ha una ment de luxe desconcertant per la seva riquesa, profunditat i variabilitat.

#### 3.1. La innegable singularitat humana

Biològicament, és clar que l'espècie humana prové evolutivament del grup dels primats a través d'algun procés selectiu que la biologia s'esforça a precisar i que té relativament establert. Fa alguns centenars de milers d'anys, els humans s'independitzaven dels primats més evolucionats i engegaven un procés evolutiu amb unes característiques culturals inèdites en la història del planeta. Avui s'insisteix molt en la continuïtat biològica dels humans respecte del grup dels primats, aspecte que queda clar. Però això no permet ignorar la singularitat evident que l'espècie humana presenta en relació amb qualsevol altra espècie animal. Diversos autors han assenyalat aquesta singularitat, ja sigui fixant-se en la genètica (Taylor, 2009), o en alguna funció particular, com és notablement la del llenguatge (Berwick i Chomsky, 2016). Aquesta singularitat és una dada estrictament científica objectivable en nombrosos paràmetres. Assenyalen-ne dos de fonamentals que precisament fan referència al coneixement.

El primer és la sorprenent aparició d'un jo conscient que esdevé subjecte pensant. L'aparició del jo humà ha estat i és objecte de tota mena d'anàlisi. Una de molt coneguda és la que ha proposat en diverses ocasions Damasio (2010). Aquest autor proposa una anàlisi progressiva de la constitució del jo conscient a partir d'una primera etapa constitutiva de caràcter bàsicament sensorial i elementalment emocional, una segona etapa de construcció d'un jo central que esdevé referència de missatges rebuts de l'ambient i estructurats sobre una referència unitària, i una tercera situació en la qual apareix un jo biogràfic, amb passat i previsió de futur. Les tres etapes s'integren en una subjectivitat reflexiva, centre de la vida mental i condició de l'equilibri psíquic. Aquest jo potent és una singularitat estrictament humana.

L'altre és la capacitat de raonar. Algun tipus de procés mental que suposa una certa previsió raonada és perceptible en animals. Per exemple, els còrvids, aus de ment molt evolucionada, emmagatzemen l'aliment amb previsió de futur; si veuen que altres congèneres ho observen, quant aquests congèneres han marxat, modifiquen el lloc on han posat les reserves amb previsió que no els siguin «robades» pels qui han contemplat l'amagatall. Això no hi ha dubte que suposa un cert

«raonament». Però el raonament humà és espectacularment diferent. De fet, aquesta diferència ha portat els humans a desenvolupar en pocs milers d'anys un progrés cultural que no té parí en cap altra espècie animal. El raonament ha permès un desenvolupament crític del coneixement i unes aplicacions tècniques espectaculars, que fins i tot han portat a oblidar que el sòcol de tot el procés continua sent el cervell en què es basa tot el funcionament de l'organisme.

#### 3.2. L'«explicació» de la singularitat

Sorpren que unes característiques tan cridaneres del cervell humà, com són l'existència d'un potent jo reflexiu i la capacitat de raonar, no tinguin fins al moment una explicació satisfactòria ni des del punt de vista científic ni des de les reflexions o propostes filosòfiques o teològiques.

Des de la perspectiva científica, els intents per aclarir neurobiològicament el tema de la consciència són impressionants, i tan impressionants com frustrants. En aquest moment no hi ha cap proposta satisfactòria per explicar la qüestió. Alguns consideren que és un problema que cal resoldre i uns altres, que és irresoluble. En un article de Meijer i Geesink en una revista de l'àrea de la neurologia i la física quàntica publicat el 2017, els autors recollen 46 teories que intentaven explicar la consciència humana (Meijer i Geesink, 2017). Ja es comprèn que quan sobre un tema es poden citar quasi mig centenar de teories vol dir que no n'hi ha cap de mitjanament satisfactòria. D'entre aquestes teories alguna ha gaudit d'atenció particular per l'abundor i profunditat de les seves anàlisis. És el cas de la coneguda com a Espai Global Neuronal de Treball, referenciada recentment en un article firmat per dos eminents referents del tema com són Changeux i Dehaene. (Mashour i altres, 2020). L'article parla explícitament d'hipòtesi, deixant clar així que el seu valor probatori queda en suspens, com el de totes les altres teories sobre el tema.

L'altra perspectiva des de la qual es proposa una explicació a l'enigma o misteri de la consciència, és la clàssica invocació d'una entitat no «material» que d'alguna manera seria la responsable de la singularitat evident de la ment humana. Es tracta, com és ben sabut, de la noció d'«ànima» que d'una forma o altra ha planat sobre gairebé totes les cultures. La seva verificació és tan difícil com la que pretén la via científica. La història del tema és, però, molt més llarga. Fa anys, Claude Tresmontant publicava un molt ben resumit estat de la qüestió sobre l'ànima enfocant-lo tant des de les consideracions històriques com des de les filosòfiques i teològiques (Tresmontant, 1971). Des del punt de vista de la que podríem anomenar «història natural», Bossi publicava més modernament una visió del tema des de l'antropologia biològica (Bossi, 2008.). Des del punt de vista teològic, Mancuso va escriure un interessant estudi sobre el tema publicat amb un prefaci del Cardenal Martini, en el qual fa un recorregut sobre el plantejament que la teologia cristiana ha fet sobre l'ànima i el que li toca de fer en relació al pensament modern (Mancuso, 2009). Naturalment els citats són només una mínima part entre els nombrosos estudis referents al tema de l'ànima, tan abundosos i poc verificables com els que citàvem des de la perspectiva científica.

En definitiva, i amb totes les dades avui disponibles, manifestar-se en favor d'una explicació purament neurològica de la consciència reflexiva, o bé fer-ho a favor de l'existència d'una entitat «espiritual», continua sent un posicionament fonamentalment filosòfic o ideològic.

#### 3.3. Alta complexitat en el coneixement humà

Quan parlem de coneixement humà, sovint sembla que suposem una imatge com la que podria suggerir una fotografia de la realitat en plena profunditat d'aquesta realitat. I això és una fantasia. Com

la filosofia ha recordat periòdicament i avui confirma la ciència, el coneixement humà és la «nostra» forma de intentar entendre la realitat, però no representa una comprensió absoluta d'allò real. Conèixer, doncs, des del punt de vista humà comporta posar en marxa tots els recursos cerebrals conjuntament fins a obtenir una imatge de la realitat d'acord amb les possibilitats que aquests recursos faciliten. Culturalment, i sobretot a partir de l'època cultural coneguda com a Il·lustració, es va tendir a intentar subsumir totes les facultats cerebro-mentals en el raonament com si aquesta forma de conèixer significués l'anorreament de la història evolutiva i competencial de milions d'anys d'evolució cerebral. Aquest error cultural avui el corregeix la neurobiologia evolutiva. Quan un humà «coneix», està posant en acció totes les dimensions cerebro-mentals, cada una d'elles amb les seves funcions activades de formes diferents segons els mateixos interessos del subjecte. Així conèixer no és només registrar la realitat, sinó captar-la d'acord amb els interessos del coneixedor. Coneixem allò que hi ha, però també en la mesura que ens interessa i adequadament modificat de cara a allò que cerquem. Aquella frase d'arrel agustiniana i que evoca Pascal, que diu « No em cercaries si no m'haguessis trobat », expressa perfectament en l'àmbit de les relacions humanes allò que es podria generalitzar, fins a cert punt, en relació amb qualsevol forma de coneixement humà. Recordem els principals estrats cerebrals que expliquen les dimensions mentals del coneixement humà.

En primer lloc hi ha l'immens món cerebral no conscient mentalment que controla el funcionament biològic de l'organisme. No hi «pensem», però en depèn el nostre viure. Ens n'adonem, per exemple quan fa fallida la regulació respiratòria o cardiocirculatòria o el sistema vestibular de l'equilibri, etcètera, etcètera. En aquesta dimensió figura el sistema reticular activant que ens permet «estar atents», funció elemental i fonamental per poder conèixer. Tot això té ben poc a veure amb raonar, i quan fallen aquests sistemes els raonaments més ben fets se'n van en orris. Tots coneixem i hem viscut etapes o situacions en què plantejaments impecables de la raó queden absolutament irrellevants davant d'una pena o depressió emocional, o d'un patiment orgànic.

Encara a un nivell bàsic, hi ha la immensa infraestructura del sistema hipotalàmic-hipofisiari que organitza les pulsions de vida, precisament aquelles que ordenen la finalitat central de supervivència que presideix en primera instància la vida de qualsevol vivent i n'organitza el desplegament adequat i que assenyalàvem com a base de tot coneixement animal. Entre aquestes pulsions destaquen l'alimentació, l'impuls sexual, l'agressivitat defensiva, l'ordenament de jerarquizació del grup i la seva distribució territorial. Tot coneixement privilegia el respecte previ a aquestes dimensions adequadament articulades però no ignorades. El pensament 358 de Pascal ja recordava que «l'home no és ni àngel ni bèstia, i el pitjor és que qui vol fer l'àngel fa la bèstia». El pensament humà no està «per damunt» de les pulsions bàsiques. Està «amb elles» i ha d'aprendre a conivir-hi i acompanyar-les de forma raonable.

Unes estructures centrals del cervell sostenen les funcions emocionals, formidables recursos per al coneixement i la conducta desplegats espectacularment pels mamífers. Corresponen a l'anomenat «sistema límbic». En els animals, pulsions i sistema emocional expliquen gairebé tots els aspectes de la conducta. En els humans, l'adveniment de la raó provoca una novetat inèdita en la ment animal, però habitualment aquesta capacitat raonadora no anorrea la força de pulsions i emocions. De fet, la recerca del benestar o la felicitat és un objectiu essencialment emocional en funció del qual la raó actua. Però ningú no és feliç per fer funcionar bé el raonament neutral aïllat de les emocions.

Per damunt de tot, i com a nouvinguda del coneixement, la capacitat de raonar serveix d'orientació central i recurs crític del món mental humà. He dit «per damunt» perquè acostumem a considerar, ateses les dades de la neurologia, que el pensament abstracte «resideix» sobretot en zones dels lòbuls frontals, encara que sempre mobilitzi tot el cervell. Pel que fa al coneixement,

la raó instrumental és d'una eficàcia impressionant i li devem el progrés científic i les aplicacions tècniques que de forma tan important ens han millorat la vida.

La frontera raó-emoció resulta especialment interessant pel que fa al coneixement. En aquest punt també és la neurologia la que rebutja una pretesa neutralitat absoluta de la raó. La solemnitat amb què la raó es va voler constituir com a única referència fiable de l'experiència mental humana s'ha vist relativitzada per la convicció de la neurologia que troba que l'experiència emocional i l'experiència raonadora en la ment humana no es poden separar en l'estructura cerebral com dues realitats independents. Estan connectades de forma que no es poden aïllar, excepte en algunes condicions molt concretes. Això ha quedat registrat en diverses revisions científiques (Okon-Singer i altres, 2015). El tema adquireix gran importància en el que fa referència al coneixement de realitats no susceptibles de ser sotmeses a anàlisis objectivables i quantitatives com és el cas del coneixement religiós, però no solament aquest, sinó altres importantíssims coneixements humans com són els ètics, els estètics, els amorosos, tots ells no reduïbles a una anàlisi raonadora que presumiblement hauria de ser l'única que validaria la fiabilitat de l'experiència corresponent. En parlar de coneixement humà és, doncs, adequat parlar d'experiència polièdrica.

### 3.4. Un coneixement limitat

Podria semblar ocios, per obvi, debatre el caràcter contingent del coneixement humà, però no és inútil de fer-ho, atès que sovint la pròpia veritat se'n imposa com a irrefutable d'una forma subtil i fins i tot imperceptible per a cadascú. Tenim una certa impressió d'omnipotència cognitiva. En realitat, el coneixement humà és senzillament limitat. Recollim algunes consideracions al respecte.

Una raó limitant ve del propi darwinisme. Sent coherents amb els plantejaments generals de l'evolució, seria absurd pensar que els humans hem arribat a una situació cerebral insuperable que ens permetria d'entendre-ho tot. Alguns autors, amb una certa raó darwiniana comenten que, com que entendre la mecànica quàntica no té cap aplicació concreta per a la supervivència de l'espècie, és normal que no siguem capaços d'entendre-la. Això és aplicable a moltes altres dimensions del coneixement, entre elles la mateixa dimensió religiosa, àmbit que amb raó anomenem «transcendent», és a dir, que ens supera a nivell radical. La ciència ens convida a ser humils.

També limita el fet que el món mental de cadascú és viscut en el que anomenem cervell social, és a dir, depèn d'estructures culturals col·lectives que assumim per conivir. Això és molt útil però també condiona de manera important i explica que històricament hàgim compartit com a adequades conviccions que avui ens semblen absolutament errònies (posem el cas de la justificació de l'esclavatge). Les conviccions compartides, doncs, són confortables però això no les justifica. Saber quina part del nostre món mental és creació pròpia i quina és simplement manllevada acríticament no resulta senzill. Pensem en la importància que té la moda intel·lectual substituïnt un pensament genuïnament original.

La limitació del coneixement i la consciència creixent de la complexitat del món fan que la cultura actual llisqui cap a l'agnosticisme. Hi ha un agnosticisme respectuós obert al Misteri que no és cap mala posició personal. Naturalment aquest agnosticisme davant de la complexitat i la profunditat és especialment agut quan el Misteri es refereix a Déu. Per altra banda hi ha un agnosticisme que és purament escèptic i que pot resultar empobridor.

I en relació a les limitacions encara cal citar aquelles que poden derivar de la debilitat de cadascú, i que es manifesten en autoenganys que són tributaris de causes múltiples, des de les

patològiques (p. ex. errors visionaris derivats d'estimulacions endògenes que simulen percepcions) fins a les que tenen a veure amb credibilitats a bon preu que entretenen la curiositat, la por o expectatives diverses.

Tot plegat ens ha de fer estar molt atents a evitar qualsevol tipus de dictadura intel·lectual, vingui de la ciència o de la religió (o millor dit de les males versions de la ciència i la religió) i que tan sovint s'imposen en la cultura pública. L'anàlisi de la història ens hauria de fer savis en la interpretació d'aquestes deformacions.

### 3.5. Realitat misteriosa i coneixement limitat: sistemes simbòlics

L'enfrontament entre una realitat misteriosa i una capacitat de coneixement limitat deixa un bretxa que se salva amb la construcció de sistemes simbòlics que facin possible superar la dificultat amb ponts en els quals s'intenti establir connexions significatives encara que no siguin inqüestionables.

Que la realitat és misteriosa avui ja ho diu descaradament la ciència. No aquella realitat tècnica que resol problemes pràctics, però sí la realitat amb majúscula. Fa poc llegia un article d'un físic en una revista d'alta divulgació científica que feia broma profunda en passar de l'Univers, al Plurivers i al Fuzzy-verse, és a dir una realitat difusa i amb esquerdes «òntiques» degudes a les incerteses fonamentals de la realitat i a la limitació constitutiva de qualsevol sistema de mesura per tenir presents sense exclusió totes les variables. Deia que l'ordre objectiu de l'Univers no és assolible per a cap sistema matemàtic.

El que fem, doncs, és construir sistemes simbòlics que ens permetin d'interpretar el que captem d'aquesta realitat ònticament difusa. Entre aquests sistemes figuren: les ciències que procuren fer models del món que siguin «practicables»; les filosofies que, amb la seva multiplicitat, ofereixen plantejaments que permeten posar un cert ordre en el món des de diversos punts de vista; els sistemes ètics que proposen utopies que permetin avançar en les formes de convivència humanitzadores; les escoles estètiques que s'esforcen a descobrir la bellesa amagada que la visió simple no ens dona del món, i les espiritualitats i les religions que treballen especialment els relats orientadors del sentit dels orígens o dels horitzons envers els qual ens dirigim... Aquests sistemes ens permeten mantenir ordenada la ment i ofereixen coneixements parcials que és bo que no s'enfrontin perquè cobreixen àrees complementàries del pensar i del viure. Evitar que el caos amenaci la ment i la convivència, és obra de la col·laboració de tots, no d'un cop de força particular que aspiri a assumir el monopoli del coneixement i la interpretació del món.

Les religions, concretament, constitueixen un espectacular sistema simbòlic de coneixement parcial, que personalitzen el misteri, sense fer-lo víctima de l'antropomorfisme, i l'anomenen amb el venerable nom genèric de Déu. Ja es veu que la tasca de les religions pel que fa al coneixement és tan atractiva com impossible, si entenguéssim que es tracta de salvar la bretxa de la transcendència, però que poden ser extremadament importants per orientar, també i encara avui, els eixos centrals del viure si són profundament respectuoses de la qualitat i la llibertat de la persona.

## 4. El coneixement de Déu

Si parlar de coneixement del món és complicat tant per la limitació del subjecte com de l'enigma o misteri de la realitat, quan el coneixement es refereix a Déu s'encenen totes les alarmes, no solament per part d'aquell sector de la cultura que per ignorància filosòfica o antropològica creu que aquest és un tema superat, sinó també per part del pensament seriós i específic sobre el tema.

### 4.1. La difícil teodicea

Una proposta religiosa que es negués a una anàlisi racional no és digna de consideració cultural. En aquest sentit, la història del pensament ens ofereix amplíssimes incursions en l'esforç de justificar les vies d'accés al coneixement de Déu. La diversitat d'aquestes vies fa bona la noció de poliedre que utilitzo per encapçalar aquest escrit. Les clàssiques vies de Tomàs d'Aquino manifesten ben clarament aquest caràcter complementari, com si exhibissin la consciència que cap d'elles independentment no tingués un pes específic satisfactori. Moltes altres reflexions de tots els segles i de múltiples autors han incidit en el tema.

Penso que, en la cultura actual i enmig del to agnòstic que la caracteritza, en relació amb el coneixement de Déu, gairebé pesa més el tema del mal que qualsevol altra consideració. Des del punt de vista de la concepció de la Naturalesa, la idea d'un procés evolutiu sense disseny finalista ben dissenyat s'obre pas fàcilment i això perjudica una peça clau del coneixement de Déu, que és el seu reconeixement com a Creador. La Naturalesa està presidida per la depredació que canalitza els fluxos de matèria i energia, i aquesta depredació generalitzada que produeix dolor, enfosqueix la imatge espectacular que la mateixa naturalesa ofereix i el caràcter idíl·lic que a voltes li atribuïm. D'una banda sorprèn la «saviesa» de la creació i planeja la sospita que només la llei evolutiva simple l'expliqui. Però, d'altra banda, el mal, tan present arreu i en tot, no deixa argumentar a gust en favor d'un dissenyador intel·ligent si a més és totpoderós i bo. El pensament en un procés evolutiu «cec» i sense disseny en què el mal apareix com a lògica elemental, és molt més confortable intel·lectualment que no pas la d'un enginyer dissenyador (Déu) omnipotent i bo, que és el que defensen les religions monoteistes (les politeistes poden descarregar el mal en un principi dolent competidor del bo). Dit de manera vulgar i una mica barroera, si nosaltres fóssim enginyers-directors de l'Univers i fóssim bons i omnipotents, en fariem un disseny millor. Ja som a Epicur amb el seu clàssic argument: «O Déu vol suprimir el mal del món, però no pot; o pot però no el vol suprimir; o no pot ni vol; o pot i vol. Si vol i no pot, és impotent; si pot i no vol, no ens estima; si no vol ni pot, no és el Déu bo i, a més, és impotent; si pot i vol –i això és el més segur– aleshores, d'on ve el mal real, i perquè no l'elimina?». En Epicur l'argument queda en taules, i en aquesta situació va planant sobre el pensament occidental sobre Déu. De fet, com sovint es comenta, la dificultat per conciliar el mal amb un Déu omnipotent i bo deixa la càrrega de la prova en mans dels creients.

Molts autors senten en aquest tipus de consideracions que no és possible una teodicea satisfactòria i ho han expressat així de moltes maneres. Torres Queiruga ha intervingut clàssicament en el tema. En una obra específica en relació a la qüestió, en fa una anàlisi molt personal en la qual defensa la possibilitat de fer una teodicea satisfactòria si hi ha una idea adequada d'una realitat, contingent per definició, en la qual és impossible que no hi hagi mal (Torres Queiruga, 2011). Aleshores Déu crea per amor bondadosos l'única realitat creable que és limitada. Val a dir que la proposta de Torres Queiruga, racional i rigorosa, continua sent només una faceta d'un poliedre molt complicat. Pel que fa als interessants avatars del pensament filosòfic sobre Déu, Pere Lluís Font hi ha pensat, explicat i escrit en moltes formes, algunes d'elles recollides en una publicació recent (Lluís, 2017).

### 4.2. La sorpresa reveladora

El coneixement de Déu sempre s'ha referit, a banda del que es pot obtenir pel pensament filosòfic, a una revelació que constaria en relats de gran abast cultural. Aquests relats ens revelarien Déu. No es tracta d'entendre aquesta revelació com una forma automàtica i autenticada, sinó com insistint en el canvi que produeixen en nosaltres. Deixeu-me seguir en la pista de Torres Queiruga quan evoca per a la noció de revelació allò que en expressió castellana en diu «caer en la cuenta», expressió



segurament insatisfactòria per a una anàlisi teològica estricta, però significativa per evocar aquelles expressions que en moltes tradicions espirituals se'n diu «il·luminació», i que generen una «saviesa» interior que inclou molts aspectes mentals emocionals, racionals, intuïtius... El mateix Torres Queiruga en el capítol 6 d'un llibret molt personal i viu (Torres Queiruga, 2013) fa una aportació interessant al tema. Naturalment en la pista de Pascal, l'autor tracta el tema de la «doble veritat» (la filosòfica i la teològica) i en fa una síntesi viva i viscuda convocant grans figures com Descartes, Spinoza (*amor dei intellectualis*), Schelling, Fichte, Jaspers, Marcel, Unamuno, Lévinas... En el text es manifesta la coherència de dues facetes del coneixement de Déu, la filosòfica i la mística, i la convicció que les dues –i d'altres, com la mateixa estètica– són formes de veritat. Negar el potencial valor de la revelació equivaldria a negar, per exemple, el de la poesia. Caldria en paral·lel que les teologies sistemàtiques sabessin més freqüentment manifestar-se com a poemes, sense tenir por de perdre el caràcter formal dels seus plantejaments.

### 4.3. Conèixer i creure, rumiar i pregar

Seguint la reflexió i distinció entre les dues formes d'accés a Déu, la filosòfica i la reveladora, es pot fer una consideració sobre la diferència entre conèixer i creure. En el que podríem considerar l'àmbit de les religions, espiritualitats i transcendències, en la cultura europea actual, hi ha un estil de preocupació i interès sobre el tema centrat a saber i analitzar, tenint com a centre d'interès el propi jo. Hi pesa un cert ambient de budisme no del tot ben digerit que ha substituït la creença cristiana. L'interès central és la indagació sobre el propi jo i molt específicament a través de mètodes d'interiorització i meditació a propòsit dels quals hem assistit a una espectacular proliferació de temes, escoles etc. Una bona mostra d'entre moltes pot ser el llibre que correspon al n. 244 de la revista *Progress in Brain Research* amb 16 densos capítols escrits per més de 50 especialistes, dedicats exclusivament a la neurologia de la meditació (Srinivasan, 2019). D'una forma més senzilla consten les innumbrables propostes que en tota mena de publicacions es fan sobre *mindfulness* hàbilment patrocinades per Jon Kabat-Zinn (2016). Les conclusions dels estudis són tremendament favorables a les bones conseqüències de les pràctiques espirituals, fonamentalment les tècniques de meditació. Això es molt diferent de creure. L'espiritualitat en la nostra cultura gairebé es proposa com una teràpia, i una bona espiritualitat és terapèutica però l'espiritualitat no és una teràpia.

Creure implica ser seduït (Jer, 20,7) per una saviesa del viure centrada en el lliurament a una persona, projecte, dinàmica mobilitzadora no centrada en el jo sinó en l'Altre (amb majúscula i minúscula). No voldria indicar amb això que les savieses orientals, tan riques en interiorització, no estiguin orientades a la sortida de l'egocentrisme. Precisament el comentari que acabo de fer sobre una extensió d'un budisme no ben digerit es referia a això. El budisme zen, per exemple, ben aprofundit orienta cap a la superació del jo, com ho deixen clar els seus coneixedors, alguns d'ells des de la neurologia com J. H. Austin (2009), però això no sempre és ben percebut. De tota manera, tot i amb una espiritualitat d'interiorització ben portada, segueix viva la diferència entre el coneixement i la fe. El creient religiós no té com a objectiu el progrés personal sinó l'amor a Déu i al proïsme. Per això les pràctiques bàsiques de les espiritualitats centrades en la interiorització són més aviat rumiaments, mentre que les de les religions són pregàries, és a dir, allò que Teresa d'Àvila descrivia com: «Ell em parla i jo li parlo». Aquest «Ell em parla» són bàsicament els relats reveladors característics de les religions.

El coneixement habitualment es considera presidit per la raó, i la creença per «altres» dimensions del món mental. La divisió de competències no és tan clara però sí que és justificada aquesta distinció. L'error consistiria a atribuir només fiabilitat al coneixement presidit per la raó instrumental. Creure està

dins de la dimensió que Wittgenstein anomenava «mística». Aquest autor, referència obligada de la filosofia del llenguatge, és important. La Paraula és el sistema simbòlic més ric, i Wittgenstein assigna a la mística un paper similar a l'estètica o l'ètica. Diu molt encertadament en forma comentada per P. Hadot, bon estudiós dels aspectes espirituals de la filosofia (Hadot, P. 2007): «Allò místic és precisament que es tracta d'una sensació, una emoció, una experiència efectiva... que no es pot expressar perquè es tracta d'allò aliè a la descripció científica dels fets, cosa que se situa aleshores en el pla existencial o ètic o estètic». A ningú se li acudiria que l'ètica i l'estètica siguin enganys. De fet aquest comentari recorda allò que Wittgenstein escriu en els *Carnets*: «La tendència cap a allò Místic ve del fet que la ciència deixa els nostres desitjos insatisfets. Sentim que fins i tot resoltes totes les qüestions científiques, el nostre problema ni tan sols ha estat plantejat». I el gran filòsof vienès parla de l'experiència mística dient: « Jo crec que la millor forma de descriure-la consisteix a dir que quan la tinc quedo astorat per l'existència del món». Si es menyspreen aquestes experiències fonamentals humanes, els coneixements científics resten amb plena validesa, però queden sense satisfer grans i poderosos desitjos del cor humà.

## 5. Religions i normalització de la diversitat en el coneixement de Déu

Les religions són un dels patrimonis més importants de la cultura humana. Les grans tradicions religioses de la humanitat es presenten en alguns corrents fonamentals que s'han estès ecumènicament, acompanyats de fenòmens menys generalitzats i més locals o dispersos que no han quallat en manifestacions de gran envergadura cultural.

### 5.1. La llarga marxa de les religions

No és aquest el lloc de fer una anàlisi de la història de les religions, sinó simplement de citar aquelles realitzacions religioses històriques que han acabat afectant, i continuen fent-ho, la cultura universal. Assumint el risc d'intentar classificar aquest gran fenomen, Karen Armstrong, especialista britànica en història de les religions, va publicar un treball que s'ha convertit en una referència útil i aclaridora (Armstrong, 2007). Distingeix i analitza aquesta autora quatre grans corrents universals religiosos iniciats fa més de tres mil anys i que inspiren encara avui en les seves versions actuals una gran majoria de la humanitat. En aquests corrents inclou tant les religions estrictes (que parlen explícitament de Déu), com les que podríem considerar espirituals no religioses (p. ex, el budisme, encara que tingui un origen en la religió hindú, o el confucianisme i el taoisme, que no són pròpiament religions). En conjunt, però, aquests corrents enfoquen la transcendència, i espiritualitats i religions presenten molts punts d'intersecció. Des del punt de vista antropològic, per exemple, el budisme «funciona» sovint com una religió en àmbits populars, i també d'alguna manera el xinto japonès. Aquestes tradicions haurien provocat conjuntament entre els segles VI i IV abans de Crist una maduració de la consciència humana que Armstrong relaciona amb el que Jaspers qualificava de «temps axial». Una de les tradicions és la Vèdica, originada a l'Índia i que en el seu desenvolupament inclou realitats tan importants com el ioga, textos de tanta envergadura com els Upanixads, el Mahabharata i el Bhagavad-Gita i figures de la talla de Buda. De fet, el budisme inspira avui espiritualment persones de totes les cultures. Una altra tradició és la xinesa lligada al Dao o camí, i al Ying-Yang, i que inspira personatges com Confuci o Lao Tse o Menci i escrits com el Tao Te King. El tercer gran corrent espiritual està representat pels profetes d'Israel amb les importants referències d'Abraham i Moisès. Grans figures com Elies, Isaïes, Osees, Jeremies... van acompanyant el camí d'Israel, i la figura que li donarà universalitat amplíssima és Jesús amb la tradició cristiana. Els textos de referència són els bíblics. D'aquesta tradició beaurà parcialment Mahoma el gran profeta de l'islam. La quarta tradició és representada pel pensament grec i la seva valuosa aportació a la reflexió religiosa. Homer, Sòcrates, Plató, Aristòtil... són grans referents d'aquesta tradició

de pensament que juntament amb la bíblica informarà la religiositat occidental en què, com diem, Atenes i Jerusalem són les dues grans arrels d'aquesta religiositat.

Al costat d'aquests gegants religiosos consten fenòmens més localitzats que no han sobreviscut històricament o que ho han fet de forma molt fraccionada, com són les religions de les grans cultures americanes, les religions animistes més primitives, etc.

## 5.2. La inèdita homologació de la diferència religiosa

Les relacions entre els grans corrents espirituals i religiosos s'enfronten a un fenomen cultural nou que condiona molt la «veritat» religiosa: per primera vegada en la història humana, d'una forma generalitzada, les religions i espiritualitats «acorden» respectar-se en tant que camins correctes per conèixer Déu o el Misteri transcendent. Tradicionalment el coneixement de Déu passava per la lectura literal dels textos «revelats» que s'identificaven amb la veritat completa i exclouent d'altres plantejaments. Encara això és així en cercles considerats integristes del cristianisme, l'islam o l'hinduisme.

Tant per la consciència creixent de les limitacions del coneixement humà del transcendent d'una banda, com per la dificultat de conèixer el fons de la realitat de l'altre, la convicció que el coneixement de Déu era «adequat» a través dels recursos de cada tradició ha fet crisi. A més, la globalització cultural imposa de fet el coneixement i comparació de les diverses tradicions que passen a conviure de forma generalitzada. Això relativitza inevitablement la pròpia creença i les formes de conèixer Déu, sobretot en comprovar que formes diverses de plantejar el coneixement de Déu donen lloc a comportaments humans de qualitat comparable. Tot plegat acaba en la consideració de què els diverses formes de coneixement de Déu es consideren elements complementaris i no necessàriament oposats.

Això no ha de fer oblidar que no tot és igual. Els plantejaments de les formes religioses i espirituals no són iguals i en alguns casos són oposats. Per exemple, i per citar-ne un cas concret, l'Evangeli declara caducada la llei del talió (Mt,5, 38-42) que apareix des d'Hammurabi al Pentateuc, mentre que l'Alcorà la recupera i proclama vigent (sura II, 178 i altres). Per tant, la benvinguda concòrdia religiosa i una bona entesa de la complementarietat de les diverses propostes no ens ha de fer negar les diferències i les seves valoracions justes.

## 6. Les facetes del poliedre del coneixement de Déu

Les consideracions fetes ens permeten recollir algunes fonts de varietat que il·lustren el polièdric coneixement de Déu assequible als humans. Aquest poliedre presenta diverses facetes complementàries que expliquen peculiaritats personals del complex, difícil i ric accés al transcendent que anomenem Déu per part dels humans. Són, doncs, elements condicionants del nostre coneixement al respecte. Presentem-ne algunes.

### Formes de raonament aplicades

No hi ha una forma indiscutible del raonament. Ni la matemàtica es deslliura de la dependència d'axiomes bàsics als quals hom s'adhereix. Per exemple, el conegut teorema de incompletesa de Gödel adverteix sobre les construccions no demostrables ni refutables. Molt més incompleta es presenta qualsevol pretensió de demostrar Déu o negar-lo des de la raó pura.

### Pulsions bàsiques o arcaiques dominants

Les experiències o imatges més primordials de la vida poden quedar registrades inconscientment de forma que ens donin una tinció general dels fets. Catastrofismes o persecutorietats poden enfosquir la mirada sobre les relacions o el món, de la mateixa manera que una confiança bàsica ben establerta ens la poden presentar esperançadora. I costa ser-ne suficientment conscients. Naturalment la imatge de Déu pot quedar profundament marcada per aquests matisos sense que el subjecte ho adverteixi, però explicant aspectes molt fonamentals de la seva visió de les imatges de Déu.

### Acolliment emocional

Les emocions, potents directores i acompanyants de tot els fets vitals, donen color a aquelles experiències que ens aporten benestar o amenacen amb generar ansietat, culpa o altres sentiments desagradables. L'eventual associació d'aquestes emocions a qualsevol coneixement o experiència té importància. S'expressa sovint quan es recomana tenir pensaments positius que en realitat vol dir associar emocions positives a les perspectives vitals. Cal recordar que sovint les emocions són directives de la ment, encara que la seva acció sigui dissimulada sota la imatge d'un raonament que sovint és una racionalització estratègica.

### Preferència per sistemes simbòlics de referència

Hem parlat més amunt de com els sistemes simbòlics de referència permeten salvar la bretxa entre la limitació darwiniana de la capacitat cognoscitiva humana i el Misteri que envolta la realitat. Quin sistema simbòlic és el preferit ens dona com un perfil de la postura que la ment adoptarà en relació a l'eventual tasca de conèixer Déu o un transcendent a qui no s'assigni aquest nom. Pot ser que domini la filosofia, o la seducció estètica o la preocupació ètica, o l'experiència espiritual, la convicció religiosa, o la relació amorosa concreta sense aparent transcendència, etc. Segons si domina un sistema o un altre, el resultat de la interpretació que es doni al nom genèric de Déu és diferent.

### Atenció al canvi evolutiu

Vivim en cultures molt accelerades, de manera que una mateixa generació assisteix avui a que segles enrere es distribuïa en dos o tres generacions. Aquesta situació participa també del procés de relativització de la forma concreta d'expressar el coneixement sobre Déu. L'habitual estabilitat característica dels elements religiosos percebuda per una generació és avui contemplada com a il·lusòria perquè una mateixa persona ha assistit a canvis molt importants.

### Context cultural vigent

Una vella evidència que conscienciava que cadascú religiosament acostumava a pertànyer a una tradició religiosa concreta perquè havia nascut en una determinada societat, avui es fa particularment òbvia, i genera les oportunes relativitzacions. Ja els antics teòlegs havien intentat donar solucions a aquesta situació evident per salvar la possibilitat d'accedir a la «veritable» tradició. Avui, l'evident dependència de la ment de cadascú respecte de la situació cultural en la qual ha nascut i ha estat educat, es contempla sota la imatge de l'anomenat «cervell social», que accepta que les idees i

conviccions de cadascun de nosaltres depenen en gran part de l'ambient en el que vivim. La nostra ment « és pensada » en dimensions importants, des de fora. Això naturalment explica que la convicció de certesa dels membres de les diferents tradicions siguin perfectament comparables i invalidin les velles pretensions de monopoli de la veritat que cada tradició esgrimeix. El fenomen s'aplica també a la no-creença, en progressió a Europa, per exemple, i en molts casos, no a causa d'una millor comprensió de les raons per creure o no, sinó al fet de « la moda » de no creure, avui en creixent prestigi en la nostra societat, i el poder que aquesta moda presenta en totes les situacions socials.

### Tradició espiritual o religiosa d'origen

El cristianisme s'estengué bàsicament cap a l'occident d'Israel i aquest és el fet històric que es traduí en la romanització de la fe cristiana. Però això és evidentment contingent. Si l'expansió de la fe cristiana s'hagués fet cap a l'Àsia de forma prioritària, hauríem tingut una fe cristiana molt diferent. I aquest fenomen és comparable al que pot comentar-se de l'expansió del budisme cap a la Xina o el Japó, o de la distribució de sunnites o xiïtes en el món islàmic. Tot plegat obliga a mirar-se amb distància les diferències esgrimides per defensar cada posició teològica, disciplinària, etc. Això és inevitable en una cultura generalitzada, informada i crítica. Conseqüentment, els responsables de les diverses institucions de cada tradició haurien d'estar molt atents a la dificultat d'argumentar sobre temes que la relativització ha fet inevitablement caducs. La solidesa de les tradicions es basa en la genialitat dels seus orígens i no en les desplegaments històrics que s'han produït, avui clarament relativitzables.

Aquestes facetes del poliedre, i d'altres que s'hi podrien afegir demanen avui al coneixement de Déu centrar-se en els elements essencials, avaluar-los bé i saber-los proposar i defensar amb humilitat i qualitat. El coneixement de Déu continua sent un desafiament impressionant per a la cultura humana, i proposar-lo en la cultura actual, a més de totes les impressionants aventures que ha suposat durant tants segles i de part de tantes persones, implica avui poder integrar els elements d'una civilització de comunicació espectacular, de crítica general i difícil, i d'inevitable relativització de moltes i velles «evidències». És com la descoberta de la impremta per a la Bíblia, però amb mil nous elements en joc.

### Bibliografia

- ARMSTRONG, K. *La gran transformació*. Paidós. Barcelona 2017.
- AUSTIN, J. H. *Selfless Insight. Zen and the Meditative Transformations of Consciousness*. Cambridge (MA): MIT Press 2009.
- BERWICK, R. C.; CHOMSKY, N. *Why only us. Language and evolution*. Cambridge (MA): MIT Press 2016.
- BOSSI, L. *Historia natural del alma*. Madrid: La balsa de la Medusa 2008.
- DAMASIO, A. *I el cervell va crear l'home*. Barcelona: Destino 2010.
- HADOT, P. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. València: Pre-Textos 2007.
- KABAT-ZINN, J. *Vivir con plenitud las crisis*. Barcelona: Kairós 2016.
- LLUÍS, P. *Filosofia de la religió*. Barcelona: Fragmenta 2017.
- MANCUSO, V. *De l'âme et de son destin*. París: Albin Michel 2009.

MASHOUR, G. A. i altres. «Conscious Processing and the Global Neuronal Workspace Hypothesis». *Neuron*, 105, 2020, pp. 776-798.

MEIJER, D. F. K.; GEESINK, H. K. H. «Consciousness in the Universe is Scale Invariant and implies an Event Horizon of the Human Brain». *NeuroQuantology*, 15, 2017, pp. 41-79.

OKON-SINGER i altres. «The neurobiology of emotion-cognition interaction: fundamental questions and strategies for future research». *Frontiers in Human Neuroscience*, 9, 2015, pp. 1-14.

SRINIVASAN, N. (ed). «*Meditation*». Progress in Brain Research, 244. Cambridge (MA): Elsevier 2019.

TAYLOR, J. *Not a chimp*. Nova York: Oxford U. Press 2009.

TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar el mal*. Madrid: Trotta 2011.

TORRES QUEIRUGA, A. *Alguien así es el Dios en quien yo creo*. Madrid: Trotta 2013.

TRESMONTANT, C. *Le problème de l'âme*. París: Seuil 1971.



# LA «PRIÈRE» D'EPICTEÈTE ET DE MARC AURÈLE

Jordi Pià Comella

Sorbonne-Nouvelle

Institut Universitari de França

piacomellajordi@gmail.com

**RESUMÉ:** Dans cet article, nous analyserons sous quelles conditions et dans quelle mesure Epictète et Marc Aurèle intègrent l'usage de la prière dans l'ascèse stoïcienne. On montre, d'abord, que les Stoïciens transforment radicalement l'usage de la prière : celle-ci est utilisée non plus pour convaincre les dieux d'accomplir nos vœux, mais, au contraire, dans le but de nous aider à adapter nos désirs au dessein divin. En ce sens, la prière stoïcienne est une forme d'anti-prière. Cependant, loin de se réduire à un simple procédé rhétorique et pédagogique au service de l'ascèse morale, la prière présente une réelle dimension religieuse.

**MOTS-CLÉ:** Ascèse morale, Destin, Epictète, hymne, Marc Aurèle, passions, prière, providence, religion, rhétorique, stoïcisme

**ABSTRACT:** In this paper, we analyse under which conditions and to what extent prayers are acceptable in stoic training. First, we try to show that the Stoics radically transform the use of the prayer: men will address a prayer to god in order to adapt their own desires to god's design. In this sense, we can consider the Stoic prayer as a form of 'anti-prayer'. However, the Stoic prayer cannot be considered as a simple rhetorical strategy. In fact, the prayers give stoic training a religious dimension: it expresses a kind of philosophical spirituality, different from the ancient ritual religion.

**KEYWORDS:** Moral training, Destiny, Epictetus, hymn, Marcus Aurelius, passions, prayer, providence, religion, rhetoric, stoicism

L'un des aspects les plus paradoxaux de la doctrine stoïcienne c'est la prière. Il pourrait sembler logique que les stoïciens encouragent l'usage de la prière : les stoïciens invoquent la prière comme l'un de ces rites universellement pratiqués pour « prouver » la providence divine. Cependant, l'usage stoïcien de la prière est problématique : comment les stoïciens peuvent-ils concilier la prière, qui confirme la thèse stoïcienne en faveur de la providence, avec, d'abord, leur théorie du destin, et, ensuite, leur recherche de liberté intérieure ? Comment la prière pourrait-elle changer le cours du destin issu de la volonté divine ? Et en demandant l'aide à une divinité extérieure, les humains ne risquent-ils pas de négliger leur autonomie morale ?

Cette dernière question se pose avec une particulière acuité chez les stoïciens impériaux puisqu'ils centrent leur enseignement sur l'ascèse morale et la quête de la liberté individuelle. En effet, l'accent est davantage mis sur les potentialités intérieures de l'individu - la *voluntas* chez Sénèque, la *prohairesis*, chez Epictète - que sur la puissance de la providence divine dans le monde. Rien ne semblerait donc plus contraire à l'ascèse morale, centrée sur l'intériorité, que la prière.

En fait, la réalité est plus complexe. D'abord, les prières anciennes incluent différents types de discours : prières de vœux, hymnes, actions de grâce, supplications et imprécations. On pourrait

alors définir la prière comme un discours qui vient compléter et sacraliser le rite religieux : à travers les prières l'orant sollicite l'accord de Dieu quand il entreprend une action ; il tente de pacifier le dieu auquel il s'adresse ou demande sa protection. La prière est une demande solennelle que le croyant adresse à Dieu<sup>1</sup>. Ensuite, on ne doit pas perdre de vue que dans l'Antiquité, la dichotomie entre religion et philosophie n'est pas radicale : cette coupure provient des Lumières. Bien plus, le stoïcisme définit sa philosophie comme l'élucidation rationnelle de la religion, comme un discours rationnel des mythes et des rites, considérés comme l'expression symbolique et primitive du logos. Songons, par exemple, à l'*Abrégé d'allégories stoïciennes* de Cornutus.

Enfin, je souhaiterais montrer qu'Epictète et Marc Aurèle, au lieu d'exclure, comme on l'a fait jusqu'à présent, l'usage de la prière de l'ascèse spirituelle, l'intègrent dans leur programme moral. Nous analyserons donc sous quelles conditions et dans quelle mesure Epictète et Marc Aurèle légitiment l'usage de la prière dans ce que Pierre Hadot a appelé : « les exercices spirituels ». Je montrerai, d'abord, que les stoïciens transforment radicalement l'usage de la prière : celle-ci sera utilisée non plus pour séduire la divinité et la convaincre d'accomplir nos vœux, mais, au contraire, dans le but de nous aider à adapter nos désirs au dessein divin. En ce sens, la prière stoïcienne est une forme d'anti-prière. Faut-il alors considérer la prière comme un simple exercice au service de la suppression de nos passions ? Nous verrons alors que loin de relever d'un simple procédé rhétorique et pédagogique, la prière présente une réelle dimension religieuse.

## 1. La « prière » stoïcienne : une anti-prière ?

La première solution d'Epictète pour intégrer la prière dans l'ascèse morale est de proposer une prière qui n'adresse plus aux dieux des souhaits mais devient la simple expression de notre adhésion au destin :

Pour moi, plaise au ciel que je ne sois pas surpris parmi d'autres préoccupations que celle de mon jugement : qu'il soit exempt de passions, affranchi de toute contrainte, de toute entrave, libre. C'est dans ces exercices que je désire être trouvé, pour pouvoir dire à Dieu :

« Ai-je transgressé sur quelque point tes commandements ? Ai-je abusé en quelque manière des ressources que tu m'as données, mal usé de mes sens ou de mes prénotions ? Ai-je porté quelque accusation contre toi ? Ai-je jamais critiqué ton gouvernement ? J'ai subi la maladie quand tu l'as voulu. Les autres aussi, mais moi de bon gré. J'ai subi la pauvreté parce que tu le voulais, mais avec joie [...] Je n'ai jamais désiré de charge. M'en as-tu vu pour cela triste ? Ne me suis-je pas toujours présenté à toi le visage rayonnant, prêt à obéir à tous tes ordres, à tes moindres signes ? Tu veux qu'à présent je quitte la fête. Je pars, plein de reconnaissance pour toi, parce que tu m'as jugé digne de prendre part à la fête avec toi, de contempler tes œuvres et de comprendre ton gouvernement. ».

Puisse la mort me saisir en train de penser, d'écrire, de lire cela<sup>2</sup>.

La « prière » ne nous détourne pas ici de l'ascèse morale mais en constitue un exercice

<sup>1</sup> Sur la prière ancienne, voir CHAPOT - LAUROT.

<sup>2</sup> E. 3, 5, 7-11 : « Ἐμοὶ μὲν γὰρ καταληφθῆναι γένοιτο μηδενὸς ἄλλου ἐπιμελουμένῳ ἢ τῆς προαιρέσεως τῆς ἐμῆς, ἵν' ἀπαθῆς, ἵν' ἀκόλυτος, ἵν' ἀνανάγκαστος, ἵν' ἐλεύθερος. ταῦτα ἐπιτηδεύων θέλω εὐρεθῆναι, ἵν' εἰπεῖν δύνωμαι τῷ θεῷ 'μή τι παρέβην σου τὰς ἐντολάς; μή τι πρὸς ἄλλα ἐχρησάμην ταῖς ἀφορμαῖς ὅς ἔδωκας; μή τι ταῖς αἰσθήσεσιν ἄλλως, μή τι ταῖς προλήψεσιν; μή τί σοι ποτ' ἐνεκάλεσα; μή τι ἐμεμφάμην σου τὴν διοίκησιν; ἐνόσησα, ὅτε ἠθέλησας· καὶ οἱ ἄλλοι, ἀλλ' ἐγὼ ἐκόν. πένης ἐγενόμην σου θέλοντος, ἀλλὰ χαίρων [...] οὐδέποτ' ἐπεθύμησα ἀρχῆς. μή τί με τούτου ἕνεκα στυγνότερον εἶδες; μή οὐ προσήλθόν σοι ποτε φαιδρῶ τῷ προσώπῳ, ἔτοιμος εἶ τι ἐπιτάσεις, εἶ τι σημαίνεις; νῦν με θέλεις ἀπελθεῖν ἐκ τῆς πανηγύρεως· ἄπειμι, χάριν σοι ἔχω πάσαν, ὅτι ἠξιώσάς με συμπανηγυρίσαι σοι καὶ ἰδεῖν ἔργα τὰ σὰ καὶ τῆ διοικήσει σου συμπαροκολουθήσαι'. ταῦτά με ἐνθυμούμενον, ταῦτα γράφοντα, ταῦτα ἀναγιγνώσκοντα καταλάβοι ὁ θάνατος. ».

particulièrement efficace. Tout d'abord, elle a une valeur paradigmatique, comme le remarque K. Algra dans un article lumineux sur le sujet : l'orant apparaît comme un *exemplum* que devront imiter les disciples<sup>3</sup>. En effet, il accomplit les diverses exigences morales des *Entretiens* : la discipline des désirs par l'acceptation totale des événements ; la discipline du jugement par un bon usage des prénotions ; le sentiment de reconnaissance envers Dieu poussant l'homme à considérer la vie comme une fête religieuse. Épictète cherche ainsi à obtenir l'adhésion totale - intellectuelle et affective - de l'auditoire<sup>4</sup>.

Cette « prière » présente un parallèle frappant avec la « prière » philosophique telle que la définit Maxime de Tyr : elle consiste, non pas à demander un vœu, mais à s'entretenir et à converser avec les dieux sur ce qu'il a déjà reçu (« ὁμίλιαν καὶ διάλεκτον πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων ») ; elle est une preuve de sa vertu (« ἐπίδειξιν τῆς ἀρετῆς »)<sup>5</sup>.

La « prière » d'Épictète remplit également la même fonction que la μελέτη, *meditatio* en latin, la méditation qui favorise aussi bien la mémorisation que l'imprégnation totale des principes philosophiques. Comme l'indique la fin du passage, le discours adressé à Dieu sera destiné à être pensé - c'est la ruminantion des maximes fondamentales-, écrit - l'exercice relèvera de l'activité littéraire - ou lu à haute voix, trois activités qui, selon M. Foucault, assurent l'assimilation des dogmes philosophiques<sup>6</sup>. Il constituera un entraînement efficace pour accueillir la mort sereinement. La « prière » permet enfin l'introspection morale : Dieu qui passe en revue les actes et les pensées de l'orant joue le rôle du maître ou de notre propre conscience. Elle est une preuve, une démonstration de la vertu de l'orant, ἐπίδειξις τῆς ἀρετῆς, selon la belle formule de Maxime de Tyr.

Épictète opère ainsi une véritable rationalisation de la prière traditionnelle. A ce propos, il est significatif que dans tous ces extraits il ne parle pas explicitement de *prière*, la terminologie en rapport avec cette pratique religieuse étant quasiment absente. C'est pourquoi nous avons choisi de mettre entre guillemets la notion de prière : les stoïciens proposent une prière à l'état d'épure. La « prière » stoïcienne s'apparente alors au discours solennel que l'homme à Dieu.

Reste pourtant à déterminer si la « prière » est entièrement rationalisée : incorporée à l'ascèse morale, se présente-t-elle comme un simple procédé pédagogique ou revêt-elle encore une valeur religieuse ? Autrement dit, la « prière » stoïcienne se réduit-elle au monologue intérieur du sujet ou instaure-t-elle un dialogue réel entre l'homme et Dieu ?

## 2. La dimension religieuse de la « prière » stoïcienne

### 2.1. La « prière » d'Épictète ou l'*amor fati* de l'homme, serviteur de Dieu

La « prière » d'Épictète, si épurée soit-elle, n'est pas pour autant une anti-prière. En effet, la rhétorique religieuse qu'elle déploie n'est pas simplement un procédé de style mais elle convertit en chant et en rite l'adhésion intellectuelle de l'individu à l'ordre cosmique<sup>7</sup>. Si nous revenons à l'extrait précédent, dans la péroraison Épictète use des moyens stylistiques typiques de la prière : rythmes ternaires, homéotéleutes et utilisation de verbes avec le préfixe -συν (συμπανηγυρίσαι ... συμπαρακολουθήσαι). Ces procédés expriment, non pas le désir chez l'orant de voir exaucer son vœu, mais la totale adéquation de volonté individuelle avec volonté divine.

<sup>3</sup> ALGRA, 32-56.

<sup>4</sup> Sur ces trois disciplines voir Épictète, *E.*, 3, 2.

<sup>5</sup> Maxime de Tyr, *Or.* 5, 8. Sur la prière chez Maxime de Tyr : BRIEN, 58-72.

<sup>6</sup> Sur la notion de μελέτη : FOUCAULT, 29. n. 2.

<sup>7</sup> Sur la prière comme forme de rhétorique religieuse voir L. PERNOT, 213-231 ; J. GOEKEN, 3-16.

Si dans cet exemple les gestes sont absents, dans d'autres extraits Épictète invite ses disciples à révéler Dieu selon la posture traditionnelle de la religion :

Si sur ces entrefaites la mort vient me surprendre, il me suffit de pouvoir élever mes mains vers Dieu et lui dire :

« Les ressources que j'ai reçues de toi pour prendre conscience de ton gouvernement universel et pour m'y conformer, je ne les ai guère négligées... »<sup>8</sup>.

... Ose élever la vue vers Dieu et lui dire : « Sers-toi de moi désormais à ta guise : mes pensées sont accordées aux tiennes, je suis à toi. »<sup>9</sup>.

Ces « prières » ne sont pas un monologue intérieur mais elles s'adressent bel et bien à un dieu extérieur devant lequel il faut élever les mains et le regard. La « prière » n'est donc plus simplement discours, mais rite à travers lequel l'homme, non content d'adhérer intellectuellement au Tout, célèbre et vénère Dieu. Dieu joue sans nul doute le rôle du maître, mais il n'en est pas simplement la métaphore : il est le seul et véritable maître, l'instance morale la plus éminente à qui l'homme devra rendre des comptes avant de mourir.

### 2.2. L'hymne en prose dans les *Pensées* au service de la συμφωνία cosmique

Mieux que la prière, l'hymne, qui n'implique pas forcément une demande, exprime la totale acceptation par l'homme de la volonté divine, comme en témoigne l'une des pensées de Marc Aurèle :

Tout ce qui est accordé avec toi est accordé avec moi, ô monde ! Rien n'est pour moi trop précoce ou trop tardif qui soit à point pour toi. Tout ce que produisent tes saisons, ô nature, est pour moi un fruit ! De toi vient toute chose, en toi sont toutes choses, à toi revient toute chose. Tel a dit : 'Chère cité de Cécrops !' ; ne diras-tu pas, toi : 'Chère cité de Zeus' ?<sup>10</sup>.

Ailleurs nous avons montré qu'à travers cet hymne, l'auteur se remémore et décline sous diverses formes le principe stoïcien selon lequel l'homme doit adhérer au dessein providentiel<sup>11</sup>. D'abord, il fait écho au thème de l'harmonie nécessaire entre l'individu et le monde ; ensuite, il reprend l'image, récurrente dans les *Pensées*, des productions ou des fruits de la nature présentant chaque événement - y compris la mort ou la décomposition des éléments - comme l'expression de la force germinatrice de la raison. Il rappelle, enfin, la primauté de la cité cosmique - celle de Zeus - sur la cité particulière - la « cité de Cécrops », désignant Athènes. Mais cet hymne est bien plus qu'un simple exercice spirituel : il fait résonner la συμφωνία célébrée dans une autre pensée par Marc Aurèle :

La révérence et le respect à l'égard de ta propre pensée te rendront satisfait de toi, en accord avec les membres de la communauté, en syntonie avec les dieux, à savoir en louant les lots et les rangs qu'ils ont établis<sup>12</sup>.

La συμφωνία lie les hommes et les dieux à l'intérieur de la seule et véritable cité : le monde, communauté des êtres de raison. La rhétorique de l'hymne souligne ainsi la dimension communautaire

<sup>8</sup> Épictète, *E.* 4, 10, 14: « Ἄν μετὰ τούτων με ὁ θάνατος καταλάβῃ, ἀρκεῖ μοι ἂν δύνωμαι πρὸς τὸν θεὸν ἀνατείνειν τὰς χεῖρας, εἰπεῖν ὅτι « ἄς ἔλαβον ἀφορμὰς παρὰ σοῦ πρὸς τὸ αἰσθῆσθαι σου τῆς διοικήσεως καὶ ἀκολουθήσαι αὐτῇ, τούτων οὐκ ἠμέλησα » »

<sup>9</sup> Épictète, *E.* 2, 16, 42: « τόλμησον ἀναβλέψας πρὸς τὸν θεὸν εἰπεῖν ὅτι « χρῶ μοι λοιπὸν εἰς ὃ ἂν θέλῃς ὁμογνωμονῶ σοι, σὸς εἰμι. » »

<sup>10</sup> *P.* 4, 23: « Πᾶν μοι συναρμόζει ὃ σοὶ εὐάρμοστον ἐστίν, ὃ κόσμῳ· οὐδὲν μοι πρόωρον οὐδὲ ὀψιμον ὃ σοὶ εὐκαιρον. πᾶν μοι καρπὸς ὃ φέρουσιν αἱ σοὶ ὄραι, ὃ φύσις· ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα. ἐκεῖνος μὲν φησιν· « ὦ πόλι φίλη Κέκροπος »· σὺ δὲ οὐκ ἔρεῖς· « ὦ πόλι φίλη Διός »· »

<sup>11</sup> PIA-COMELLA, 2012-2013, 83-103.

<sup>12</sup> *P.* 6, 16, 5 : « ἢ δὲ τῆς ἰδίας διανοίας αἰδῶς καὶ τιμῇ σεαυτῶ τε ἀρεστόν σε ποιήσει καὶ τοῖς κοινωνοῖς εὐάρμοστον καὶ τοῖς θεοῖς σύμφωνον, τουτέστιν ἐπαινοῦντα ὅσα ἐκεῖνοι διανέμουσι καὶ διατετάχασιν ».

et sociale des médiations privées de Marc Aurèle qui même dans ces moments de recueillement solitaire est en contact permanent avec les autres et avec Dieu. Elle permet d'articuler la théorie stoïcienne sur le divin - Dieu est immanent au monde - avec la pratique - l'homme sait que Dieu est présent dans l'univers et il s'adresse à Lui.

Cet hymne replace l'individu à l'intérieur d'un monde régi par la Providence et en même temps il constitue un espace de liberté pour l'homme à qui il est donné de mimer et de reproduire la *συμφωνία* cosmique, le Prince Marc Aurèle se posant ainsi en continuateur de l'œuvre cosmique.

### 2.3. La fonction politique et sociale de l'hymne en prose

Reste, cependant à déterminer si cette religiosité est constante chez Epictète et Marc Aurèle. La philosophie des deux stoïciens s'avèrerait-elle être une glorification ininterrompue de Dieu ? Je ne le pense pas. Ce genre de « prières » sont rares dans les œuvres d'Epictète et de Marc Aurèle et si la frontière entre la religion et leur philosophie est poreuse, l'une ne saurait se confondre avec l'autre. Tout en admettant cette limite, il me semble, pourtant, que dans le cas précis de Marc Aurèle, la célébration de Dieu est plus diffuse qu'il ne semblerait en apparence :

Toutes les choses sont entrelacées les unes avec les autres et leur union est sacrée ; presque aucune n'est étrangère à l'autre car, tout a été disposé ensemble et contribue ensemble à l'harmonie du même monde. En effet, il y a un seul monde résultant de tout, un seul Dieu à travers tout, une seule substance, une seule loi, la raison commune à tous les êtres rationnels, et une seule vérité, puisque la perfection de toutes les créatures de la même famille et partageant la même raison est une aussi<sup>13</sup>.

Ce fragment peut être comparé aux hymnes en prose d'Aelius Aristide : les homéotéleutes : ἐπιπέλεκται... συγκατατέτακται », les polyptotes : ἀλλότριον ἄλλο ἄλλω, les effets musicaux : συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον. κόσμος, l'image du tissage et de l'entrelacement évoquent sur le ton emphatique de l'hymne la parfaite union des parties. On peut dès lors affirmer que dans certains passages des *Pensées* de Marc Aurèle, la rumination des principes stoïciens par le philosophe, en particulier ceux qui ont trait à la théologie, résonnent comme un chant glorifiant Dieu. Pour le philosophe et prêtre qu'était Marc Aurèle, il semblerait alors qu'il y ait deux manières de célébrer Dieu : la religion romaine ritualiste, et la stoïcienne, plus intérieure. Cette lecture nous amène alors à considérer les méditations de Marc Aurèle comme un dialogue constant avec le divin.

## CONCLUSION

Dans cet article, j'ai tenté de montrer que dans la mesure où Epictète et Marc Aurèle centrent leur philosophie sur les potentialités intérieures de l'humain, ils étaient alors obligés d'élaborer un nouveau type de « prière » philosophique. D'abord, Epictète transforme la prière traditionnelle en l'incorporant à son ascèse morale : au lieu de convaincre la divinité d'accomplir ses désirs, la « prière » aidera l'orant à accepter la volonté divine. En ce sens, dans le cadre de l'ascèse, la « prière » d'Epictète remplit l'une des fonctions de la μελέτη stoïcienne : grâce à la rhétorique religieuse de la prière - rimes, rythmes, ton incantatoire, répétitions - les disciples d'Epictète mémoriseront et assimileront plus aisément les principes stoïciens.

<sup>13</sup> P. 7, 9 : « Πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέλεκται καὶ ἡ σύνδεσις ἱερά, καὶ σχεδὸν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλω· συγκατατέτακται γὰρ καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον. κόσμος τε γὰρ εἰς ἕξ ἀπάντων καὶ θεὸς εἰς δι' ἀπάντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων, καὶ ἀλήθεια μία, εἶγε καὶ τελειότης μία τῶν ὁμογενῶν καὶ τοῦ αὐτοῦ λόγου μετεχόντων ζώων. ».

Je me suis alors demandé si la « prière » stoïcienne doit être considérée comme relevant d'un simple procédé rhétorique et pédagogique. J'ai tenté de montrer qu'au contraire, Epictète et Marc Aurèle confèrent à leur ascèse morale une dimension religieuse, la prière philosophique se révélant être alors non un simple monologue intérieur mais un rite à travers lequel l'homme loue et vénère Dieu.

La dimension religieuse de l'ascèse morale m'a alors semblé offrir une nouvelle approche des *Pensées* de Marc Aurèle : loin d'être une activité solitaire, les *Pensées* mettent le philosophe en contact permanent avec les autres et avec Dieu. Plus il pratique l'introspection philosophique, plus il s'ouvre aux autres ; plus il centre son attention sur son âme, plus il se relie à Dieu. En ce sens, Marguerite Yourcenar me semble avoir parfaitement saisi la démarche de Marc Aurèle, même si elle l'applique à l'empereur *Hadrien* : « Cet homme seul et d'ailleurs relié à tout »

## Bibliographie

ALGRA, K., « Epictetus and Stoic Theology », in Th. Scaltsas - A. S. Mason (éds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford: Oxford University Press 2007, pp. 32-56.

CHAPOT, FR., LAUROT, B., *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout, Brepols : Recherches sur les rhétoriques religieuses 2001.

FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet. Cours au collège de France 1981-1982*, in F. Gros (éd.), 2001, 339-

HADOT, P., *Exercices spirituels*, Paris, Gallimard : Seuil 2002.

O'BRIEN, C., « Prayer in Maximus of Tyre », in J. Dillon et A. Timotin (éd.), *Platonic Theories of Prayers*, Leiden-Boston, Brill : Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic tradition 2016, pp. 58-72.

GOEKEN, J., « Pour une rhétorique de la prière grecque », in id. (éd.), *La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque*, Turnhout, Brepols : Recherches sur les rhétoriques religieuses 2010, pp. 3-16.

PERNOT, L., « Prière et rhétorique », in L. Calboli Montefusco (éd.), *Papers on Rhetoric, III*, Bologne, Clueb, 2000, 213-232 ; « The Rhetoric of Religion », *Rhetorica* 24, 3 (2006), pp. 235-254.

PIA-COMELLA, J., « Du théologique au religieux : l'usage de la rhétorique dans les *Pensées* de Marc Aurèle », *ÍTACA, Societat Catalana d'Estudis Clàssics* (2012-2013), pp. 83-103.

PIA-COMELLA, J., *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial romain. Des Lettres à Lucilius de Sénèque aux Pensées de Marc Aurèle*, Turnhout, Brepols : « Philosophie hellénistique et romaine », 2014.



# L'ESPIRITUALITAT COM A FACTOR IMPULSOR DE LA CREATIVITAT

Òscar Puigardeu Aramendia

Universitat de Barcelona

opuigardeu@ub.edu

**RESUM:** La creativitat és una capacitat humana que ha generat molt d'interès i producció acadèmica en el camp de la Psicologia. La nostra societat, altament tecnificada, que viu de la innovació i el canvi constant, fa de la creativitat un pilar per al desenvolupament. L'espiritualitat, com a camí de silenciament i desautocentrament, ha desenvolupat al llarg de la història una saviesa que pot esdevenir molt valuosa com a eina impulsora de la creativitat.

**PARAULES CLAU:** creativitat, espiritualitat, Psicologia de la religió.

**ABSTRACT:** Creativity is a human ability that has generated high level of interest and academic production in Psychology. Our highly technological society is experiencing innovation and continuous change, making creativity a column for development. Throughout history Spirituality, as a way of silence and self-decentralization, has become a wisdom that can be very valuable as a driving tool for creativity.

**KEYWORDS:** creativity, spirituality, Psychology of religion.

Els éssers humans, al llarg de la història, hem hagut de trobar formes de subsistència. En cada època les persones han desenvolupat una tecnologia central que ha permès l'obtenció dels recursos bàsics per a la supervivència. La caça, la recol·lecció, l'agricultura, la ramaderia, la industrialització..., han estat progressivament diferents motors del desenvolupament humà. Actualment un dels motors centrals del nostre desenvolupament és la recerca i la innovació constant en tots els àmbits de l'economia, tant en els camps industrial, dels serveis, de la salut i, de fet, en la major part de les nostres activitats.

En la nostra societat actual, altament tecnificada i que viu del canvi i la innovació constant, la creativitat ha esdevingut un veritable "modus vivendi". Per aquest motiu, l'interès per la creativitat i la innovació està present en totes les esferes, tant acadèmiques (Marina, 2014), com en l'àmbit de l'empresa i de l'economia (Amabile, 2000). Qualsevol recerca sobre tècniques o procediments que afavoreixin un treball sistemàtic que permeti la millora de la capacitat creativa dels individus és d'una rellevància social innegable (Clouder, 2014). Per això la nostra societat requereix d'un nombre molt significatiu de persones creatives. No és suficient centrar-se en la creativitat dels grans genis sinó que necessitem parar atenció a la creativitat en tota la població. Hem de potenciar la creativitat de tots els ciutadans, no només en la indústria i la tecnologia sinó també, per exemple, entre els docents quan preparen una classe o fins hi tot entre els operari que han d'imaginar con poder fer un mateix treball amb menys materials o menys temps (Goleman, Kaufman i Ray, 2010).

## 1. La creativitat com a capacitat humana

La paraula creativitat té l'origen en el llatí "creare", que vol dir "crear", però que també era utilitzada per definir el fet d'engendrar fills o escollir algú per un càrrec. Prové de l'arrel indoeuropea "Ker", de la qual, a més d'aquesta paraula, en van derivar altres mots com *cereal* o com *créixer*. Resulta suggerent que la paraula *cereal* comparteixi arrel etimològica amb el concepte *creativitat*; de fet el cultiu del cereal és una de les grans creacions humanes que va canviar la nostra forma de vida i, fins i tot, el paisatge del nostre món creant una nova forma de viure per a la humanitat. La creativitat, com l'agricultura, no deixa de ser una forma de generar vida allà on aparentment no n'hi ha. A la vegada, ens dóna pistes sobre el profund significat del mot *creativitat* com a font de supervivència. Potser la capacitat de crear és una característica que ens configura i garanteix la nostra capacitat de supervivència fent-nos créixer com a persones.

Tant a la Grècia clàssica com en les tradicions jueva, cristiana i islàmica, la creativitat era considerada un do que es rebia per inspiració divina (Marina, 2014, p.23). És i era tan important la creativitat que tan sols podia ser atribuïda als déus, i només ells la podien oferir als éssers humans.

Realitzar un recorregut al llarg de la història de la investigació sobre la creativitat resulta una tasca ingent. Són molts els autors que han dedicat, en major o menor mesura, esforços per analitzar, comprendre i aportar llum a aquesta capacitat humana. Comprendre el funcionament d'una ment creativa no tan sols ha estimulat la curiositat científica de molts autors, des de Freud fins a Gardner, sinó que també és un recurs d'utilitat per conèixer com potenciar aquesta capacitat en els individus. És recurrent considerar Guilford i la seva conferència titulada "Creativity", impartida al 1950 a la seu de l'APA (American Psychological Association), com a punt de partida de l'estudi psicològic i científic de la creativitat malgrat que són diversos els autors que abans d'ell ja havien reflexionat sobre aquest tema. Però malgrat l'esforç de la psicologia en l'estudi de la creativitat, actualment encara no disposem d'una teoria unificada i són moltes i diverses les opinions dels autors (Huidobro, 2004).

Des dels inicis de l'estudi empíric de la creativitat els científics han centrat els seus esforços en quatre grans blocs (Müler-Using, 2012). Aquests quatre grans apartats són coneguts com les quatre P's de la creativitat i varen ser formulats en primera instància per Mooney (1963): la persona creativa, el procés creatiu, el producte creatiu i les condicions que afavoreixen la creativitat.

L'estudi psicològic de la creativitat s'ha centrat principalment en els dos primers blocs (la persona creativa i el procés creatiu) i s'ha desenvolupat de forma eminent en les següents estratègies de recerca (Vecina, M.L. 2006, pp.31-39):

- Estudi biogràfic de personatges considerats genis creatius (Gardner, 1993).
- Estudi de les característiques o trets de personalitat de les persones creatives (Rodríguez, 2014).
- Mesura de la creativitat mitjançant tests (Torrance, 1988).
- Estudi dels processos psicològics bàsics implicats en la creativitat (Boden, 1991).
- Estudis sobre com algunes variables relacionades contextuals, ambientals o socioculturals, poden propiciar l'aparició d'idees creatives (Amabile, 1982).
- Recerca i disseny de programes que estimulin la capacitat creativa (Marina, 2014)

## 2. L'espiritualitat com a capacitat humana

Han passat ja molts anys des de Erich Fromm en un seminari digué: "Qualsevol psicòleg, fa vint anys, s'hauria sorprès, o fins i tot escandalitzat, de descobrir entre els seus col·legues cert interès per un sistema religiós místic com el budisme zen. Li hauria sorprès encara més descobrir que la major part dels presents no només hi estem interessats, sinó profundament preocupats pel tema." (Suzuki i Fromm, 1964, p.7). Malgrat aquestes paraules, l'estudi empíric de l'experiència religiosa sempre ha topat amb moltes dificultats (Grom, 1994). Ara bé, tot i aquestes dificultats, l'espiritualitat és un dels objectius d'estudi de la psicologia amb divisió pròpia a l'American Psychological Association (<https://www.apa.org/about/division/div36>).

La psicologia ha recorregut un llarg camí en l'estudi de l'experiència religiosa. En un primer moment el seu interès es va centrar en la relació entre religiositat i psicopatologia (Freud, 1907). Aquesta primera mirada es va anar ampliant i, a poc a poc, la psicologia es va interessar per com l'espiritualitat podia esdevenir una experiència significativa en el desenvolupament de la persona (Jung, 1940) i en el seu camí cap a l'autorealització (Maslow, 1982).

Però és la psicologia transpersonal el corrent psicològic que ha fet un estudi més sistemàtic i explícit de l'experiència espiritual en tant que potencial element central en el desenvolupament de la persona. La psicologia transpersonal té com a propòsit l'estudi del més alt potencial de la humanitat i el reconeixement, comprensió i realització dels estats de consciència unitius, espirituals i transcendents (Lajoie i Shapiro, 1992). La teoria transpersonal no és merament una altra disciplina acadèmica, com bé apunta a tall d'exemple Jaume Patuel (2018). La visió transpersonal és una forma de pensar i de viure el jo i els altres que es pot manifestar de moltes maneres en les relacions, la comunitat, la societat, l'ètica, la política, la filosofia, la religió, la cosmologia i en qualsevol àrea del pensament, del sentiment i de l'acció humana (Ferrer, 2003).

També des de la psicologia cognitiva s'ha realitzat una aproximació important a l'experiència espiritual dins el marc de la teoria de les Intel·ligències Múltiples de Gardner (1994). Zohar i Marshall (2001) van postular la possibilitat de considerar l'espiritualitat com a una Intel·ligència, com a una capacitat comuna a tot ésser humà i com una de les habilitats que li són pròpies. Però en els seus escrits Gardner deixa clara la seva objecció a la possibilitat de postular una intel·ligència espiritual (1996). Malgrat això, són diversos els autors que discrepen amb la seva opinió com ara Emmons (2000), Kwilecky (2000) i Amram (2007) entre d'altres.

Podem veure quins són els arguments que permeten postular l'existència d'una intel·ligència espiritual i, tot seguit, enumerar les característiques que segons Gardner han de posseir les intel·ligències per tal de poder ser considerades com a tals. Així podem explorar la possibilitat d'existència d'una intel·ligència espiritual.

### 2.1. Possibilitat d'identificar operacions o grups d'operacions que li siguin pròpies

\* *Experiència de diferents estats de consciència*: són diverses les recerques que identifiquen aquesta experiència com a pròpia de l'espiritualitat, especialment en el cas dels fenòmens místics (Shulman, 1995).

\* *Experiències de sacralitat i gratuïtat de la realitat*: la relació amb el món i els altres com a quelcom dins de l'espai del sagrat, com aspectes que estan més enllà d'un mateix i que requereixen respecte i reverència ja que en realitat esdevenen un regal immerescut. (Corbí, 2016).

\* *Experiència de sentit*: la convicció de trobar un sentit últim de la pròpia existència i de la realitat en si mateixa com a finalitat i orientació. (Emmons, 2000).

\* *Transcendència*: l'experiència del fet que l'existència transcendeix la vida particular de cada ésser i es remet a quelcom més gran que li dona sentit i unitat. Aquesta experiència pot concretar-se en una figura transcendent o en vivències interiors properes al sentiment oceànic. (Duch, 2001).

*Veritat*: l'experiència de l'existència d'una veritat última en la què la persona es fonamenta i a la qual pot contemplar, malgrat que en ocasions no es pugui expressar en paraules ni correspongui a una veritat estrictament lògica.

*Pau interior*: l'experiència de pau interior absoluta, en alguns casos expressada com a desegocentració o extinció del desig (Fabricatore et al., 2004).

*Llibertat interior*: la sensació de total llibertat interior que permet una absoluta coherència entre allò que un decideix i allò que hom pensa sense necessitat de quedar lligat o aferrat a cap altra idea o persona (Ferre, 2003).

### 2.2. L'extensió del fenomen religiós al llarg del temps i de l'espai humà

Resulta innegable l'extensió del fet religiós. Sembla lògic sospitar que aquesta extensió ha de tenir alguna relació amb un avantatge evolutiu d'aquesta conducta (Corbí, 2016).

### 2.3. Existència d'un patró de desenvolupament

L'existència d'un patró de desenvolupament individual ha estat llargament estudiada. En el nostre entorn més proper, la preocupació de l'església catòlica per la tasca pastoral, especialment amb infants, ha fet que siguin diversos els autors i les recerques sobre les característiques de l'evolució de l'espiritualitat en aquesta direcció (González Rubio, 2009).

### 2.4. Potencialment afectable per dany cerebral

També són molt abundants les recerques en neurobiologia que han buscat un suport neural per les experiències espirituals, i són diversos els estudis que valoren la possibilitat d'identificar processos cerebrals íntimament lligats a l'experiència espiritual (Alvarez, 2000) o que identifiquen vivències espirituals fruit de dany cerebral (Brown, 1998).

### 2.5. Existència de persones que s'hagin distingit per mostrar capacitats excepcionals

Resulta òbvia l'existència de persones amb una especial capacitat espiritual que han esdevingut mestres per a diferents comunitats, i que han realitzat una aportació de gran valor i incidència en la societat i la cultura que han traspasat les fronteres del seu espai geogràfic, cultural i històric (Corbí, 2013).

### 2.6. Possibilitat de codificar-la simbòlicament

El llenguatge espiritual és únicament i exclusivament simbòlic ja que necessàriament apel·la al transcendent i, per tant, la seva explicació requereix d'un llenguatge específic que s'expressa a través de rituals i de textos que tenen claus interpretatives pròpies. L'expressió d'allò sagrat requereix una simbologia específica (Duch, 2001).

### 2.7. Suport per a recerques empíriques en psicologia

L'existència de recerca empírica sobre la intel·ligència espiritual és molt àmplia, i abasta des d'elements de la seva evolució al llarg de la vida fins a la seva incidència en patologies o en la recuperació de diferents processos de malaltia o situacions d'estrès (Gene i Erin, 2004).

## 2.8. Suport per a fonaments psicomètrics

Encara són relativament pocs els intents de mesurar la intel·ligència espiritual. Segurament aquest fet és fruit de les dificultats per a conceptualitzar-lo des d'una vessant psicològica, però també possiblement de la realitat de les seves múltiples expressions en diferents societats. Malgrat això voldríem destacar les escales clàssiques d'Allport (Brewczynski i Douglas, 2006), i Cloninguer (2004).

Totes aquestes recerques ens fan pensar que hi ha prou elements per postular la possibilitat d'identificar una intel·ligència espiritual, així com l'interès acadèmic i de la recerca per tal d'anar ajustant progressivament les seves característiques. Identificar aquesta intel·ligència i els seus components i característiques ens permetria veure com pot ser cultivada i quines repercussions té el seu treball en la vida diària, de manera que podria incloure's en programes estructurats que permetessin un avenç considerable als seus destinataris, amb tots els possibles aspectes beneficiosos que aquest fet podria produir a nivell individual i especialment a nivell social.

## 3. L'espiritualitat com a impulsora de la creativitat.

Són diverses les investigacions existents que exploren la relació entre creativitat i espiritualitat malgrat ser un camp de recerca relativament novedós (Miner, 2017). La recerca existent sobre intel·ligència espiritual ha permès detectar diferents ítems que podien fer pensar en la relació entre la pràctica espiritual i la creativitat. Els experts en espiritualitat espiritual citen en les seves autobiografies els efectes de la seva pràctica: una major capacitat d'observació i de resolució de problemes, així com una major flexibilitat generada per la capacitat d'evitar tota submissió fins i tot a les creences, fet que ajuda a deixar de banda els prejudicis. Precisament una major capacitat d'observació juntament amb una major flexibilitat, són dos elements bàsics per a poder permetre l'expressió creativa d'una persona. Per aquest motiu, semblaria que la potencial relació entre la pràctica espiritual i la creativitat té prou interès per a ser un camp de recerca esperançador per a la psicologia (Puigardeu, 2014).

En la recerca de Zohar i Marshall (2001) sobre la intel·ligència espiritual i les seves característiques la creativitat hi té una presència significativa. De fet, quan caracteritzen els trets propis d'aquesta intel·ligència, en citen com a un dels centrals la capacitat de flexibilitat i d'adaptació espontània, així com allò que anomenen "independència de camp". Definim la independència de camp com la capacitat de sortir dels marcs de pensament convencionals i de situar-se al marge dels mateixos. De fet, s'ha constatat que els experts en pràctica espiritual expliquen que la independència de camp els havia proporcionat una major llibertat personal, amb una major capacitat de desegocentrament de les pròpies idees i fins i tot de la pròpia persona (Puigardeu, 2014). Semblaria que per a poder manifestar la pròpia creativitat resulta cabdal concedir-se llibertat interior per a explorar allò novedós i, alhora, que el desegocentrament de les pròpies idees i creences es un element a priori imprescindible per a la creativitat.

De fet aquesta relació sembla tan suggerent que són diversos els estudis que han treballat sobre aquesta hipòtesi. Aquestes recerques tenen els seus inicis en la dècada dels 70 i han revifat amb força a partir del 2005. El tema també ha despertat l'interès de l'exploració neurològica. En aquest sentit cal destacar l'aportació d'Horam (2009) amb el seu estudi que posa en relleu les semblances observades en els processos neurològics propis de la meditació i aquells altres relacionats amb els processos d'incubació i d'il·luminació propis del procés creatiu.

Goleman (2019) proposa diferents imatges per definir el moment creatiu i el seu procés que resulten especialment enriquidores i que il·lustren molt bé la proximitat d'aquest moment amb les

experiències cim proposades per Maslow o els estats de consciència transpersonals proposats per Wilberg. L'autor proposa quatre imatges que mostren clarament aquesta proposta:

### 3.1. El Fluir, el moment en blanc:

Els actors solen utilitzar l'expressió "moment en blanc" per referir-se a aquell moment en què les habilitats personals estan perfectament alineades amb la tasca a realitzar, s'ajusten perfectament a les necessitats de forma que tot és percebut com a harmoniós, unificat i tot esforç esdevé innecessari. Csikszentmihalyi explica l'anècdota d'un cirurgià que en acabar una operació complexa amb èxit descobreix al seu voltant una muntanya de runa en un racó del quiròfan. Mostrant la seva sorpresa, pregunta als seus ajudants què ha succeït i ells li responen que part del sostre s'havia esfondrat durant l'operació. El cirurgià estava tan concentrat en la seva tasca que ni un esfondrament parcial del quiròfan va aconseguir apartar-lo de la seva tasca. Aquesta sensació és comuna en atletes d'elit i artistes.

### 3.2. La no-ment

Segons Goleman aquesta situació de fluir és similar a la idea de no-ment del budisme zen. La no-ment no és un estat d'inconsciència sinó tot el contrari, suposa un estat de gran concentració però buida de pensaments pertorbadors i fortuïts. En la tradició zen, on la calligrafia comporta una pràctica meditativa, és freqüent demanar als practicants una implicació completa de forma que res d'ells mateixos quedi fora de l'acció però sense que hi intervingui la ment.

### 3.3. La ment com l'aigua

En la tradició occidental la creativitat està lligada a la resolució de problemes, però Goleman exposa com en la tradició oriental aquesta és vista d'una forma molt diferent. Pel budisme el pensament només és un altre dels nostres sentits i, per tant, és limitat. La creativitat, des d'aquesta perspectiva, pot ser simbolitzada per l'aigua. A l'igual que l'aigua no té forma sinó que pren la forma del recipient que la conté, la persona creativa simplement serà una persona extremadament adaptable a les condicions que l'envolten i, per tant, mostra una gran lucidesa per interpretar el seu entorn sense distorsions.

### 3.4. La ment del nen

Goleman, citant Gardner (1993), parla de com allò que diferencia als grans creadors de la història no són les seves capacitats sinó la seva disposició a mantenir les preguntes de la infància i explorar-les sense por. La seva proposta és que el genis són aquells capaços de mantenir en l'edat adulta la genialitat i la creativitat de la infantesa.

Per Goleman (2019) la creativitat està lligada a la capacitat de lideratge. Pruzan argumenta que, mentre el lideratge directiu tradicional busca el seu èxit en l'acompliment econòmic sense més limitacions que les de la llei, el lideratge espiritual està sotmès a les limitacions, tant autoimposades com a les socials, i busca l'atenció al benestar dels grups d'interès de l'organització. El "per què" de l'existència de l'organització ja no és un creixement econòmic sinó que passa a ser el desenvolupament espiritual de tots els membres de l'organització, tot i tenir en compte que els aspectes econòmics són necessaris per a l'existència de l'organització i per tal que aquesta mantingui i desenvolupi la seva capacitat de servir als seus grups d'interès. En altres paraules, l'espiritualitat proporciona un marc de lideratge que pot servir com a font d'uns valors de l'organització, d'ètica i responsabilitat (Pruzan, 2011).

Les recerques sobre la relació entre espiritualitat i creativitat han estat centrades en valorar la relació o influència d'alguna pràctica i/o d'alguna tècnica concreta de meditació, ioga, mindfulness o similar en la capacitat creativa dels individus. L'obra més rellevant segurament és la realitzada per l'equip del Dr. Ding (2014) en la què es realitza un estudi experimental amb 40 estudiants amb un



entrenament ràpid en mindfulness de 30 minuts diaris durant una setmana i un grup control, on es demostra una millora en els resultats del TTCT (Torrance Test of Creative Thinking).

Especialment rellevant és el treball realitzat per Izabela Lebeda, Darya Zabelina i Maciej Karwowski (2015). En el seu treball, els autors realitzen una metaanàlisi dels estudis existents que valoren la relació entre meditació i creativitat, centrant-se especialment, encara que no de forma exclusiva, en la pràctica del mindfulness. La metaanàlisi és un conjunt d'eines estadístiques que permet la síntesi de les dades estudiades per una col·lecció d'estudis. Els autors van compilar 20 recerques publicades entre 1977-2015 que busquen correlacions entre aquestes dues variables. Es van triar aquells estudis en què, explícitament, es citava la creativitat com a variable d'anàlisi, tot descartant aquells estudis que triaven altres variables, possiblement relacionades amb la creativitat, com podrien ser la flexibilitat cognitiva o l'originalitat. En aquests 20 estudis hi ha un total de 89 resultats que han estat incorporats a la metaanàlisi. L'anàlisi dels estudis inclosos pels autors en la seva metaanàlisi demostra l'existència d'una correlació d'efecte mitjà ( $R=0,220$ ,  $P<001$ ) entre la pràctica de la meditació i la creativitat, mostrant correlacions significatives entre la meditació i les capacitats de fluència ( $p<001$ ), originalitat ( $p<001$ ) i elaboració ( $p=001$ ).

Greenberg publica el 2012 un estudi en què relaciona l'espiritualitat amb una millor capacitat de generar un major nombre de respostes a un mateix problema, a la vegada que aquestes respostes són més novadores en aquelles persones amb experiència com a meditadores (Greenberg, Reiner i Meiran, 2012).

## 4. Elements del cultiu espiritual que impulsen la creativitat

En el nostre treball (Puigardeu, 2019) vàrem realitzar un estudi empíric sobre diferents elements en el cultiu de l'espiritualitat que poden impulsar la creativitat. Allà vam constatar com en una mostra petita d'experts en el cultiu espiritual els resultats en proves psicomètriques de creativitat va ser significativament més alt de l'esperat respecte al conjunt de la població. L'anàlisi dels resultats ens van permetre detectar diferents elements de l'espiritualitat com a impulsors d'aquests millors resultats en creativitat.

### 4.1. Capacitat d'atenció i concentració

Hem vist com diferents estudis empírics, així com les autobiografies místiques, mostren que el cultiu de l'espiritualitat suposa un increment de la capacitat d'atenció i concentració. En el fons, el que mostren és que les persones amb una dedicació al conreu de l'espiritualitat tenen una major capacitat de control i gestió de la pròpia atenció (Basso et al., 2019). Aquesta capacitat per poder dirigir i concentrar l'atenció de forma voluntària permet un avantatge raonable per al procés creatiu. És que, en moltes ocasions, el procés creatiu requereix una capacitat de contemplació atenta de la realitat per a permetre una concentració de les capacitats de la persona en aquell aspecte clau del problema que l'ocupa. El fet de tenir un major control conscient de l'atenció permet a la persona anar dirigint-la de forma més concentrada o més àmplia cap a la realitat que està observant, permetent d'aquesta forma una ampliació i concentració del focus que genera en si mateixa un avantatge de cara a l'anàlisi de la realitat i al procés creatiu (Rick et al., 2015).

Cal considerar que en les persones amb cultiu espiritual se sol detectar una major capacitat d'interconnexió d'idees llunyanes. Aquesta capacitat de connectar idees en un principi poc relacionades, genera una gran capacitat de creativitat i de construcció de noves visions d'un problema. Aquesta capacitat també neix de la possibilitat d'ampliació i reducció del focus d'atenció de forma voluntària.

### 4.2. Observació i contemplació desegocentrada

Un dels elements centrals citats en les autobiografies místiques és la importància, com a resultat del treball espiritual, d'un increment de la desegocentració. La desegocentració seria la capacitat de mirar la realitat deixant en el major suspens possible els propis desitjos, necessitats i preconcepcions. Aquesta desegocentració permet una mirada i una aproximació a la realitat i als problemes nova i allunyada de convencionalismes, afavorint així una major originalitat de les respostes (Puche, 2016).

A la vegada, aquesta desegocentració facilita un accés més gratuït a la realitat, una aproximació que no espera res concret d'allò que s'està observant. Aquest fet de no esperar res genera una major obertura que permet un accés desinteressat a la realitat de tal forma que incrementa les possibilitats de mirades diferents, a la vegada que genera un major, intens i genuí interès per allò que s'està observant. Això fa que es pugui sostenir durant un major temps la mirada i el pensament sobre aquell objecte, fet o idea d'una forma molt més oberta (Corbí, 2016).

La desegocentració també facilita una menor preocupació per l'impacte i les conseqüències que poden tenir per a la persona les idees i les possibles solucions que vagin apareixent. Aquest fet genera per si sol un menor autojudici sobre aquelles imatges, idees i pensaments que apareixen en la ment de qui medita. El fet de no judicar i la menor preocupació per l'impacte del pensament nou propicia que les persones amb un treball espiritual siguin més capaces de mostrar idees creatives malgrat que el seu entorn judiqui críticament aquestes noves propostes (Corbí, 2016).

### 4.3. Flexibilitat cognitiva

Tant en les autobiografies místiques analitzades com en molts dels estudis als que hem tingut accés es mostra com el cultiu de l'espiritualitat genera una major llibertat interna i una major capacitat d'expressar amb llibertat els propis pensaments (Puigardeu, 2014). També s'explica que, per als conreadors espirituals, hi ha una major calma emocional que també ajudaria a poder expressar més obertament les pròpies opinions i visions de la realitat, amb una menor autocensura i por a la reacció del context. Aquesta situació es transforma en una millor fluència i en una major capacitat per produir un major nombre de solucions diferents per a una mateixa situació (Sinnott et al., 2018).

Aquest element també està relacionat amb un major desegocentrament que permet evitar que la persona quedi enganxada a les seves preconcepcions i a un nombre limitat d'idees, permetent que es mantingui sempre oberta a l'aparició de noves formes de veure la realitat o afrontar un problema concret.

### 4.4. Benestar i sensació de sentit

Un altre dels aspectes del conreu de l'espiritualitat és una major sensació de pau, un major benestar psíquic que permet una exploració tranquil·la, amb menys por. Aquesta circumstància també permetria una major obertura a solucions i idees poc convencionals, potenciant una major originalitat de les solucions proposades i una menor sensació de risc personal davant idees novadores (Puigardeu, 2014).

## 5. Conclusions

En començar aquest article exposàvem com la creativitat ha passat de ser una capacitat amb una pretesa aparició sobtada, que es reduïa a l'excepcionalitat d'alguns individus, a ser una qualitat necessària al conjunt de la societat. Una societat que viu de la innovació, del canvi constant i del desenvolupament i la recerca, requereix d'una massa crítica molt important de subjectes amb una alta capacitat creativa. Per tant, aquesta societat requereix de sistemes específics provats i reconeguts de

cultiu d'aquesta creativitat. La creativitat, tal com diem, ha de deixar de ser un accident per convertir-se en una capacitat present en tota la població.

Hem mostrat com podem considerar que el cultiu espiritual podria ser una via coneguda i practicada al llarg de molts segles per ajudar a les nostres societats a estandarditzar processos que permetin la millora de la creativitat en la població.

Una vegada evidenciada la capacitat del cultiu de l'espiritualitat per obrir la persona a una major creativitat, la recerca hauria de passar a un segon nivell d'aprofundiment dirigit a valorar la relació causal entre el cultiu de l'espiritualitat i la creativitat. Per tal d'avançar en aquesta línia de recerca caldria l'establiment d'un procediment estandarditzat de formació espiritual des d'una perspectiva no dogmàtica ni ritualista, sinó més propera al treball de l'experiència mística i d'obertura a la transcendència i, per tant, a la transpersonalitat. És raonable esperar que l'aplicació d'aquesta formació hauria de millorar, entre d'altres elements, la capacitat creativa. Aquest treball podria suposar una important aportació al món educatiu que ens permetria preparar als nostres infants i joves en la seva incorporació a una societat en canvi constant que valora la creativitat com una eina fonamental.

## Bibliografia

- ALVAREZ, J., Éxtasis sin fe, Madrid: Trotta 2000.
- AMABILE, T.M., «Social psychology of creativity: A consensual assessment technique» *Journal of personality and social psychology* 5 (1982) 997-1013.
- AMABILE, T.M., *Creatividad e innovación*. Bilbao: Deusto 2000.
- AMRAM, Y., «The seven dimensions of spiritual intelligence», Presented at the 115 Annual conference of the American Psychological Association. Sant Francisco 17-20 / 12 / 2007. Recuperat a [http://www.yosiamram.net/docs/7\\_Dimensions\\_of\\_SI\\_APA\\_confr\\_paper\\_Yosi\\_Amram.pdf](http://www.yosiamram.net/docs/7_Dimensions_of_SI_APA_confr_paper_Yosi_Amram.pdf).
- BASSO, J. McHALE, A. ENDE, V. OBERLIN, D. I SUZUKI, W., «Brief, daily meditation enhances attention, memory, mood, and emotional regulation in non-experienced meditators» *Behavioural Brain Research* 263 (2019) 208-220.
- BODEN, M., *The creative mind: Myths and mechanisms*, New York: Basic Books 1991.
- BREWZYNSKI, J. DOUGLAS A., «Confirmatory Factor Analysis of the Allport and Ross Religious Orientation Scale With a Polish Sample», *International Journal for the Psychology of Religion* 1 (2006), 63 – 76.
- BROWN, W.S. (1998). «Cognitive contributions to soul» a N. Murphy and Brown (ed), *Portrait of human nature*, Mineapolis: Fortress 1998, pp. 99-125.
- CLONINGER CR, *Feeling good: The science of well-being*, New York: Oxford University Press 2004.
- CLOUDET, C., «Los hilos que entretejen la creatividad», a Fundación Botín, *Artes y emociones que potencian la creatividad 2014*. Recuperat a [https://www.fundacionbotin.org/89dguuytdfr276ed\\_uploads/EDUCACION/creatividad/artes%20y%20emociones%202014/2014%20Informe%20Creatividad%20ES.pdf](https://www.fundacionbotin.org/89dguuytdfr276ed_uploads/EDUCACION/creatividad/artes%20y%20emociones%202014/2014%20Informe%20Creatividad%20ES.pdf)
- CORBÍ, M., *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito*, Barcelona: Bubok 2013.
- CORBÍ, M., *El conocimiento silencioso*, Fragmenta: Barcelona 2016.
- DING, X., TANG, Y-Y., TANG, R. I POSNER, M., «Mood and personality predict improvement in creativity due to meditation training», *Learning and individual differences*, 37 (2014) 217-221.
- DUCH, LL., *Antropología de la religión*, Barcelona: Herder 2001.
- EMMONS, R., «Is spirituality an intelligence? Motivation, Cognition and the psychology of ultimate concern», *The Journal for the psychology of religion*, 1 (2000) 3-26.
- FABRICATORE, A. N., HANDAL, P. J., RUBIO, D. M., I GILNER, F. H., «Stress, religion, and mental health: Religious coping in mediating and moderating roles», *The International Journal for the Psychology of Religion*, 14 (2004) 91-108.
- FERRER, J. N., *Espiritualidad creativa*, Barcelona: Kairos 2003.
- FREUD, S., *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, 1907, a S. Freud, *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva 1997.
- GARDNER, H., *Creating mind*, New York: Basic Books 1993.
- GARDNER, H., *Estructuras de la mente*, México: Fondo de Cultura Económica 1994.
- GARDNER, H., *Probing more deeply into the theory of multiple intelligences*, 1997. Recuperat a <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/019263659608058302>
- GENE, G. I ERIN, B. V., «Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis», *Journal of Clinical Psychology*, 4 (2004) 461-480.
- GOLEMAN, D., KAUFMAN, P. I RAY, M., *El espíritu creativo*, Madrid: Ediciones B 2010.
- GOLEMAN, D., KAUFMAN, P. I RAY, M., *El espíritu creativo*, Madrid: Lectulandia 2019.
- GONZÁLEZ, P., *Reflexiones en torno a la competencia espiritual: la dimensión espiritual y religiosa en el contexto de las Competencias Básicas Educativas*, Madrid: Escuelas Católicas 2009.
- GREENBERG, J. RAINER, K. & MEIRAN, N., «Main in trap». *Mindfulness practice reduces cognitive rigidity*, 2012. Recuperat a <http://dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0036206>
- GROM, B., *Psicología de la religión*, Barcelona: Herder 1994.
- HORAN, R., «The Neuropsychological connection between creativity and meditation», *Creativity research journal* 2-3 (2009) 199-222.
- HUIDOBRO, T., *Una definición de la creatividad a través del estudio de 24 autores seleccionados (tesi doctoral)* (2004). Recuperada a <https://eprints.ucm.es/4571/1/T25705.pdf>
- JUNG, K.G., *Psicología i religió*, Barcelona: Paidós 1940.
- KWILECKI, S., «Spiritual intelligences as a theory of individuals religion: A case application», *The Journal for the psychology of religion*, 1 (2000) 35-46.
- LAJOIE, D.H. I SHAPIRO, S.I., «Definitions of Transpersonal Psychology: The first twenty-three years», *Journal of Transpersonal Psychology*, 1(1992) 79-99.
- LEBUDA, I. ZABELINA, D.L. I KARWOWSKI, M., *Mind Full of ideas: A meta-analysis of the mindfulness link. Personality and individual differences*, 93, 2015. Recuperat a <http://dx.doi.org/10.1016/j.paid.2015.09.040>
- MARINA, J. A. (Coord.), *Creativitat en l'educació, educació en la creativitat. claus per fer de la creativitat un hàbit*, Barcelona: Hospital Sant Joan de Déu 2014.

- MASLOW, A., *La personalidad creadora*, Barcelona: Kairós 1982.
- MINER, M. H., «Creativity and spirituality : psychological perspectives», a M. Miner & M. Dowson (Eds.), *Creativity And Spirituality: A Multidisciplinary Perspective*, Charlott: Informating AVE publishing 2017, pp.3-22.
- MOONEY, R. L., «A Conceptual Model for Integrating Four Approaches to the Identification of Creative Talent» In C. W. Taylor, & F. Barron (Eds.), *Scientific Creativity: Its Recognition and Development*, New York: John Wiley & Sons 1963, pp. 331-340.
- MÜLER-USING, S., «What is creativity?», a Clouder, C. (Coord.), *Good Morning Creativity*, Santander: Fundación Botín 2012.
- PATUEL, J., *El mapa no es el territorio. Mi viaje hacia la consciencia transpersonal*, Madrid: Sirena de los Vientos 2018.
- PRUZAN, P., «Spiritual-based leadership», a L. Bouckaert and L. Zsolnai (Eds.), *The Palgrave Handbook of Spirituality and Business*, Palgrave: Macmillan 2011, pp. 287-294.
- PUCHE, A., *Los Frutos espirituales del árbol de la vida: análisis narrativo de la práctica espiritual*, 2016 (Tesis doctoral). Recuperada a: <http://www.tdx.cat/handle/10803/350800>
- PUIGARDEU, O., «Una aproximación al concepto de inteligencia espiritual basada en el método de análisis biográfico», *Journal of Transpersonal Research* 2 (2014) 157-172.
- PUIGARDEU, O., *El cultiu de l'espiritualitat com a factor impulsor de la creativitat*, 2019 Tesi doctoral disponible a: <http://hdl.handle.net/10803/668816>
- RICK T. WILSON, DANIEL W. BAACK & BRIAN D. TILL, «Creativity, attention and the memory for brands: an outdoor advertising field study», *International Journal of Advertising* 2 (2015) 232-261.
- RODRIGUEZ, M.T., «L'estudi de la creativitat», a Marina, J. A. (Coord), *Creativitat en l'educació i educació de la creativitat*, Barcelona: St. Joan de Déu 2014.
- SHULMAN, A.K., *Dirnking the rain*, New York: Farrar, Straus & Giroux 1995.
- SINNOTT, J., HILTON, S., WOOD, M. ET AL. J ADULT DEV, «Relating Flow, Mindfulness, Cognitive Flexibility, and Postformal Thought: Two Studies», *Journal of adult developmen* 24 (2018) 1-11.
- SUZUKI, T. I FROMM, E., *Budismo zen y psicoanálisis*, Méjico: Fondo de Cultura Económica 1964.
- TORRANCE, E., «The nature of creativity as manifest in its testing», a Sternberg (ed.) *The nature of creativity: contemporary psychological perspectives*, New York: Cambridge University Press 1988.
- VECINA, M.L., «Creatividad», *Papeles de Psicólogo* 27 (2006) 31-39.
- ZOHAR, D. Marshall, I., *Inteligencia espiritual*, Barcelona: Plaza & Janes 2001.

# LES MIRADES DE SANTA LLÚCIA CONFLUÈNCIA DE TRADICIONS CULTURALS I RELIGIOSES EN LA CELEBRACIÓ POPULAR DE SANTA LLÚCIA

Jordi Sidera Casas

Institut Superior de Ciències Religioses de Girona  
jordsideracasas@gmail.com

RESUM: La festivitat de Santa Llúcia ha aplegat al llarg dels segles un conjunt de costums d'origen popular ric i divers que poc tenen a veure amb la celebració cristiana. En aquest article analitzem aquestes tradicions segons la geografia i la tipologia simbòlica per copsar-ne la procedència. Ens trobem davant de diferents tipologies rituals corresponents a celebracions solsticials, rituals de traspàs, rituals de fertilitat vegetal i cerimònies d'inici de cicle anual. Les característiques de la santa cristiana i de la celebració han actuat com a aglutinador de tots aquests costums que trobaren en el dia de la seva festivitat un espai on expressar-se.

PARAULES CLAU: Santa Llúcia; simbolisme; ritual; solstici, història de les religions.

ABSTRACT: The fest of Saint Lucy has brought together over the centuries a set of rich and diverse customs of popular origin, that have little to do with the Christian celebration. In this article we analyse these traditions according to geography and symbolic typology to grasp their origin. We are faced with different types of rituals corresponding to solstice celebrations, rites of passage, fertility rituals and ceremonies of beginning annual cycle. The characteristics of the Christian saint and the celebration have acted as a unifier of all these customs that found on Saint Lucy' day a space where to express.

KEYWORDS: Saint Lucy; symbolism; ritual; solstice, history of religions.

En pocs llocs es manifesta tan diàfanament el llegat històric de la diversitat religiosa com en la cultura popular. El folklore, aquest saber popular difús i esquiu, és el dipositari de diferents llegats culturals i espirituals. En la història de les religions és ben conegut el procés de transmissió i adaptació de costums i creences que s'esdevé en l'àmbit de la religiositat popular. El fenomen posa al descobert l'arrelament que l'ànima humana manifesta envers el conjunt de creences, objectes i costums que han estat trameses de pares a fills i de generació en generació, i que constitueix en si mateix una autèntica tradició. Es pot parlar pròpiament de l'existència d'un factor psicològic en tota transmissió popular, però estem d'acord amb Lévinas quan assenyala que, en el fons, tota manifestació psicològica no és sinó l'expressió d'una realitat ontològica. El cert és que si es produeix aquesta mena transmissió, en la qual un esdeveniment religiós, produït dins d'una confessió concreta i en un moment històric precís, és capaç



d'assumir i fer seves les valències simbòliques de cosmovisions anteriors, és perquè tant l'una com les altres participen d'un significat espiritual equivalent.

En la celebració popular de Santa Llúcia s'hi han dipositat un conjunt molt divers de costums provinents de temps i llocs diferents, que cal considerar si es vol copsar la riquesa associada a aquest fenomen de creativitat popular. A voltes la diferenciació entre tradicions és més que evident, però a vegades la mimetització i la concordança amb la imatge cristiana és tan estreta que costa de diferenciar-les. La tasca històrica consisteix a anar descobrint els diferents substrats que s'han anat sobreposant fins a formar els costums populars tal i com han arribat al nostre coneixement. Es tracta d'un procés que pròpiament podríem anomenar una arqueologia de l'espiritualitat. Però la manca de sistematització que constitueix l'essència mateixa del folklore implica que la metodologia històrica requereixi també del mètode comparatiu, en un procés dialèctic, pròpiament tal com Ugo Bianchi defineix la metodologia de la història de les religions.<sup>1</sup>

Ara bé, la manca d'una autoritat i d'un corpus doctrinal en les tradicions populars ha permès que les celebracions i la religiositat associada a elles es diversifiquin en centenars de formes diferents i que no quedi constància dels processos d'adopció o de transformació. Així, massa sovint, les llacunes documentals són masses i massa grans per completar-les i a la pràctica resulta gairebé impossible de discernir si la relació entre dos costums semblants és una herència del passat o préstec coetani.<sup>2</sup> Cal que la història comparada es complementi amb l'estudi més específic de la morfologia simbòlica. El símbol religiós, tal com és definit per Eliade, no proporciona un significat unívoc, sinó que consisteix en un camp semàntic que inclou diferents valències simbòliques. L'anàlisi d'aquestes valències sovint esdevé un element clau per determinar la font des de la qual s'establí la pràctica d'aquella tradició popular.

Les autoritats doctrinals, siguin de l'àmbit que siguin, vetllen, i és necessari que ho facin, per a la preservació de la tradició. Però per a la vida diària, la religiositat és una experiència viscuda, dinàmica, que va molt més enllà. La senzillesa amb què es viu la cultura popular massa sovint s'ha considerat com un empobriment. Però per a la mirada analítica, més aviat hauríem de dir que les incorporacions que al llarg dels segles han anat configurant aquesta religiositat popular, lluny de desvirtuar el simbolisme cristià originari, n'han fet aflorar matisos i complexos simbòlics que haurien pogut passar desapercebuts en el nucli primigeni.

Al voltant de la màrtir cristiana s'acumulen rituals i creences molt diverses, la majoria relacionades amb el simbolisme de la llum, el foc i la visió. S'hi troben també tradicions pròpies de l'inici de cicle anual, rituals propiciatoris, de fertilitat i d'altres aparentment incoherents. Algunes llegendes són d'elaboració recent i d'altres es perden en temps immemorials.

## 1. La màrtir siracusana

Precisament per comprendre les significacions simbòliques que s'han anat afegint al voltant de la celebració cristiana, primer cal precisar-ne l'essència. Santa Llúcia és venerada tant a l'Església catòlica com a l'ortodoxa. Les dades històriques sobre Santa Llúcia són tan importants com escasses. L'única cosa que podem afirmar amb certesa sobre Llúcia de Siracusa és que fou una màrtir cristiana morta durant les persecucions de l'emperador Dioclecià el 304 dC. Les hagiografies més antigues

provenen d'una *Passió* redactada en grec i extreta del còdex Papadopoulos i de les *Actes del Martíri*, ambdós documents de finals del segle v.<sup>3</sup> Però comptem amb un altre testimoni, una placa mortuòria de finals del segle iv, trobada pel professor Paolo Orsi el 1894 en les excavacions realitzades a les Catacumbes de San Giovanni a Sicília. La placa està dedicada a una tal Euskia, i fou encarregada probablement pel seu marit. S'hi expressa la devoció per Santa Llúcia i es fa referència al fet que morí el dia de la festivitat de la santa. La placa està datada en la primera meitat del segle v, cosa que ens permet saber que en aquell moment ja es commemorava el 13 de desembre com a festa de Santa Llúcia.<sup>4</sup> Aquesta dada és important per determinar l'antiguitat d'algunes de les tradicions populars que s'associen amb la festivitat.

L'hagiografia la presenta com la filla d'una família cristina de Siracusa. La llegenda sobre la curació de la seva mare, l'intent de forçar el seu matrimoni amb un pagà i els diferents episodis del seu martiri presenten trets típics dels martirologis. Fou finalment morta per decapitació o, segons la font llatina, clavant-li un punyal al coll. És per això que entre els atributs de la seva iconografia trobem l'espasa i el punyal. Cal destacar que l'episodi del martiri que explica que li foren arrencats els ulls no apareix fins al segle xv, tot i que aquesta llegenda serà la que permetrà a la devoció popular invocar-la com a patrona de la vista.<sup>5</sup>

Santa Llúcia és la santa per excel·lència de Siracusa. Es creu que a Siracusa existí el *loculo* de Santa Llúcia, és a dir, la tomba primitiva, en les catacumbes fora muralla, a sobre de la qual s'erigí una primitiva església, refeta al segle xviii. Com ja hem pogut comprovar a partir de la inscripció citada anteriorment, la veneració començà molt aviat i el lloc del seu enterrament esdevingué seu de pelegrinatge. El 1040 el cos fou traslladat a Constantinoble per sostreure'l de les ràtzies musulmanes, i el 1204 fou traslladat a Venècia, ciutat on es troben actualment les seves restes, quan els venecians conqueriren la ciutat bizantina durant la quarta croada. Una altra tradició defensa que part de les restes es troben actualment a l'abadia de Sant Vicenç de Metz, a França.<sup>6</sup> Al segle vi la veneració a Santa Llúcia ja s'havia estès, i apareix esmentada al Breviari del papa Gregori i, i al segle viii la seva popularitat ja havia arribat a Anglaterra on és esmentada per sant Aldhelm i Beda.<sup>7</sup>

La darrera fase d'expansió de la devoció a la santa tingué lloc als països escandinaus durant el segle xx, on la celebració se centra en principalment en l'exaltació de la llum. A Suècia es començà a festejar a partir del segle xviii (la primera menció és del 1750) entre les classes altes. Alguns autors apunten que la tradició prové d'Alemanya. El cert és que durant el segle xix s'escampà a la resta de països escandinaus. El que d'entrada començà com a festa familiar ha anat adquirint darrerament un caràcter comunitari, amb la primera desfilada oficial pública a Estocolm el 1927. De Suècia passà a Noruega i a Dinamarca, on arribà el 1944. A Noruega, però, ja havia existit una celebració pagana al voltant del 13 de desembre anomenada *Lussinatten*, que tractarem més endavant. El costum de guarnir amb una corona d'espelmes la noia que representa santa Llúcia es justifica per la llegenda medieval que atribuïa a la santa la utilització d'aquest sistema d'il·luminació quan portava menjar als pobres o captius.

<sup>3</sup> STELLADORO, Maria, *Lucia la Martire*, Jaca Book, Milà, 2010, p. 9-10.

<sup>4</sup> SCANDURRA, Carmelo, «Santa Lucia nel nuovo settore paleocristiano del Museo Archeologico 'Paolo Orsi' di Siracusa», *Quaderno della Deputazione*, Siracusa, 3 (desembre 2015) 36-37.

<sup>5</sup> BRIDGE, James, «St. Lucy» a *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 9. Nova York: Robert Appleton Company, 1910. 27 set. 2020 <http://www.newadvent.org/cathen/09414a.htm> [Consulta: 17/09/2020].

<sup>6</sup> WAGNER, Pierre-Édouard, *Culte et reliques de sainte Lucie à Saint-Vincent de Metz*, Metz: Académie Nationale de Metz, 2002, p. 24.

<sup>7</sup> BLUNT, John Henry, *The Annotated Book of Common Prayer*, Londres: Forgotten Books, 2012, p. 176.

<sup>1</sup> BIANCHI, Hugo, «History of Religions» a *Encyclopedia of Religions*, vol. vi, Lindsay Jones (coord.) Farmington, Hills, (MI, EUA): McMillan, 2005, p. 4063.

<sup>2</sup> LANG, Andrew, «Household Tales, Their Origin, Diffusion, and Relations to the Higher Myths», Introducció a *Grimm's Household Tales*, Londres: William Clowes and Sons Limited, 1884, p. xiv.

Tenim constància que en alguns llocs la celebració de la festivitat es va iniciar o es consolidà a partir de la realització de miracles atribuïts a la santa. A la mateixa ciutat de Siracusa hi trobem tres celebracions de Santa Llúcia: la del 13 de desembre, la festa de Santa Llúcia d'abril i la de maig. La de maig commemora un miracle atribuït a la santa que s'esdevingué el 1646. A finals d'any la ciutat patia una greu carestia d'aliments. Durant la missa del diumenge del 13 de desembre, una guatlla voleïa per dins de la catedral fins que al final es posà sobre la cadira episcopal, mentre una veu anunciava l'arribada d'un vaixell ple de gra. La llegenda explica així l'origen de la *cuccia*, un plat a base de blat bullit i formatge d'ovella, que es consumeix per la festa de la santa, ja que, segons s'explica, a causa de la gran fam, es menjaren el blat bullint-lo sense esperar a moldre'l. La festa d'abril, d'implantació molt més recent, també vol commemorar un miracle de sudoració de la imatge de la santa datat el 1735.

Però l'imaginari popular és més complex, i a vegades el miracle no actua tant com a causant sinó com a catalitzador. Així, un suposat miracle de Santa Llúcia vol explicar l'origen de la processó d'espelmes a la ciutat Fürstenfeldbruck, a l'Alta Baviera. El 13 de desembre de l'any 1852, la ciutat es trobava amenaçada per una forta crescuda del riu Amper que era a punt de desbordar-se. Els habitants es refugiaren a les esglésies i invocaren Santa Llúcia. Com que finalment el riu no sortí de mare, els habitants prometeren commemorar cada any el dia de Santa Llúcia dipositant una ofrena al riu consistent petites cases en miniatures il·luminades amb espelmes. En realitat, però, el costum és anterior, i també es realitza en altres indrets bavaresos. En documents del 1785, del 1706 i del 1621 ja s'esmenta el costum i, a més, s'assenyala com a costum molt més antic.<sup>8</sup> És a dir, que en l'imaginari popular, es reinterpretaren els fets del 1852, donant-los categoria d'esdeveniment originari, i ressituant-los en el context cristià. En aquest sentit cal destacar com el simbolisme del foc actuà com l'element comú que enllaçava les dues categories, l'ofrena amb espelmes al riu i la relació de Llúcia amb la llum i amb el foc.

## 2. El desplaçament solsticial

Foc, llum i vista conformen un conjunt simbòlic vinculat amb la santa en moltes de les tradicions populars europees. La llegenda que explica que li arrencaren els ulls no apareix sinó tardanament, però de seguida arrelà i durant tota l'edat mitjana la santa és invocada com a patrona de la vista. En els segles XIV i XV comença a aparèixer la iconografia que la mostra presentant un platet amb dos globus oculars. Però l'associació amb la llum és molt més antiga i s'ha assenyalat repetidament que podria provenir de la semblança etimològica del seu nom amb la paraula llatina per designar la llum: *lux*, tal i com apareix a la *Llegenda Àurea* de Jacopo da Varazze.<sup>9</sup> La relació simbòlica amb la llum i la data de la seva mort han vinculat la seva festivitat amb el solstici d'hivern a través de les dites populars europees que situen el dia de la seva festivitat com el moment en què les hores de sol comencen a augmentar:

Per Santa Llúcia, un pas de puça (català)

A la Sainte-Luce, d'un saut de puçe (francès)

Al Sinte Luce, les djoûs crexhèt do pas d'ene pouce (való)

Santa Lucia, il giorno più corto che ci sia (italià)

Por Santa Lucía, acorta la noche y alarga el día (castellà)

Por Santa Lucía mengua a noite e medra o día (gallec)

Depois de Santa Luzia mingua a noite e cresce o dia (portuguès)

Santa Luzia eguna, argia gabe iluna (vasc)

An Sankt Lucia ist der Abend dem Morgen nah. (alemany)

Po świętej Łucji dzień trwa najkrócej. (polonès)

Ziua de Sfânta Lucia, se micșorează noaptea și crește ziua (romanès)

És evident que la festivitat té lloc uns vuit dies abans que es produeixi realment el solstici astronòmic, però les vicissituds històriques que ha sofert el calendari ens poden ajudar a comprendre aquesta associació. La discordança podria provenir del desajust del calendari julià respecte de l'any solar. El calendari utilitzat des dels temps de Juli Cèsar havia estat reajustat en el primer Concili de Nicea per coincidir amb l'equinocci de primavera del 21 de març del 325. Amb tot, el calendari tenia un sobrant d'onze minuts addicionals cada any. Aquests onze minuts comportaven que aproximadament cada 128 anys el calendari s'avancés un dia respecte de l'any solar. De manera que al segle XVI s'havien acumulat ja uns deu dies i el 13 de desembre s'esqueia, respecte de l'any solar, just després del solstici, és a dir, el que avui és el 23 de desembre. Quan s'establí el nou calendari gregorià, per tal d'ajustar-se a les dates de l'equinocci, es feren desaparèixer deu dies, de maneres que a l'any 1582, el dia següent al 4 d'octubre fou, per decret papal, el 15 d'octubre. L'adopció del nou calendari no fou homogènia a tot Europa, i els països de tradició ortodoxa l'han mantingut vigent fins avui, de manera que el marge en aquestes zones ha continuat augmentant.

Quan es produí la correcció gregoriana al segle XVI, el dia de Santa Llúcia, el 13 de desembre, s'esqueia un parell de dies després del solstici, 250 anys abans havien coincidit exactament, i durant els dos segles anteriors el 13 de desembre havia estat molt a prop del solstici, però per davant. És a dir, que durant força més de dos segles hi havia hagut temps més que suficient per tal que s'hagués associat el solstici amb la festivitat de Santa Llúcia, fet afavorit, a més, per l'associació ja coneguda entre el nom de Llúcia i la llum.<sup>10</sup> És possible que les dites populars s'adoptessin a partir d'aquesta coincidència, però el cert és que les dites les trobem també als països de tradició ortodoxa, que no adoptaren el calendari gregorià fins molt més tard. A Romania, per exemple, no l'adoptaren fins l'any 1919. Això vol dir que en el moment d'adopció del calendari gregorià, el dia de Santa Llúcia s'havia desplaçat encara més en el calendari, allunyant-se ja cinc o sis dies respecte a la data solsticial. Tot i això les dites sobre el dia s'han mantingut en aquests territoris malgrat l'evident decalatge respecte del moviment solar.

D'altra banda també és cert que, tot i que la durada total del dia es va escurçant fins al dia del solstici, a partir de principis de desembre –i depenent de la latitud–, el Sol es comença a pondre una mica més tard cada dia. Com que l'hora de la sortida continua reculant, en resulta un total de menys hores diürnes fins a la data del solstici. Aquest fet també podria haver ajudat a la identificació popular del dia de la màrtir amb el solstici, tot i que la diferència és tan minsa –només d'alguns segons– que no en pot ser la causant. Ara bé, totes aquestes precisions astronòmiques no poden haver determinat la validesa de la dita, ja que si ho haguessin fet la paremiologia reflectiria la seva diversitat en cada regió i segons cada calendari mentre que en canvi trobem una uniformització constant al llarg de tota la geografia europea. Així que més aviat sembla que les dites entorn de l'allargament del dia responen, per una part a una identificació molt general del període com a moment d'allargament del dia, i per altra tenen més a veure amb el simbolisme de la llum associat a la santa.

<sup>8</sup> DREXLER, Toni, «Das Luzienhäuslschwimmen in Fürstenfeldbruck», a *Jahrbuch des Historischen Vereins für die Stadt und den Landkreis Fürstenfeldbruck*, Fürstenfeldbruck: Brucker Blätter, 1994, p. 49-59.

<sup>9</sup> SARDELLA, Teresa, «Lucía», a *Diccionario de los Santos*. Vol. II, Madrid: San Pablo, 2000, p. 1494-1497.

<sup>10</sup> MOYER, Gordon, «Aloisius Lilius and the 'Compendium nova e rationis restituendi kalendarium'», a *The Gregorian Reform of the Calendar: Proceedings of the Vatican conference to commemorate its 400th anniversary* (Specola Vaticana), Ciutat del Vaticà: G.V. Coyne ed., 1983, p. 171-188.

### 3. Els dotze dies i la vinculació amb el Nadal

No menys interessants que la referència solsticial a l'allargament del dia són les tradicions que vinculen Santa Llúcia amb un període de dotze dies. A Catalunya és ben coneguda la dita «Santa Llúcia la Bisbal, tretze dies per Nadal»<sup>11</sup>, amb les seves variants, que enllaça Santa Llúcia amb el Nadal.

Una altra referència numerologia al període de dotze dies la trobem a les contrades muntanyoses, on el dia de Santa Llúcia comencen els anomenats «signes del cel». Aquesta creença comprèn un període de dotze dies, durant els quals es creu que cada dia assenyala el temps que farà durant els dotze mesos següents. És interessant de constatar com per la plana aquests mateixos signes comencen la data de l'Any Nou.<sup>12</sup> Igualment a França els dotze dies se solen entendre com els que van entre Nadal i Reis:

*Regarde comment sont menées  
Depuis Noël douze journées  
Car suivant ces douze jours  
Les douze mois auront leur cours.*<sup>13</sup>

A Croàcia també es compten els dotze dies des de Santa Llúcia. I igualment a Polònia:

*Od Lucyi dni dwanaście policz sobie do Wilii, patrz na słonko i na gwiazdy, a przepowiedz miesiąc każdy.*<sup>14</sup> (Des de Santa Llúcia a Nadal compta dotze dies, mira el Sol i les estrelles i prediràs cada mes.)

Les variacions en les dates mostren com la cultura popular ha anat atribuïnt aquesta creença sobre els pronòstics per a l'any següent de manera vacil·lant, atribuïnt el còmput de dotze dies ara al període que va de santa Llúcia a Nadal, ara al que va de Nadal a l'Epifania. Aquestes vacil·lacions segurament són degudes al fet que s'adaptà una tradició anterior i ses projectà sobre les festes cristianes.

Uns altres costums també fan referència a l'endevinació en el dia de Santa Llúcia. A Hongria es fan prediccions sobre la collita a partir dels grans de blat sembrats aquest dia. Si els grans germinen amb rapidesa, és senyal d'una bona collita per a aquella anyada. A Romania, el dia de Santa Llúcia, entre els *székelys* d'origen hongarès té lloc l'endevinació mitjançant l'anomenat «calendari de la ceba», consistent a pelar una ceba i separar-ne dotze capes. A cada una hi posen un polsim de sal. Si aquesta sal es fon, assenyala que el més corresponent serà plujós.<sup>15</sup> A Catalunya aquest sistema de predicció meteorològica té lloc per Cap d'Any.

La tradició hongaresa més famosa és la realització dels «tamborets de Llúcia», un tamboret de tres potes que s'elabora ritualment durant dotze dies. El dia de Santa Llúcia es fa la primera talla i durant cadascun dels dotze dies només es pot realitzar una petita part del treball, que no finalitza fins la vetlla de Nadal. Es diu que qui sigui a la Missa del Gall aquest tamboret podrà veure les bruixes que surten aquella nit.<sup>16</sup>

Aquesta presència de la simbologia de dotze dies que vincula santa Llúcia amb el Nadal semblaria el simple resultat del còmput de dies que separen les dues festivitats, si no fos perquè en molts indrets d'Europa, hi ha una simbologia per al període que va de Nadal a l'Epifania i que s'anomena pròpiament amb el nom de «dotze dies». És el període que comprèn les celebracions cristianes, però que recull tot un seguit de tradicions paganes. A les Illes britàniques és molt popular la cançó dels *Twelve Days*. Al món germànic és el període en què apareix al cel la *Wilde Jagd* (cacera infernal), a Grècia surten els monstres anomenats *Kallikantzaros*. A Islàndia els *yule-lads* reparteixen regals durant dotze dies, i l'inici d'aquest període varia segons les regions. El llistat de tradicions referides als dotze dies seria interminable.

L'establiment d'un període de dotze dies en el calendari litúrgic cristià el podem determinar a partir de les dades històriques sobre l'establiment de les dues festivitats que el delimiten. Els documents més antics esmenten que el dia 6 de gener se celebraven tant el naixement de Crist com la seva epifania, que hauria tingut lloc el dia del seu trentè aniversari, que seria així també el dia 6 de gener.<sup>17</sup> Inicialment la data del naixement presentà més oscil·lacions entre les diferents comunitats cristianes –considerant-se com a tal el 25 de desembre, el 25 de març o el mateix 6 de gener, entre d'altres– però es consolidà la data del 25 de desembre durant la segona meitat del segle iv. El 380 Gregori Nazianzè ja distingeix el naixement, el dia 25 de desembre, del baptisme, el dia 6 de gener.<sup>18</sup> La dada més antiga sobre un període de dotze dies en documents cristians es troba en les actes del Concili de Tours del 567. Allà s'estableix la durada del període de celebracions del Nadal, des del mateix dia de Nadal fins a l'Epifania, amb tres festivitats principals que dividien el període en dos blocs.<sup>19</sup>

Ara bé, el simbolisme d'un període de dotze dies en el moment d'inici d'any és molt més antic, com es pot constatar pels dotze dies de celebració de l'Akitu, l'any nou babiloni. El simbolisme del dotze aplicat al cicle anual sorgeix de l'especulació a l'entorn de la concordança entre el cicle lunar i el solar. Durant l'any tenen lloc dotze llunacions completes, que fan un total de 354 dies. Com és sabut, el cicle de Sol comprèn 365 dies, 5 hores, 48 minuts i 45,16 segons. La diferència entre els dos cicles és d'una mica més d'onze dies. Molts calendaris antics que seguien el mes lunar es trobaven amb aquesta diferència de pràcticament dotze dies entre l'any solar i el cicle de dotze llunacions: l'atenenc, el romà republicà, el sumeri, el ja esmentat babiloni, l'hindú, el jainista i l'hebreu, per citar-ne només alguns. Amb tot, els sistemes de correcció per compensar les diferències varien en cada un i les referències a dotze dies són més aviat escasses.

Ara bé, independentment de l'especulació intel·lectual, el simbolisme del dotze s'ha associat al cicle anual com a analogia simbòlica de les dotze llunacions, o mesos, que es produeixen durant l'any. Molts costums populars d'aquests dies es basen en el nombre dotze: sopars de Nadal amb dotze plats a Centreeuropa, dotze hores seguides que ha de cremar la llar de foc als països balcànics, dotze postres en el sopar de Nadal a Provença, creences en l'aparició màgica d'arbres amb dotze fulles diferents la nit de Cap d'Any. Al nord i al centre d'Europa i a les illes britàniques, l'època de Nadal és coneguda precisament amb el nom de «els dotze dies», tal com ja he remarcat

No podem allargar-nos més a esbrinar l'origen del simbolisme dels dotzes, que ja hem tractat en un altre lloc, però per a la finalitat del nostre treball hem volgut constatar com aquesta noció es relaciona amb el solstici. Així, podem constatar com també entorn de la festivitat Santa Llúcia, la reiterada presència del simbolisme del nombre dotze, igual com en les dites sobre el creixement del dia, remetent constantment a un simbolisme d'inici de cicle solsticial.

<sup>11</sup> El fet de comptar de tretze dies, quan la separació real és de dotze, és herència del còmput romà que per indicar l'interval entre dues dates incloïa tant la data d'inici com la de termini.

<sup>12</sup> AMADES, *Costumari català*, vol. V, p. 887.

<sup>13</sup> LEFORT, Jean, *La saga des calendriers*, París: Pour la Science 1998, p. 92.

<sup>14</sup> SZOLTYSIK, Monika, «Szwedzkie klimaty w Sosnowcu» [en línia], a *Gazeta Uniwersytecka*, n.º 4, gener 2010 < <https://gazeta.us.edu.pl/node/261281> > [Consulta: 12/09/2020].

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> BALASSA, Iván i ORTUTAY, Gyula, *Hungarian Ethnography and Folklore*, Portland (EUA): Intl Specialized Book Service Inc; First Printing Edition, 1974, p. 651.

<sup>17</sup> AMMIA MARCEL·LI, *Res Gestae*, XXI, 2; i EPIFANI, *Panarion*, II, 27.

<sup>18</sup> GREGORI NAZIANZÈ, *Oration xxxviii* a Migne, P.G., XXXVI. 312.

<sup>19</sup> HILL, Christopher, *Holidays and Holy Nights: Celebrating Twelve Seasonal Festivals of the Christian Year*, Wheaton (IL): Quest Books, 2003. p. 91.



## 4. Costums de traspàs

Tot i ser venerada tant a l'Església catòlica com a l'ortodoxa, la celebració popular de la santa està molt més difosa en el catolicisme. Al Mediterrani occidental les celebracions consisteixen en aplecs i processons, però també van acompanyades d'una munió de creences i rituals molt diversos que poca cosa tenen a veure amb la celebració cristiana. A les zones compreses entre el Danubi i el Vístula hi trobem un fort arrelament de les tradicions populars sota forma de supersticions, encanteris i rituals màgics, on conflueixen diferents tipologies simbòliques. Als països escandinaus, on la celebració és més recent, pren la forma de processó encapçalada per una nena vestida de blanc amb espelmes al cap i a una mà, que representa la mateixa santa. La gran quantitat de costums populars i de creences realitzades el dia de Santa Llúcia és molt diversa arreu d'Europa. És una data de celebració de fires i de l'inici d'algunes activitat que es perllonguen fins Nadal o en alguns casos fins al mes de febrer. No podem recollir en aquest treball tots els costums i creences que envolten aquesta festivitat, ja que això requeriria diversos volums. Per al nostre objectiu serà molt més útil presentar els costums segons els diferents paradigmes simbòlics que s'hi representen.

Troblem una quantitat important de costums que representen rituals de traspàs de cicle, anual o estacional, molt semblants i en alguns casos idèntics, als que trobem per sant Joan, a l'altre extrem solsticial. Ens referim a rituals relacionats amb el foc, els d'endevinació o els de prosperitat.

Si la santa siracusana s'ha associat repetidament amb la llum, no és gens estrany que entre els costums propis de la seva festivitat aparegui el foc generosament. A Crotona, a Calàbria, la vigília de Santa Llúcia s'aixequen piles de llenya, anomenades *piramide* que es cremen just després de la posta. Les piles són coronades amb una creu o una figura femenina. Segons la creença local la tradició es remunta als temps grecs i es feia en honor de la deessa Hera, qui més tard fou assimilada a la Lucina romana.<sup>20</sup> També trobem algunes fogueres o *faló* la vigília de Santa Llúcia a Bitonto, Putignano i Terlizi, tots tres a la regió de la Pulla, i a Montedoro, a l'illa de Sicília.

També a la Península ibèrica tenim notícies de la pervivència de tradicions que, com rares relíquies, mantenen el costum d'encendre focs a diverses poblacions de la Sibèria extremenya i a altres punts d'Espanya: a la zona de la Rioja (Autol, Arnedo, Tudelilla), a Tembleque (Toledo) i Tijola (Almeria). En altres indrets, les fogueres s'alimentaven durant tot el dia de la festivitat amb romaní i altres herbes aromàtiques, com és el cas de Tonyà, a l'Alt Empordà.

En les processons nòrdiques actuals també es duen espelmes i en alguns llocs la noia que representa a santa Llúcia porta una corona al cap amb quatre espelmes. Aquest és un exemple clar de com un costum sorgit en època moderna, dins d'un determinat context simbòlic, tendeix a reproduir els mateixos motius que es donen en altres contextos tradicionals.

Molts dels costums i creences associats amb la nit anterior a Santa Llúcia tenen com a objectiu l'endevinació del futur. Ja hem fet esment anteriorment a les referides a la predicció meteorològica per a cada mes de l'any i al fet de plantar grans de blat que són observats dotze dies després, per Nadal, per saber si es tindrà una bona collita. A Hongria és costum que les noies bullin dotze pilotilles, havent amagat prèviament a cada una el nom d'un pretendent. La primera que puja a la superfície, correspon al nom del que esdevindrà el seu marit. A Hongria, es creu que el sexe de la primera persona que passa

per la porta de la casa aquell matí, determinarà el sexe del proper part del bestiar boví.<sup>21</sup> A Catalunya trobàvem en altres temps una menció llunyana a l'endevinació en la fira que es celebrava a l'ermita de Santa Llúcia prop de Solsona. Hi feien cap els endevinetes, uns remeiers que baixaven de muntanya, amb el pit carregat de medalles, creuetes i vidres de coloraines que, segons ells, els permetien veure «a dintre» de les persones i així receptar-los el remei més adequat per a la seva dolença.<sup>22</sup>

D'altres costums que tenen lloc la nit de Santa Llúcia són rituals de prosperitat per a l'any que comença. A Croàcia, la nit de Santa Llúcia, les dones couen pa sense llevat amb aquesta finalitat. Al Transdanubi meridional és costum que grups de nens i joves emmascarats entrin als galliners recitant desitjos per l'any següent i imitant les gallines. Les mestresses de la casa acostumen a tirar-los blat i a donar-los aigua, i amb aquest ritual creuen que es complirà allò que han desitjat.<sup>23</sup>

Els rituals d'endevinació i de prosperitat són propis de l'inici del cicle anual.<sup>24</sup> Costums semblants els trobem la Nit de Nadal i la de Cap d'Any. A Sèrbia, Montenegro, i altres indrets dels Balcans, la imitació de les gallines sol tenir lloc per Nadal. La tradició de l'endevinació a partir des primers passos també la trobem a Anglaterra i a Croàcia, però per Cap d'Any. Ja hem vist com els signes del temps podien començar a comptar-se a partir de qualsevol d'aquestes festivitats. A Estònia els pagesos llegeixen les estrelles per fer prediccions la nit del 24 de desembre. A Polònia trobem un ritual d'endevinació també la nit de Sant Andreu (30 de novembre) consistent a passar un ciri pel pany d'una porta per conèixer el futur. Costums idèntics o amb el mateix significat ritual els podem trobar repartits segons l'indret en qualsevol d'aquestes festivitats. Les circumstàncies i vicissituds històriques de cada zona han acabat vinculant la realització dels vells costums d'inici de cicle cap a una data o una altra. Es tracta de tradicions que tenen l'origen en societats agràries, ramaderes o de pastors i que s'han anat transmetent i preservant a través de la cultura popular. Cal destacar, a més, que aquesta tipologia de rituals, talment com la realització de fogueres, els trobem també a l'altre meitat de l'any, al voltant de la festa de Sant Joan, al solstici d'estiu. En tots aquests casos ens trobem amb costums anteriors al cristianisme, a la cultura romana i sembla que provenen d'uns temps molt més reculats.

## 5. Fertilitat agrària

Un altre grup de rituals presenta un simbolisme clarament agrari, tot i que sovint diferents tipologies rituals es troben presents en el mateix costum i és difícil de destriar-les. Joan Amades ja apuntava que el fet que la celebració consistís en aplecs, processons i fires, apuntava a una celebració agrària.<sup>25</sup> Trobem la presència de menges típiques d'aquesta diada elaborades a base de cereals. A Catalunya el dia de Santa Llúcia es preparaven farinetes.<sup>26</sup> Ja hem esmentat la *cuccia* de Palerm, que també s'elabora en les altres localitats sicilianes i al sud d'Itàlia (Reggio Calabria, Bassilicata) amb diferents variants. A Palerm també es mengen aliments produïts amb farina de cereals, però no els cereals mateixos. D'altra banda, és indicatiu de celebració agrària el fet que el cereal no se sotmeti a un procés d'elaboració complet habitual, sinó que es consumeixi mig elaborat, igual que en el matzà, el pa àzim de la Pasqua jueva, que també és una festa de primavera d'origen agrari.

<sup>21</sup> BALASSA, *Hungarian Ethnography*, p. 652.

<sup>22</sup> AMADES, *Costumari*, vol V, p. 885.

<sup>23</sup> BALASSA, *Hungarian Ethnography*, p. 651.

<sup>24</sup> ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid: Cristiandad 2000, p. 458-469.

<sup>25</sup> AMADES, *Costumari*, vol v, p. 883.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 887.

<sup>20</sup> També a Bèlgica es creu que l'antecedent de santa Llúcia fou la Lucina romana. La similitud entre els dos noms degué afavorir aquesta etimologia popular, vegeu REINSBERG-DÜRINGSFELD, Le Baron de, *Traditions et légendes de la Belgique*, vol II, Brussel·les: Ferdinand Claassen Libraire-Éditeur 1870, p. 246.

Durant aquesta època, i no sempre el dia de Santa Llúcia, també trobem un ritual de clares reminiscències agràries, consistent a plantar grans de blat, o altres llavors, i esperar que germinin per Nadal. Es troba especialment estès al centre d'Europa i a l'Europa oriental. En algunes regions de Croàcia i Hongria es planten el dia de Santa Llúcia, però a Malta es fa cinc setmanes abans del Nadal.<sup>27</sup> A la Provença i altres indrets es planten nou dies abans, el 4 de desembre, dia de Santa Bàrbara, i s'anomena *blé de la Sainte Barbe*.<sup>28</sup> Sovint aquest costum s'utilitza també com a ritual d'endevinació del temps o de prosperitat per al proper any. Diversos autors han assenyalat com a origen del costum els misteris eleusins.<sup>29</sup>

El ritual ja el trobem en l'antiguitat grega, quan durant el culte a Adonis les dones plantaven llavors en uns bols anomenats «jardins d'Adonis».<sup>30</sup> També es practicava un ritual semblant durant l'any nou persa, el Novruz – encara avui, a la primavera, té lloc a l'Azerbaidjan, on s'anomena *semeni*, i en altres regions de l'antic imperi persa.<sup>31</sup> De fet, la tipologia simbòlica del costum sembla ser més adient per ser realitzat en l'època de l'any en què comencen a brotar les plantes. Per tant, les dues dades apunten que és un ritual més propi de la primavera i que en algun moment es desplaçà cap a l'època solsticial. Potser en el moment en què l'inici de l'any a la Roma antiga passà del març al gener al 154 aC. Semblaria que així ho indica també el fet que trobem el mateix costum en dates diferents i no només en el dia de Santa Llúcia.

A la petita població de Pignola, a la Basilicata, el dia de Santa Llúcia, a més de la tradició de la *cuccia* i de l'encesa del *falò*, hi té lloc l'anomenat *U laccè dè Sandè Luciè* (el llaç de Santa Llúcia). La tradició consisteix en l'elaboració, per part dels infants, d'una corda trenada. Un cop feta, les nenes la fan passar per sota els braços mentre que els nens l'aguanten per l'altre extrem, jugant a imitar a un tir de cavalls, mentre fan tres voltes al voltant de l'església. El costum només té lloc el dia de Santa Llúcia i la corda és renovada cada any. Aquestes característiques tan ritualitzades i singulars, centrades en una data concreta, han fet que el costum es relacionés, com en el cas d'altres casos de jocs tradicionals, amb antics rituals.<sup>32</sup> El cert és que els elements que el componen els trobem també en costums d'altres llocs que s'esdevenen durant les festes del període hivernal. Les tres voltes a l'església evocuen ràpidament els tres tombs de Sant Antoni. Les curses són un element freqüent durant les celebracions de Nadal arreu d'Europa, sovint relacionades amb la imitació del curs solar. També sembla molt significatiu el fet que la parella d'infants imiti la conducció d'un animal, cavall o bou. Però el més significatiu és que l'escenificació recorda algunes mascarades fetes el dia de Sant Antoni, com els *boes* i *merdules* d'Ottana a Sardenya, o les *mandrie* de Tricarico, també a la Basilicata, on es fan tres voltes al voltant de l'església.

L'elaboració del cordill amb tres fils de llana semblaria relacionar-se, a primer cop d'ull, amb el patronatge de Santa Llúcia sobre les filadores. Ara bé, el fet que a Tricarico, al costat dels *boes* i *merdules* hi aparegui també la figura d'una anciana anomenada la *Filonzana*, aporta un altre simbolisme al costum de trenar el fil. La *Filonzana* apareix armada amb un fus de filar, i unes tisores i durant la desfilada s'acosta als assistents i, com la parca, amenaça de tallar-los el fil de la vida si no la conviden a beure. El fet que a Pignola un dels aspectes centrals del costum sigui l'elaboració del cordill, precisament també amb tres fils, reforça la idea del parentiu entre els dos costums.<sup>33</sup> Tot sembla indicar,

doncs, que el component principal en l'*U laccè dè Sandè Luciè* té l'origen en els rituals d'una societat de pastors, però amb elements sincretitzats d'un culte agrari anterior provinent de les cultures neolítiques mediterrànies. Com molts altres dels costums populars, ha anat incorporant aspectes diversos i s'ha distribuït en dates diverses segons les localitats.

Els estudis sobre l'origen de les festes populars siracusanes de Santa Llúcia han estat diversos i sovint han explorat l'herència de les antigues deesses de l'illa. S'ha comparat la devoció a Santa Llúcia amb la devoció a la deessa Artemisa. El cert és que el lloc on es dreça la catedral que guarda la imatge de la Santa, avui unida a terra ferma, antigament era una petita illa Ortigia. La catedral fou construïda sobre un temple d'Atena, però al costat també s'han trobat les runes d'un temple anterior, sota el palau del Vermexio, probablement dedicat a Artemisa.<sup>34</sup> Artemisa era una deessa relacionada amb la llum. Germana d'Apol·lo, els dos déus s'associaven amb la Lluna i el Sol respectivament. Hi ha paral·lelismes entre els atributs de la deessa romana i la santa cristiana.<sup>35</sup> Totes dues eren verges i totes dues eren portadores de llum. És un fenomen ben conegut en la història de les religions com una divinitat antiga traspasa els seus atributs a una divinitat nouvinguda. Artemisa ja havia estat identificada amb la Diana romana i la religiositat popular fàcilment hauria pogut identificar-les.<sup>36</sup>

Però també s'ha comparat Santa Llúcia amb Afrodita. La deessa també fou venerada a Sicília, on es celebrava la «festa dels coloms» evocant la partença de la deessa cap a Líbia i el seu retorn al cap de nou dies.<sup>37</sup> El principal temple d'Afrodita es trobava a la ciutat d'Èrix, a l'altre extrem de l'illa, i havia estat ja dedicat amb anterioritat a Astarte i després posteriorment ho seria a Venus, totes elles deesses de la fecunditat. És possible que en el culte de Santa Llúcia a Siracusa hagin confluït elements d'ambdues tradicions. Cal remarcar que també en altres llocs s'associa aviram amb la Santa, com a Balaguer (la Noguera), on la principal atracció de la fira de bestiar que se celebrava per Santa Llúcia eren les perdius manses, criades als pobles de la vall d'Àger, i portades en filera cap a al fira com si es tractés d'un ramat d'ovelles. L'anomenada de la fira s'estenia per l'Aragó i fins a Navarra.<sup>38</sup> Perdius i guatlles pertanyen a la subfamília dels perdicinis, i per tant no és d'estranyar que pogués tenir relació amb una antiga veneració de l'aviram. A Croàcia, quan s'ha realitzat la cerimònia dels grans de blat plantats en un plat, la *Luzieweizen*, el blat no es llença, sinó que es dona com a menjar als ocells. És interessant de constatar que a dia d'avui i a causa de l'escassetat de guatlles, durant les celebracions de Santa Llúcia de maig també es fan volar coloms els coloms a la catedral de Siracusa en comptes d'aquell ocell.

## 6. Aparició d'esperits i prohibició d'activitats

Una tipologia de creences ben diferent es dona a la part oriental d'Europa. Es creu que la nit de Santa Llúcia és un moment oportú per a l'aparició d'esperits malignes. A Hongria, durant aquest

<sup>27</sup> BALASSA, *Hungarian Ethnography*, p. 651.

<sup>28</sup> BOUVEROT-ROTHACKER, Anita, *Le Gros Souper*, Toulouse: Jeanne Laffitte editions 2009, p. 16.

<sup>29</sup> DORSA, Vincenzo, *La tradizione greco-latina negli usi e nelle credenze popolari della Calabria citeriore*, Bologna: Forni 1983, p. 67-98.

<sup>30</sup> BARING, Anne i CASHFORD, Jules, *El mito de la diosa*, Madrid: Siruela, 2005, p. 416.

<sup>31</sup> KAZIMOVA, Nikki, *Azerbaijan - CultureSmart!: The Essential Guide to Customs & Culture*, Londres: Kuperard 2011, p. 35-40.

<sup>32</sup> RIZZA, Sebastiano, «Il "laccio" di S. Lucia: un nodo da sciogliere, *IlCampanile* (nov. 1996), <<http://digilander.libero.it/sicilia.cultura/laccio-santalucia.pdf>> [Consulta: 15/09/2020]

<sup>33</sup> TOSCHI, Paolo, «Le maschere della Barbagia residui di una era lontana» a *L'unione Sarda*, LXX n. 249, Cagliari (19 octubre 1958).

<sup>34</sup> Tenim coneixença de l'existència d'aquest temple per Ciceró (*In Verrem*, II, 4, 122). El culte a Artemisa era molt important a Siracusa, Píndar anomena l'illa d'Ortigia «la llar de l'Artemisa fluvial» (*Píticas*, II, 11) i Titus Livi (XXV, 23) esmenta que les celebracions a la deessa duraven tres dies.

<sup>35</sup> SCHILLACCI, Placido, *Santa Lucia, festa della luce*, Centro di Studi Antropologici, <https://www.centrostudiantropologici.it/blog/santa-lucia-festa-della-luce/> [Consulta: 17/08/2020]

<sup>36</sup> RAUDINO, Maria Bella, «Le divinità femminili a Siracusa, da Demetra a Santa Lucia», a *Éthnos. Quaderno di Etnologia*, Siracusa: Centro Studi di Tradizioni Popolari «Turiddu Bella», 2007, p. 12-19.

<sup>37</sup> RIBICHINI, Sergio «Al servizio di Astarte. Ierodulia e prostituzione sacra neiculti fenici e punici», a *Estudios Orientales, El mundo Púnico*, Murcia 5-6(2001-2) 57, nº 1, *Dalla Sicilia al Mediterraneo: l'Afrodite/Astarte di Erice Beatrice Lietz*, p.285 <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02555788/document> [Consulta 12/09/2020]

<sup>38</sup> AMADES, *Costumari*, vol v, p. 886.

dia es posen alls al front dels animals per protegir-los d'aquests esperits, també es penjen creus a les portes de les cases i abans d'anar a dormir la gent menja pa d'all.<sup>39</sup> També a Polònia es creu que aquest nit és favorable a la sortida d'esperits malignes. A Djakovo, a Croàcia, es creu que un personatge anomenat Baba Luca apareix per castigar els nens entremaliats, cremant-los els dits a les brases. Li agrada especialment castigar les nenes que no han après a teixir. Als països nòrdics se celebrava la Lussinata, o nit de Lussi, un esperit femení malèvol, amb aparença de monstre o bruixa, que apareixia durant aquella nit. Lussi podia baixar per la xemeneia i endur-se els infants que havien comès alguna maldat. Els esperits malignes, els trolls i el espectres podien aparèixer qualsevol de les nits entre Santa Llúcia i Nadal, és a dir, durant els dotze dies.<sup>40</sup> També a Letònia es creu que els follets anomenats Yule Lads, comencen a aparèixer la nit de Santa Llúcia i continuen apareixent totes les nits fins Nadal.<sup>41</sup>

Santa Llúcia era patrona de tots els oficis relacionats amb la vista: cosidores, matalassers, espartenyers i d'altres de tradicionals als qual en l'actualitat s'han afegit els de dissenyador gràfic, òptics, electricistes i escriptors. Antigament, i com en el cas d'altres sants patrons, el dia de la seva festa tots els oficis compresos dins el seu patronatge havien d'abstenir-se de treballar. A Catalunya hi havia la creença que la prohibició de treballar començava el dia abans, a la posta de sol. Al Lluçanès, les velles filadores creien que després de fer-se fosc apareixia la Filaborres, un ésser monstruós de més de mil anys, que mossegava amb la seva boca de drac les filadores que trobava filant. Les que es veien obligades a filar més enllà de la posta atapeïen les filoses de borra per tal que el monstre pogués apaivagar-se menjant la borra sense atacar-les a elles.<sup>42</sup> A la zona oriental d'Europa la prohibició de treballar aquest dia es feia extensiva a totes les dones. L'aparició de la Filaborres semblaria un vestigi dels esperits malignes que apareixen en les tradicions de l'Europa oriental i nòrdica. No deixa de ser significatiu que en aquelles zones la interdicció afecti també les dones, tenint en compte que moltes vegades aquests esperits també són de naturalesa femenina. S'ha escrit molt sobre aquests esperits femenins, la Prechta alpina o la Befana italiana, per exemple, com a antigues divinitats femenines, demonitzades en època cristiana o desplaçades ja anteriorment per societats caçadores patriarcal.<sup>43</sup> En tot cas, el que sí és evident és que el principi femení sembla haver associat el seu simbolisme amb la festa de la màrtir cristiana, tant els aspectes positius de prosperitat, abundància, fertilitat, portadora de llum, com els de càstig i advertiment.

En aquest sentit ens interessa destacar encara un altre costum popular relacionat amb la santa i que mostra les transformacions que el saber popular aplica a una figura cristiana. Al nord d'Itàlia i a les costes de Dalmàcia, a tota la zona que havia estat sota el domini de la República de Venècia, Santa Llúcia exerceix la funció de portadora de regals als infants durant les dates nadalenes. És l'equivalent dels Reis d'Orient, al Pare Noel, Sant Nicolau, Sant Basili o el Khristkindel. El procediment és idèntic als que a la Península Ibèrica se celebren per al dia de Reis: els infants escriuen una carta a la santa exposant quins regals desitgen. La nit anterior a la seva festivitat, la santa reparteix els regals. Els infants han de deixar menjar per a ella i farratge per l'ase que li serveix de muntura, i també han d'anar a dormir d'hora. Els que no s'han portat bé durant l'any només obtenen carbó. Segons Joan Amades aquest costum també havia tingut lloc a la plana de l'Empordà.<sup>44</sup>

A Venècia, la tradició dels regals remunta al segle XIV, quan els nobles venecians feien presents als infants. A Verona, en canvi, la llegenda situa l'origen de la tradició en el segle XIII, vinculada amb la cura d'una malaltia infecciosa dels infants. No podem entrar en l'espai d'aquest article a tractar en profunditat la tradició dels portadors de regals, que requereix un estudi en ella mateixa. Però sí que ens cal donar-ne els trets més generals per comprendre la significació amb relació a la festivitat de la santa siracusana.

El costum d'un personatge màgic que en alguna data al voltant del Nadal porta regals als nens no es pot fer remuntar més enllà de l'edat mitjana. La majoria només són esmentats a partir del segle XVII, i alguns són clarament recents, com els Reis d'Orient o, encara més, l'Olentzero basc. Alguns semblen el resultat de l'evolució i la transformació d'un dels esperits malèfics, o si més no ambigus, que apareixien durant aquestes dates. Tal seria el cas del *Sinterklaas* holandès, precedent de Santa Claus que a inicis del segle XIX era descrit com una figura fosca, que baixava per la xemeneia acompanyat del soroll de cadenes, que feia servir per fuetejar els infants que s'han portat malament. També als països escandinaus a principis del segle XIX el rol de portador de regals corresponia al *Julbock* o *Julbuk* (cabra de Nadal), un ésser monstruós semblant al Krampus. A mitjan del mateix segle fou substituïda pels follets (*nisse, tomte...*).

En el cas de Santa Llúcia, se li atribuï el rol de portadora de regals que a la resta d'Itàlia correspon a la Befana, un altre personatge amb clares arrels paganes. El cert és que entre els personatges portadors de regals trobem tota una sèrie de personatges femenins d'origen pagà o llegendari, com la *Tante Airie*, que porta els regles per Nadal al Franc Comtat, o la *Lutzelfrau*, una bruixa del folklore alemany però que també trobem a Croàcia i Eslovènia i que reparteix fruits i dolços als nens el dia de Santa Llúcia.<sup>45</sup> El protagonisme d'un personatge femení entre els esperits hivernals a la zona alpina, a Itàlia i al sud d'Alemanya, degué contribuir al fet que en aquestes regions qui assumís el rol de portadora de regals fos una figura femenina. La identificació d'aquesta figura amb la màrtir siracusana, cristianitzant-se, als territoris corresponents al domini de la República de Venècia, situa l'expansió de la tradició en els segles XV i XVI, per bé que l'origen podria ser anterior. Aquest fet coincidiria amb les llegendes que expliquen l'origen de la tradició veneciana.

## 7. Santa Llúcia com a aglutinadora d'herències culturals

La tipologia de la majoria de rituals aplegats al voltant de la festivitat de Santa Llúcia corresponen al simbolisme d'inici de cicle anual. Rituals semblants els trobem també durant les principals festes nadalenes i fins hi tot en dates posteriors. Es tracta d'un fenomen habitual en la història de les religions. Una creença o un ritual que pertany a una cosmovisió religiosa determinada es manté quan aquesta cosmovisió ha estat substituïda per una altra, adaptada al nou marc ideològic i al calendari de celebracions. En aquest procés d'adaptació es cerca la tipologia simbòlica anàloga a la celebració precedent. En el procés és habitual que es canviï la data de celebració, que es refaci l'explicació llegendària o que substitueixin alguns dels motius, però es manté el nucli simbòlic central. Per això ens trobem amb la distribució entre diferents dies en molts d'aquests costums: els plats amb cereals per germinar, els pronòstics meteorològics o les fogueres. No es tracta, doncs, de costums associats únicament a la figura de la màrtir, sinó que es poden trobar en moltes altres celebracions d'aquest període de l'any.

<sup>39</sup> BALASSA, *Hungarian Ethnography*, p. 651.

<sup>40</sup> FORBES, Bruce David, *Christmas: a candid history*, Oakland: University of California Press 2007, p. 68-79.

<sup>41</sup> NUWER, Rachel, «Meet the Thirteen Yule Lads, Iceland's Own Mischievous Santa Clauses», 17 de desembre del 2013, a *Smithsonian Magazine*, <https://www.smithsonianmag.com/smart-news/meet-the-thirteen-yule-lads-icelands-own-mischievous-santa-clauses-180948162/> [Consulta: 26/09/2020].

<sup>42</sup> AMADES, *Costumari*, vol V, p. 879.

<sup>43</sup> RAEDISCH, Linda, *The Old Magic of Christmas: Yuletide Traditions for the Darkest Days of the Year*, Woodbury (MI): Llewellyn, 2013, p. 19-20 i 185-92.

<sup>44</sup> AMADES, *Costumari*, vol V, p. 879.

<sup>45</sup> RAEDISCH, *The Old Magic of Christmas*, p. 151.



La distribució geogràfica dels costums depèn especialment de factors històrics i de l'herència cultural i religiosa dels diferents pobles que han transitat pel territori europeu. Alguns d'aquests costums són tan generals i es troben tan estesos que no es poden delimitar a una zona determinada, sinó que formen part de l'herència més ancestral de la humanitat. Són els vinculats a l'inici de cicle anual: l'endevinació, les fogueres durant la vetlla o els pronòstics per al nou any o cicle. D'altres evidencien particularitats culturals i històriques. Tal és el cas de la creença en l'aparició d'esperits de l'Europa central i oriental. La mitologia dels pobles germànics i una cristianització més tardana han permès que aquestes creences s'hagin mantingut fins pràcticament el dia d'avui. La creença en l'aparició d'esperits en aquestes regions també és present per Sant Andreu, Nadal i Cap d'Any. El dia de Santa Llúcia, pel fet de trobar-se enmig del període, també degué propiciar que algunes d'aquestes creences s'atribuïssin a aquesta data. La creença degué estar geogràficament molt més estesa com sembla indicar-ho la presència de la Befana a Itàlia o la Filaborres a Catalunya, tot i que no puguem determinar amb exactitud si provenen d'una mateixa tradició o de pòsits culturals diferents.

A la zona del Mediterrani occidental trobem els costums relacionats amb la fertilitat agrícola, com ho indiquen el consum ritual de cereals, les llegendes sobre l'abundància de menjar, i tot un reguitzell de costums anàlegs als rituals realitzat en l'antiguitat en el culte a les deesses de la fertilitat i que assenyalen molt més enllà, cap al Neolític europeu. Però tal com ens han arribat avui en dia, les tradicions han estat fortament modificades. Els costum del '*U laccè dè Sandè Luciè*', els del Carnaval de Tricarico, o els *boes e merdules* d'Ottana, a Sardenya, semblen el resultat de la confluència de les tradicions d'una societat agrícola i d'una de pastors, ateses les referències clares que s'hi fan a ramats i a bestiar. Els referents agrícoles també els trobem en el Mediterrani oriental, amb els plats amb blat o altres llavors, però aquí també s'estenen cap al nord, a la zona dels Balcans i els Carpats, on hi havia les antigues civilitzacions agrícoles de cucuteni, gumelnija i karanovo entre d'altres.<sup>46</sup> Hem d'assenyalar que en aquesta zona l'ús ritual màgic del blat també té una utilització important durant les festes nadalenes. En aquesta zona han perviscut elements de les antigues cultures agrícoles juntament amb d'altres de més propis dels pobles indoeuropeus.

A la zona escandinava també trobem una tipologia de celebracions ben determinada i diferenciada de les altres. Ja hem esmentat que es tracta d'una celebració recent, les primeres notícies sobre la qual són del segle XVIII i el costum podria provenir de l'evolució del *Christkind* protestant –un infant es vestia com el nen Jesús amb espelmes al cap i repartia dolços– o bé dels Cantors de l'estrella –representaven l'acte dels Reis d'Orient en un recapte popular. En tot cas, la celebració moderna s'associà ràpidament amb el simbolisme de la llum i la lluita contra la foscor.

Tot i la clarament marcada distribució geogràfica d'aquestes tres tipologies, el fet que cadascuna aparegui també en altres zones indica un origen molt més reculat en el temps. Així, la concentració de costums en una zona, coincidint amb un grup cultural, no implica necessàriament que aquest grup en sigui el portador originari, sinó que pot haver estat simplement el continuador d'una tradició anterior per consonància amb la seva pròpia cosmologia. Cal tenir en compte que les dades històriques són tan esparses que només podem fer suposicions sobre l'origen i consegüent evolució d'aquest conjunt de celebracions. Hem d'advertir, a més, que una visió completa d'aquest procés de transmissió cultural demana abraçar el conjunt de festes que tenen lloc durant aquest període hivernal, cosa que queda fora dels límits d'aquest estudi.

La festivitat de Santa Llúcia recollí una inquietud col·lectiva que s'expressava al marge de les

altres celebracions. Sembla haver-se associat amb el simbolisme de la llum des dels primers temps. Segons la majoria d'autors, l'evocació de la llum prové del propi nom. En llatí, Llúcia és el femení de Lucius, nom etimològicament relacionat amb *lux*, 'llum'. El fet que, a més, la data del seu martiri s'esdevingués en les proximitats del solstici degué afavorir des d'un bon començament l'associació amb el simbolisme de la llum. Ara bé, pel que hem vist, no sembla que l'associació amb el solstici s'originés pel decalatge del calendari julià respecte del cicle solar. La coincidència de dates entre el solstici i la festivitat de Santa Llúcia no es produeix fins al segle XIII, mentre que la celebració el 13 de desembre probablement es remunta ja als segles VI o VII.<sup>47</sup> Tot sembla indicar que l'associació amb la llum no depengué tant de l'oscil·lació de dates en el calendari com de la significació general simbòlica d'aquesta època de l'any.

Si no podem precisar el moment en què es formaren les dites sobre l'allargament del dia, en canvi sembla que les prediccions per a l'any següent tenen un origen molt més remot en la mesura en què s'integren en el període de dotze dies, talment com en les celebracions de l'Akitu babiloni. La determinació de les sorts per a l'any següent també apareix en altres tradicions d'inici d'any com el Roix ha-Xanà jueu, i en la Nit del Destí (o Làlat al-Qadr) musulmana. I un període de dotze dies abans del solstici es troba també en una cultura tan allunyada d'Europa com la maputxe. Ja hem assenyalat que el període de dotze dies a l'inici de l'any marca tant la diferència entre el cicle de dotze llunacions i l'any solar, com l'analogia entre aquests dotze dies i els dotze mesos de l'any. El fet que en la cultura popular el període de dotze dies s'apliqui a dos terminis diferents, entre Santa Llúcia i Nadal, o entre Nadal i Epifania, indica que es tracta també d'una tradició anterior que s'adaptà al calendari cristià. Això ho confirma, a més, el fet que en alguns indrets queden restes de rituals molt precisos, com l'elaboració del tamboret de Santa Llúcia a Romania, o l'aparició dels Yule-Lads a Letònia. La presència de rituals o esments dels dotze dies està distribuïda arreu de la geografia europea, especialment en les zones de cristianització més tardana. No pot ser derivada de Mesopotàmia, perquè no trobem aquest període en el calendari de les cultures més recents. Per tant, tot sembla indicar que es tracta d'una tradició popular molt més antiga que hauria trobat en aquestes dues perioditzacions de dotze dies l'estructura on adaptar-se.

Els costums agrícoles degueren estar difosos per tot el Mediterrani amb anterioritat a les festes romanes i trobaren en la figura de la santa una puntal on continuar la celebració. El focus degué ser Sicília i el sud d'Itàlia. Siracusa era la població de la màrtir i el nucli central de la seva devoció. En la devoció popular siracusana ja hi trobem els elements populars propis de cultes agraris. Com es produí la incorporació, ens és desconegut, Tampoc no podem saber si els paral·lelismes amb el culte a Artemisa o Afrodita són heretats o fruit de l'imaginari popular. Però el fet que a Sicília estigués tan arrelada la devoció per les deesses agrícoles no deixa de ser significatiu. Com també ho és la resta d'elements de simbolisme agrícola que s'hi associen al llarg del Mediterrani o de la zona de cultures agrícoles de l'Europa oriental, el que Maria Gimbutas anomenà «la vella Europa».<sup>48</sup> Al Mediterrani oriental, on la celebració cristiana és menys notòria, la figura cristiana fou més fàcilment identificable amb els tradicionals esperits femenins o altres éssers que es creu que apareixen pel solstici.

Troblem intensificat aquest aspecte al nord d'Europa per la mitologia germànica, que degué veure en la celebració una ocasió per potenciar les seves pròpies tradicions en els segles següents. La importància dels esperits femenins queda palesa en la posterior transformació d'aquests personatges en la figura del portador de regals, que, com hem vist, en una amplíssima franja central que recorre Europa des del mar del Nord fins a l'Adriàtic, té com a protagonista una figura femenina. La darrera

<sup>46</sup> GIMBUTAS, Maria, *Diosas y dioses de la Vieja Europa*, Madrid: Siruela 2014, p. 33-51.

<sup>47</sup> BURNS, Paul, *Butler's Lives of the Saints*. Londres: A&C Black 1995, p. 113.

<sup>48</sup> GIMBUTAS, *Diosas y dioses*, p. 33.

fase d'aquest procés d'incorporació de tradicions el trobem en els països escandinaus. La tradició, com hem assenyalat, és recent, i quan es creà ja no es practicaven els antics rituals pagans. Tot i això encara quedava en el record la memòria d'aquelles tradicions mantingudes per avis o besavis sobre la visita de Lussi, de manera que la figura femenina, ara lluminosa, podia ressorgir com a contrapunt d'aquella altra de fosca. En absència d'una tradició directa, aquest darrer estadi s'originà bàsicament des de la creativitat col·lectiva, pel que Eliade anomena la «tendència a l'arquetip».<sup>49</sup>

Hem pogut constatar insistentment al llarg d'aquest treball com les peculiaritats de la Santa siracusana la feren susceptible d'assumir elements de diferents cultures històriques i incorporar-les a la devoció cristiana. Com a personatge femení fou susceptible d'incorporar tant elements de tradicions agrícoles –plantes, cereals, aus, girs–, com les creences sobre esperits femenins –a voltes malignes, a voltes contraposant-la als malignes. El nom i la data de la seva festivitat la feien apta per assumir tradicions solsticials referides a la llum, a l'allargament del dia, a l'endevinació o a la prosperitat pel nou any. El període que separa la seva celebració del Nadal permeté, a més, incorporar en la paremiologia i els costums populars la referència a un període de traspàs de dotze dies. Santa Llúcia esdevingué així no només un testimoni del cristianisme, sinó un refugi per a totes aquelles tradicions populars que d'una manera o altra trobaren en la seva figura una analogia simbòlica en la qual persistir.

No volem acabar aquest estudi sense advertir una vegada més que, atesa la fluïdesa i permeabilitat amb què es transmet el folklore, per comprendre amb més profunditat l'herència de la diversitat religiosa europea cal estudiar-la en un conjunt temporal més ampli que inclogui, no ja una festivitat, sinó totes les del període hivernal per comparar-ne semblances i analogies. Amb tot, algunes de les celebracions, animades per la profunditat de les figures que s'hi festegen, han estat capaces d'atraure i condensar un nombre més que significatiu de costums anteriors. Santa Llúcia ha esdevingut amb el pas del temps un mirall on han confluït diferents mirades. És una mostra de com actua la religiositat popular i de la versatilitat amb la qual s'adapta i es reformula, donant lloc a noves vinculacions entre rituals i generant costums que, a partir d'un motiu conductor, assimilen i integren diversos motius simbòlics sota una mateixa figura.

## Bibliografia no inclosa en les notes

CHAMBOST, Maurice, *Des coutumes populaires aux illuminations lyonnaises du 8 décembre*, Tarare: Société d'archéologie et d'histoire des Monts de Tarare 1986.

CIACERI, Emanuele. *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Clio, Catània 1994.

LOMBARDO, Luigi. *La provincia di Siracusa e le sue tradizioni popolari*, Siracusa: Zangara Stampa 1996.

MOYER, Gordon, «Aloisius Lilius and the "Compendium novae rationis restituendi kalendarium"», a *The Gregorian Reform of the Calendar: Proceedings of the Vatican conference to commemorate its 400th anniversary (Specola Vaticana)*, Ciutat del Vaticà: G.V. Coyne ed. 1983, pp. 171-188.

PINON, Roger, *Les mille et une mesures du temps: croissance et décroissance de la journée dans les traditions populaires d'Europe Occidentale*, Lieja: Les éditions du Céfal 2007, pp. 25-130.

STURLUSON, Snorri, *Heimskringla. History of the Kings of Norway*. Texas: University of Texas Press 2007.

ZANIBONI, Maria, «Lucia, la santa siracusana», *Éthnos. Quaderno di Etnologia*, Siracusa: Centro Studi di Tradizioni Popolari «Turiddu Bella» 2007, pp. 8-11.

<sup>49</sup> ELIADE, *Tratado*, p. 138.

# RECENSIONES

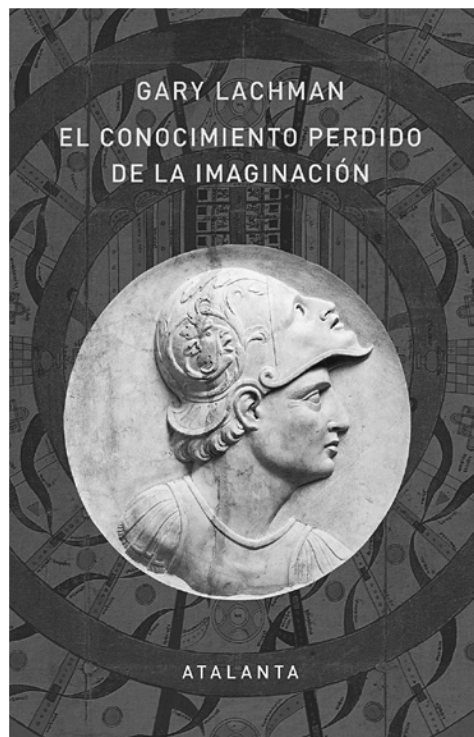


Photo by Free-Photos on Pixabay



# GARY LACHMAN, *El conocimiento perdido de la imaginación* Girona: Atalanta, 2020

Jorge Rodríguez Ariza



Desde su colección Imaginatio Vera, la editorial Atalanta continúa publicando obras valiosas para el acercamiento a la auténtica naturaleza del lenguaje de la imaginación. El conocimiento perdido de la imaginación es, seguramente, una de las obras recientes más ejemplares a la hora de examinar esta cuestión. El ensayo, escrito por Gary Lachman en 2017, se presenta este año traducido al castellano por Isabel Margelí, facilitando así al público de habla hispana un trabajo excelente capaz de llevar a repensar los confines de la realidad y el conocimiento que de ésta puede adquirirse mediante la imaginación. El autor pone sobre la mesa un debate fundamental, que es el de los límites de la razón y de la ciencia, pilares casi exclusivos sobre los que la modernidad ha construido su visión del mundo y del ser humano.

Tal y como es habitual en los trabajos de Lachman, el ensayo ha sido escrito en un tono amable, incluso divertido en algunos casos y, aunque resulta muy divulgativo, no vulgariza en absoluto el tema que trata. Todo lo contrario. Ganándose la complicidad y la simpatía del lector, Lachman lo conduce hasta una serie de reflexiones sutiles y profundas que van posándose

sobre la obra de insignes autores del mundo moderno y contemporáneo capaces de actuar como catalizadores para una recuperación del conocimiento de la imaginación.

En el primer capítulo, Lachman presenta los dos modos complementarios de abordar la realidad, basándose particularmente en el pensamiento de Blaise Pascal, quien diferenciaba el *esprit géométrique* y el *esprit de la finesse*, esto es, el conocimiento intuitivo y el racional. El primero es aquel que llevaría a afirmar, con Polanyi, que sabemos más de lo que somos capaces de explicar, como por ejemplo la certeza ante una obra bella. El segundo, en cambio, es aquel que ofrece un conocimiento explícito, que puede detallarse y enseñarse paso a paso, cual ecuación matemática.

Lachman demuestra perfectamente cómo a partir del siglo xvii el mundo apareció como algo asombroso y desconcertante que, poco a poco, interesó cada vez más en su aspecto funcional. El ser humano dejó entonces de preguntarse sobre el sentido del mundo y empezó a investigar cómo funciona y cómo puede usarse para el propio beneficio. Este cambio de paradigma forzó a emplear exclusivamente el pensamiento racional o tácito y a marginar cada vez más el *esprit de la finesse*. En términos cerebrales, podría decirse que las capacidades de ambos hemisferios ya no se complementaban. Esta nueva y exclusivista visión de las cosas, que se acentuó durante la Revolución Industrial, dio lugar al pensamiento científico y después al cientificismo, por el cual la realidad pasó a ser material y mecánica, reducida a las partes que pueden ser cuantificadas y manipuladas.

Es justo decir, tal y como Lachman señala a lo largo de su texto, que este cambio de paradigma brindó muchos beneficios a la humanidad, ya que dio lugar a un mundo más cómodo una vez que fue teorizado, definido y medido. Sin embargo, el monopolio del pensamiento científico-racional también ha restado cosas que el mundo actual anhela. En este sentido, es legítimo preguntar qué ocurre con las dimensiones interiores del ser humano una vez que la imaginación ha sido negada como medio de conocimiento. La respuesta que Lachman esboza a lo largo de su ensayo es clara: el mundo aparece disociado y demediado, se empequeñece, se hace extraño y hostil; pierde la familiaridad, el sentido y la belleza. ¿Cómo podrían volver a equilibrarse las dos maneras de pensar, tal y como ocurrió durante lo que Karl Jaspers denominó la Era Axial? A estas preguntas da respuesta el autor acudiendo en los sucesivos capítulos a las posibilidades de renovación que, en medio de la modernidad, plantearon las obras de William Blake, Goethe, C.G. Jung, Henry Corbin o Rudolf Steiner, entre otros.

Por su posible puesta en práctica y su necesidad, son particularmente interesantes los dos últimos capítulos del ensayo, en los que el autor trata sobre el aprendizaje de la imaginación y sobre la imaginación responsable. El primer asunto es una obviedad: la imaginación es algo que se puede aprender y el único modo de hacerlo es practicándola hasta dominar su poder creativo y modelador. Un buen modo de saber cómo iniciarse en esta práctica consistiría en recuperar el interés y el estudio de la tradición, la cual es, según Kathleen Raine, el registro de la herencia imaginativa. La otra forma, totalmente solidaria con la primera, es la experimentación de la Naturaleza a la manera de los románticos.

El segundo asunto es todavía más importante, pues existe el peligro de que la imaginación se eche a perder imprudentemente, de ahí la necesidad de una tradición. Lachman deja claro que la imaginación por sí sola no es suficiente, precisa de límites, métodos y criterios; debe por ello estar imbuida de entendimiento. Quizá esta última palabra sea la mejor síntesis del ensayo de Gary Lachman.



# JOSEP MARIA QUINTANA, *Lletres de combat* Lleida: Pagès, 2020

Ramon Casadevall i Sala



Lletres de combat no és tan sols una novel·la, sinó que, com un viatge a través del temps i l'espai, explora els diversos corrents de pensament que han abordat l'estudi i anàlisi del fet religiós, al llarg del segle xx.

L'autor, Josep Quintana, es val de la relació epistolar entre dos germans, amb naturaleses, interessos i vides un punt enfrontades, per exposar un debat intel·lectual entre dos personatges de mirada divergent. La novel·la transcorre a través de les cartes que s'adrecen els dos germans, que viuen en mons i realitats diferents. Unes cartes que serveixen a l'autor com a fil conductor per repassar els moments clau del segle xx i les controvèrsies, debats i contraposicions del pensament religiós del segle passat.

El que comença com una història familiar, amb la unió de dues nissagues i les seves vicissituds en períodes històrics complexos, avança cap a una rica, profunda i detallada anàlisi del pensament religiós mundial i les seves disputes amb visions contraposades.

El corpus de la novel·la s'articula a l'entorn de la correspondència dels dos personatges principals.

Germans en la ficció i amb visions de la vida i la religió contraposades, l'autor ens els presenta amb personalitats enfrontades. Un germà és un home passional que en algunes fases del llibre aporta una visió radical. Josep M. Quintana ens el mostra com un defensor de la teologia de l'alliberament, corrent teològic que defensa de forma militant i abrandada. L'altre germà, per contra, sense defugir el diàleg, el debat o la confrontació d'idees, és un exemple d'ortodòxia. Mesurat i correcte, és una antitesi del seu germà. Tots dos, a través de les cartes, debaten, analitzen i fins i tot polemitzen sobre els temes clau i més cabdals de la reflexió teològica. Les seves visions contraposades van posant al descobert diverses posicions teològiques i de pensament. Si bé coincideixen en el fet d'haver nascut als anys quaranta i ser tots dos sacerdots, les seves concepcions i posició davant la vida són gairebé enfrontades.

Els escenaris de la novel·la són diversos i esdevenen el pilar fonamental d'on neixen i es desenvolupen les trames que, a poc a poc, van descrivint i exposant aquests pensaments,

postulats, hipòtesis o formulacions dels diversos corrents teològics de l'Església catalana i espanyola. Aquesta és la fórmula que ha desenvolupat Josep M. Quintana per detallar els principals conflictes culturals i religiosos pels quals ha transcorregut la vida de l'Església al llarg del segle xx. El context on s'insereixen els fets relatats a la novel·la és el deteriorament del franquisme dins el marc més ampli de la guerra freda. Uns moviments històrics que repercuteixen en el món de l'Església a la Barcelona de l'època i que ens descriu amb detall la història de cartes enfrontades que construeix la novel·la.

Lletres de combat no vol ser una simple acta notarial, sinó que s'explica a través de les experiències dels qui van viure aquests moments incerts, en primera persona. És una història explicada pels seus protagonistes, en primera persona, i amb una càrrega d'humanitat i emocionalitat rellevant.

A través de les pàgines d'aquesta novel·la, van desfilar moments clau de la història del segle xx, moments que han significat un abans i un després en l'esdevenir del pensament religiós: el cop d'estat del general Franco, la Guerra Civil, el franquisme o el Concili Vaticà II.

Si bé el període de la postguerra, etapa on ens situa el text, ha estat àmpliament novel·lat, l'autor en proposa una vessant nova ja que focalitza la mirada en el paper de l'Església –l'espanyola però també la vaticana– en el franquisme. El rol que va jugar o protagonitzar la cúria catòlica en la dictadura del general Francisco Franco és tractat àmpliament a través de la trama que desenvolupa la novel·la.

Josep M. Quintana és un autor gairebé inqualificable o de mal etiquetar. Hi ha qui l'ha definit com un menorquí militant –com a exemple de la llarga llista d'adjectius amb els quals s'ha pretès de definir-lo o caracteritzar-lo. Tot i que seria més ajustat parlar d'autor balear. El que és indiscutible és la seva trajectòria intel·lectual, llarga i sòlida: com a misser, registrador de la propietat, historiador, escriptor, analista polític, etcètera. Facetes, totes elles, que es veuen reflectides, en major o menor mesura, en el llibre.

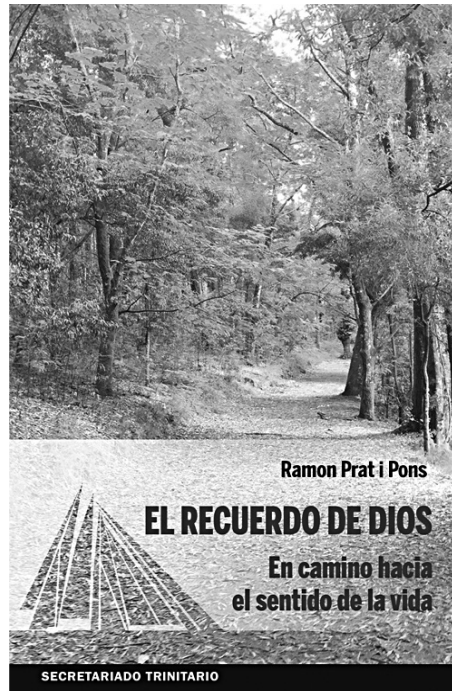
Pel que fa a la faceta d'historiador, es percep clarament en el llistat de personatges reals que apareixen en diversos punts de la història: Paco Candel, el cardenal Vidal i Barraquer, el jesuïta i teòleg Díez-Alegría, o diversos polítics com Alberto Ullastres, representant d'Espanya a Europa, o Mariano Navarro, ministre d'Hisenda franquista.

Lletres de combat és una lectura més que recomanable, gairebé imprescindible, per a totes aquelles persones que vulguin conèixer amb profunditat el pensament religiós del darrer segle. El valor afegit és que el text novel·lat produeix una lectura amena a través d'un relat que enganxa, amb una erudició històrica i eclesiàstica fresca i divulgativa. No és, doncs, únicament un relat teològic, sinó literatura amb contingut, profunditat i descripció rigorosa.

# RAMON PRAT I PONS, *El recuerdo de Dios. En camino hacia el sentido de la vida.*

Salamanca: Secretariado Trinitario, 2020

Carlos García de Andoín



Testamento sapiencial de un cristianismo interior, cordial, total

Leer este libro infunde respeto. Es Ramón Prat, en estado puro. Un conjunto de escritos que condensan una experiencia de vida, vivida a conciencia, con intensidad. Un ensayo que resulta del destilado gota a gota de un creyente total, al que un tumor en principio curado ha enfrentado a lo esencial del vivir.

Las experiencias límite ponen en crisis respuestas teóricas, ideológicas o mecánicas, incluida la religiosa, que puede serlo tanto o más. A Ramón, buscador incansable de autenticidad, estas respuestas dadas, por supuesto, no le valen. No ahora, cuando la fragilidad de la enfermedad y la vejez irrumpen. ¡Nunca le han servido! Por eso, construye su propia respuesta, su síntesis, la que le hace mantenerse coherente, de una pieza, con dignidad ante sí, ante Dios, ante los otros.

Este ensayo es un acto de coraje para afrontar crítica, creativa y personalmente este desafío: atreverse a pensar el sentido de la vida, a pesar de que el catecismo parezca

tener todas las respuestas perfectamente acabadas y de que un cura y teólogo, en su rol, debiera saberlas. La construcción del sentido de la vida de Ramón, una labor hecha pieza a pieza, como el paciente constructor de un Lego infinito, es una experiencia tan inequívocamente arraigada en el humus de la tradición cristiana como profunda y originalmente personal.

Tiene mucho de diálogo consigo mismo, con su biografía. Aparecen su experiencia en el escultismo, su militancia universitaria, la experiencia vocacional, sus estudios en Roma, la tesis doctoral sobre la increencia de los universitarios de Barcelona a inicios de los setenta, la parroquia en el pueblo de Fraga, la consiliaría de grupos de laicos de revisión de vida, el concilio Tarraconense, su labor docente en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Lleida y la Facultad de Teología, su servicio como Vicario general de la diócesis... Todo ello desde una visión interior, o más exactamente, antropológica. Lugares desde los que lee de forma creyente

el mundo que le rodea, donde intenta vivir y ayudar a vivir a otros con autenticidad el Evangelio. Una peripecia vital, como la del navegante o la del peregrino, vivida a menudo en soledad, en pie, cuando el temporal arrecia. Ramón pertenece a ese grupo de presbíteros que sufrió el éxodo de la Iglesia de toda su generación, que supo hacer de la soledad fuente de energía espiritual, y, que, como minoría creativa, se mantuvo ahí, acompañando el renacer de la nueva generación cristiana de la democracia.

Sin embargo, no es un soliloquio. Es un libro hecho de conversación y para conversar, no de lo trivial, sino de lo profundo, del misterio de la persona, del misterio de la Presencia de Dios y del sentido del mundo. Su pensamiento es dialogal. Toda la obra está amasada con las manos delicadas, diestras, comprometidas de este artesano del diálogo. Él mismo nos comparte que ha gozado del regalo de experiencias de comunicación de calidad y de amistad con mujeres y hombres, con creyentes, agnósticos y ateos, de todas las edades y ámbitos profesionales. Estos diálogos en el pozo de Samaría nutren su pensamiento teológico y marcan su itinerario vital, como la carta del amigo agnóstico el día de su ordenación, una carta que hiere, "afirmarás tus ataduras con el orden establecido" y que, sin embargo, Ramón acoge y convierte en promesa de ministerio: "nunca me separaré de los agnósticos y de los ateos que luchan por la humanidad y la justicia".

Un diálogo encontrado... y buscado, de forma concreta. Narra que cuando asumió responsabilidades diocesanas que le succionaban hacia el ambiente eclesial y le separaban del mundo, promovió la creación de un grupo interhumanista e interreligioso con el que se ha seguido reuniendo mensualmente casi diez años, en el que ha profundizado en "la calidad de mi recuerdo de Dios". Ese es el lugar donde acontece el diálogo que da a luz este libro y que constituye el manifiesto final: la construcción de una alternativa cultural, espiritual y política a partir de un gran movimiento social de grupos de diálogo interhumanista e interreligioso, desde abajo, un movimiento de los ciudadanos.

Ramón, consciente del declive del catolicismo, como religión institucional, observa con esperanza las posibilidades de futuro de un cristianismo evangélico de la mano de un paradigma más existencial, que sea vivido como significativo para las búsquedas de sentido que se están activando y prodigando en la nueva cultura secular, las que llama espiritualidades humanistas. Es aquí donde es más urgente la renovación del cristianismo. Ramón Prat nos propone un cristianismo que me atrevo a resumir en estas tres palabras: interior, cordial, total.

Interior. La vida interior es siempre un primer plano de la mirada de Prat hacia la realidad. Las emociones, los sentimientos, los miedos, los gozos, los conflictos interiores, los nudos, los fracasos y los éxitos, la aceptación de las limitaciones, el resentimiento... Esa mirada atenta al interior nace de su personalismo evangélico. Jesús miraba al corazón de las personas. En el libro parafrasea en varias ocasiones al sacerdote belga fundador de la Juventud Obrera Cristiana, J. Cardijn. La experiencia espiritual se acredita en primer término por los beneficios en el interior del individuo: en la liberación de dependencias en forma de autonomía personal; en el crecimiento personal que aprecia los frutos del jardín interior; en la experiencia de unificación interior ante las divisiones que nos desgarran; en el encuentro con el otro que reconcilia. No cabe encuentro con Dios sino por el camino del interior de la persona. La hondura de la inmanencia es umbral de trascendencia: "ya no busco a Dios allá arriba, ni abajo, a la derecha o a la izquierda, sino en el misterio más profundo de mi interior enraizado en la comunidad cristiana, en la sociedad y en el universo".

Cordial. Es el tono del libro, el talante personal de su autor y la actitud debida del cristianismo para con el mundo. Es, además, la piedra angular del libro: la relación de Dios con la humanidad en



una sociedad secularizada. Atribuye la expresión “el recuerdo de Dios” a la interpelación provocada por Antoni Puigverd, quien escribió en La Vanguardia “Cuando se borra el recuerdo de Dios” (3 de julio de 2016), que es también quien prologa la primera edición del libro en catalán. Allí el articulista describía los múltiples síntomas del proceso de secularización en la sociedad catalana y española y constataba la ausencia de una reacción a la altura de los desafíos por parte de la Iglesia. Pero Ramón opera una resignificación de la expresión. Cuando propone “el recuerdo de Dios” no pretende decir que hayamos de responder a la secularización con una operación cognitiva, racional, que recuerde algo grabado en el pasado que ha sido olvidado. No.

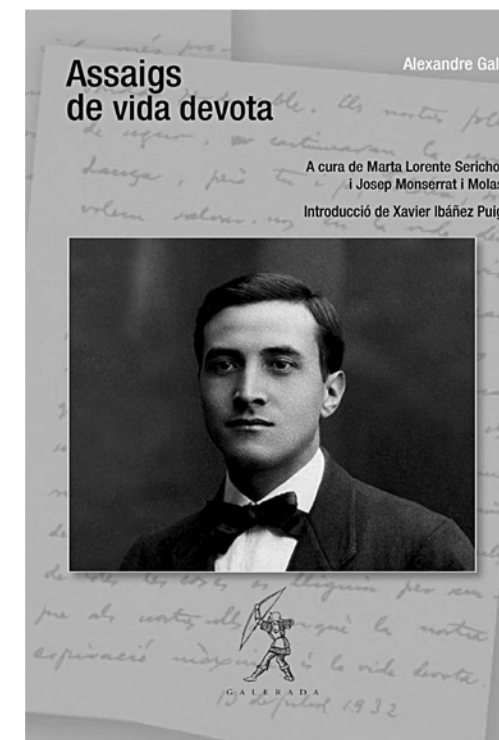
Busca el significado del recuerdo de Dios es su etimología: re, impreso, y cor/cordis, corazón. Dios impreso en el corazón humano. La experiencia religiosa no radica en la cultura, nos viene a decir Ramón, sino en la antropología. Dios está inscrito en la inteligencia del corazón del ser humano. De modo que su realidad es interior a la experiencia humana, accesible de forma universal. Dios no es un rasgo de una cultura pasada, ni falsa ilusión, ni realidad superpuesta, ni accesorio de quita y pon. “Está en nosotros y nosotros en Él”. En la metaconsciencia –expresión que nos propone en las fronteras entre la psicología y la religión– de cada ser humano, como certeza intuitiva, presentida, más allá de la razón, liberando a esta de sus límites. Lo que es decisión humana no es la realidad de esa presencia misteriosa de Dios, sino nuestro reconocimiento de ella o la pedagogía para su identificación. Son los senderos de la libertad que respeta con tacto exquisito, sea la elección agnóstica, atea, espiritual humanista o espiritual religiosa.

Total. Un cristianismo interior, cordial, total. Sí, total, porque su pensamiento es humanista y su anchura de corazón y amplitud de mente no renuncia a nada de lo humano. Sale al paso de la marginación de la corporalidad mirando probablemente espiritualidades que integran mejor esta dimensión. Evita todo dualismo entre cuerpo y mente, pero también en todo par bipolar de la experiencia humana: experiencia y razón, contemplación y acción, mística y praxis política, teología y ciencia, utopía y realidad, individuo y sociedad, immanencia y trascendencia, naturaleza y cultura. No lo hace por la vía del eclecticismo ni del sincretismo o la fusión de oposiciones, sino por la afirmación radical de cada polo. Es el caso de experiencia y razón. Es un cristianismo total también porque es deseo de absoluto, de infinito, de trascendencia. No le satisface vivir instalado en la finitud que dijera Tierno Galván. Ni aunque sea cristiana. Ramón no se conforma con remiendos para ir tirando. Su búsqueda interior y su reflexión teológica están marcadas por este anhelo de trascendencia, de totalidad, de infinito: “la exploración del misterio interior abre la persona al infinito” del mismo modo que “la exploración teológica del infinito abre la persona a la búsqueda interior”. Nos propone la expresión “autenticidad total”, como el itinerario de desprendimiento, liberación y purificación personal en el camino de identificación con Dios. Es este rasgo precisamente, la trascendencia, el que diferencia de la opción de la espiritualidad religiosa respecto de la humanista; que es camino de trascendencia, hacia la plenitud de Dios.

Ramón Prat da en el clavo cuando sustancia la aportación de este cristianismo interior, cordial, total en estas tres líneas: ofrecer la antropología según el evangelio –estilo de vida de las bienaventuranzas– de una manera clara y sencilla; en segundo lugar, cultivar una teología narrativa con un lenguaje comprensible de impronta bíblica, y finalmente practicar la lectura creyente de la realidad, la metodología del inédito viable, que contempla la realidad a la luz de Dios y nos moviliza para su transformación.

# ALEXANDRE GALÍ, *Assaigs de vida devota* Cabrera de Mar: Galerada, 2019

Maria Arquer i Cortés



Els Assaigs de vida devota ens ofereixen un testimoni escrit d'un Galí rodonament humà, perquè ens permeten respirar la profunditat que només podem endevinar en la generositat del Galí pedagog o en l'amplitud de l'autor de la imponent Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya (1900-1936) en vint-i-tres volums.

Aquest text inèdit d'Alexandre Galí ens arriba ara (Galerada, 2019, edició de Marta Lorente Serichol i Josep Monserrat Molas) a través de Concepció Vandellòs i Servelló, qui protegit el manuscrit dels *Assaigs de vida devota* a l'entrada de les tropes franquistes el gener del 1939, i de Montserrat Pi, la neboda de la primera i amb qui restem en deute per la tardana i afortunadíssima redescoberta que ens permet retrobar un de tants fils trencats en la història del nostre país. *Els Assaigs* són escrits durant els anys de la República, entre el 1932 i el 1938, abans de l'exili de Galí a Tolosa; “un paràgraf, només un per dia”, després de sopar, segons el record del seu fill Jordi Galí, recentment traspasat. Al llarg d'aquells anys, el nostre autor es dedicava a la Mútua Escolar Blanquerna, de la qual fou fundador, i al negociat de llengua catalana i la càtedra de metodologia de

l'ensenyament del llenguatge a la Universitat de Barcelona. Aleshores Galí comptava ja amb una trajectòria destacada com a pedagog, mestre i professor, d'ençà dels inicis autodidactes i el seu treball a l'Escola de Mestres Joan Bardina, primer, i després a l'Escola Blanquerna i el Consell de Pedagogia, en temps de la Mancomunitat i fins que fou cessat per la dictadura del Primo de Rivera. També durant la República fou nomenat secretari general del Consell de Cultura de la Generalitat de Catalunya i paral·lelament continuà col·laborant en la Comissió de Publicacions de l'Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana.

La veu de l'autor pren als *Assaigs* un timbre tan íntim com auster en adreçar-se a Filotea (“l'amiga de Déu”) en una mena de diàleg que és alhora interior i compartit, tan tendre com punyent. El text s'organitza en set capítols: els dos primers, *La vida devota* i *Sobre la joia*, a mode d'introducció, seguits de cinc capítols dedicats cadascun a la meditació sobre un personatge. El Greco, Hamlet, Bach, Sòcrates i Pascal són les vides que Galí escull per reflexionar sobre les



diferents formes de la devoció: l'home d'ofici, l'home místic, l'home donat a la comunitat, l'home despullat... Responen cadascun amb una ascesi particular al "remolí que sotragueja i desençaixa el sistema de l'univers, remolí que comença en les profunditats del propi ésser [...] amb tots els esquinçaments dolorosíssims que suposa" ("Pascal", §1). Cinc homes, cadascun pensat, cercat, comprès en tota la seva humanitat des de tota la mateixa humanitat de l'autor en el seu exercici de meditació: "Potser podríem convenir, Filotea, que la vida devota és una aspiració unànime [...]. Ens guardarem prou, tu i jo, de cap judici, ni de cap somriure. [...] No està bé, Filotea, fer el retrat dels homes dibuixant només amb mà freda el gep o les nafres. Cada parell d'ulls que miren sota d'un front humà són la veritat i la vida" ("La vida devota", §1).

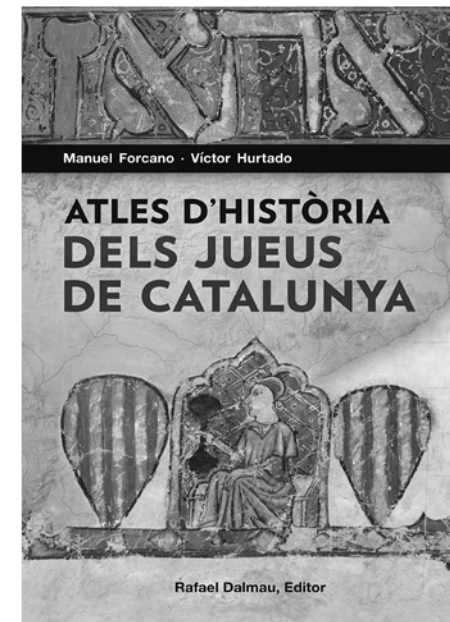
El text de Galí va precedir, a més de l'apunt sobre la conservació del manuscrit, d'un magnífic estudi introductori de Xavier Ibáñez Puig titulat "Salvar l'home", que afegeix -si es podia!- profunditat als *Assaigs* per tal com orienta el lector que vulgui emprendre'n la lectura. "Només qui fa un esforç de devoció fa comparèixer la devoció mateixa i, d'aquesta manera, la fa comprensible" (Estudi introductori, p. 28), ens recorda Ibáñez. La lletra del text escrit requereix de nosaltres com a lectors que la vivifiquem: "Aquests assaigs, Filotea, són una ascesi. Anem seguint un camí una mica penós i difícil i anem trobant dificultats i ens assagem a vèncer-les. No pretenem únicament definir la vida devota sinó assolir-la i a cada moment tornem a repetir les mateixes coses. Perquè el que volem, Filotea, és que se'ns quedin dintre del cor" ("El Greco", §9). Llegir Galí des de la nostra pròpia ascesi és allò que ens permet comprendre'l i veure'ns reflectits en el seu esforç i en el de la humanitat universal: "El secret de la devoció, de tota devoció, és salvar la humanitat de la seva presó cap a la llum que no acaba de rompre del tot" ("La vida devota", §18).

No volem acabar sense afegir que la lectura dels *Assaigs* és un goig fondíssim per al lector. S'hi succeeixen passatge rere passatge que certament voldríem saber contenir per sempre més dintre del cor per tal que afectés la nostra ànima, l'objecte últim dels *Assaigs* com a ascesi o meditació molt més que estudi. Es tracta d'un caire joiós que és intrínsec a la devoció galiniana, que rep el món amb amor i comprensió, defugint tota temptació de fariseisme: "la cosa bona és salvar l'ànima no tan sols mantenint tots els contactes humans sinó volent-los, demanant-los, cercant-los a posta. Com ho fas tu, Filotea, amb tota la joia. [...] No deixant de ser home sinó prenent carn humana i carregant totes les pobreses i misèries dels homes".

# MANUEL FORCANO I VÍCTOR HURTADO, *Atles d'Història dels jueus de Catalunya*

Barcelona, Dalmau Editor (Col·lecció Nissaga, 22), 2019  
Els jueus a Catalunya, un atles històric

Jaume Aymar i Ragolta



Vet aquí una obra esperada, documentada i ben pedagògica, un dels pocs atles d'història dels jueus existents arreu del món. Els cristians afirmem que els jueus són els nostres germans grans i a Catalunya el judaisme ha tingut un pes religiós i cultural cabdal. La seva història, teixida de reglamentacions i prohibicions, de persecucions, èxodes i exterminis, és un eina valuosa per entendre part de la nostra i una llum potent a aportar en les relacions interculturals i interreligioses.

Sobre els jueus a Catalunya, disposàvem fins ara d'assaigs i d'estudis parcials, però no d'un atles. Aquest volum reflecteix en mapes la història de l'arrelament de les comunitats jueves a Catalunya i als territoris de la Corona d'Aragó. Una presència que fou general arreu del territori, llevat de la Vall d'Aran i d'altres valls més recòndites del Pirineu. Hi havia calls en cinquanta viles i ciutats catalanes amb una organització fiscal pròpia.

En són coautors Manuel Forcano (Barcelona, 1968) i Víctor Hurtado (Mèxic, 1948). Forcano és doctor en filologia semítica per la Universitat de Barcelona i s'ha especialitzat en la història dels jueus de Catalunya, amb diversos assaigs i traduccions i antologies de poetes moderns israelians. Víctor Hurtado, doctor en història per la mateixa universitat, és coautor amb Jordi de Bolós dels deu volums de la col·lecció *Atles dels Comtats de la Catalunya carolíngia* (Dalmau editors, 1998-2018) i d'altres atles.

La toponímia d'alguns indrets com ara Matajudaica, Juïgues, Vilajuïga, Juegues i encara Palau de Revardit (que el 1116 s'anomenava Palaciolo de Rivo-David, o riu o rec d'en David) demostra que en l'origen foren assentaments exclusivament jueus. Podrien haver estat localitats amb unes comunitats jueves primerenques altmedievales o bé colònies de repoblació jueva del segle ix en terres guanyades als sarraïns que, per raons diverses, no van retenir la població jueva però en va quedar el rastre en el nom del lloc.

Forcano ha explicat com al segle xi, quan el califat de Còrdova es va desintegrar en petits reialmes, els jueus d'Al-Àndalus, seguint l'estela dels brillants savis, filòsofs, poetes, filòlegs i científics andalusins, van iniciar l'edat d'or de les lletres hebrees amb figures d'alt nivell intel·lectual i literari, algunes de les quals, sorgides de ciutats catalanes, assoliren renom internacional. Els jueus andalusins arabòfons que s'instal·laren als reialmes de Castella, Navarra, Aragó i Catalunya, venien amb un alt nivell cultural, avesats a l'estudi de la filosofia, la medicina i les ciències i toparen amb unes comunitats jueves dedicades exclusivament als estudis religiosos de la Bíblia i del Talmud i poc avesades a aquestes disciplines. Els jueus sefardites, en canvi, eren portadors d'una gran cultura. Fundaren a Catalunya i als territoris occitans cercles d'estudis científics i filosòfics, es dedicaren a traduir obres literàries de pensament grec i àrab i ensenyaren als seus correligionaris tot el seu saber.

Els títols de la taula de continguts d'aquest atlas, que segueixen un ordre cronològic, són prou explícits: "Primers testimonis de la presència de jueus al segle iii al x"; "Entre cristians i musulmans al segle xi-xii"; "Jaume I, 'l'amic dels jueus' (segle xiii)"; "L'assentament: calls i col·lectes fiscals (segle xiii i xiv)"; "El segle del diable (segle xiv), cap a l'expulsió (segle xv)"; "El temps de la por (segles xvi-xviii)" i "El retorn a Catalunya (segles xix i xxi)". Cada capítol està subdividit en unitats temàtiques. Hi queden reflectits amb tot detall els diversos aspectes de la vida quotidiana, sobretot d'època medieval: calls, sinagogues, banys rituals, forns, escorxadors, cementiris... És interessant que s'arriben a ressenyar carrers del Call o dels Jueus no documentats però dels quals hi ha tradició.

I tot plasmat en prop de 140 mapes i 30 taules i gràfics, que abasten tot el territori de parla catalana, amb una infografia i una maquetació impecables. Hi ha també un índex toponímic que recull les variants lingüístiques (cal tenir present que remet a les unitats temàtiques i no a les pàgines).

Aquest atlas certifica que, a desgrat de l'expulsió de 1492, hi ha hagut una presència continuada de jueus a Catalunya, des de l'antiguitat fins als nostres dies. Una presència que, en part, ha conformat la nostra identitat. D'altra banda dialoga amb àrees de coneixement que s'estan posant en boga, com són les geografies literàries o les rutes culturals.

## JORDI LARA, *Sis nits d'agost* Barcelona: Edicions de 1984, 2019

Oriol Izquierdo



Avui el nom de Lluís M. Xirinacs encara deu evocar alguna cosa a moltes persones del país. Jo soc d'una generació i d'un entorn que l'anava a veure de tant en tant per fer-li costat quan reclamava l'amnistia fent vaga de fam a la porta de la presó Model. Això devia ser el 1976 o el 1977, abans que en les primeres eleccions després de la mort del dictador fos escollit senador –si no ho recordo malament, amb més vots que ningú. Des d'aleshores no va deixar de lluitar per la llibertat i la transformació radical del sistema, sempre amb mètodes no violents i recurrent en no pas poques ocasions a la vaga de fam. Com que allò que en diuen la transició espanyola va aconseguir crear una aparentment ferma il·lusió d'estabilitat, de mica en mica el personatge va anar quedant excèntric enmig d'un panorama polític, social i cultural massa ansiós de normalitat. L'últim que se'n va saber, l'agost de l'any 2007, és que havia mort sol, a cel obert, a Ogassa, en unes circumstàncies que podien semblar misterioses, tot i que potser no ho eren gaire.

Jordi Lara parteix de l'impacte que aquesta mort va provocar en molts sectors de la societat catalana i inicia una recerca per reconstruir-la, potser per comprendre-la. Una recerca que no és policial, que no és únicament periodística i que potser hauríem de qualificar simplement d'humana. Ho fa sense que hi hagi una complicitat prèvia amb el personatge i sense pretendre descobrir-hi cap exemplaritat per al lector. La recerca, de fet, és també en bona mesura el pretext que convenia a l'autor narrador per iniciar el camí d'introspecció que, diguem-ho en tòpic, li imposa la ratlla dels quaranta anys.

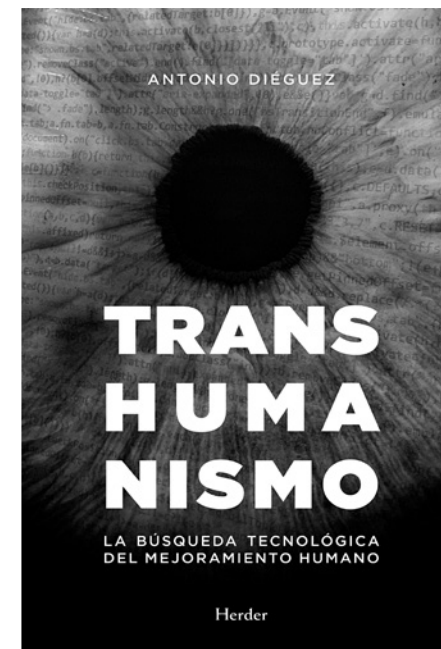
En resulta una novel·la de no-ficció neta, clara, sòlida, simple, lluminosa, contundent. Lara combina totes les dades certes que la recerca i els testimonis que va entrevistar li van descobrir amb l'especulació literària més mesurada i necessària per tal que el relat sigui complet i comprensible. La novel·la, que ho és encara que el protagonista hagi estat un personatge real i per més que sembli aspirar a ser abans que res la reconstrucció d'uns fets, es llegeix d'una estrebada, sense que calgui tenir cap proximitat envers el protagonista, ni conèixer-lo prèviament, ni tan sols, si algú ho volgués així, recordar-lo a posteriori.

Vull dir que la figura, certament descomunal, de Xirinacs és en realitat el pretext perquè el lector s'endinsi amb l'autor en aquelles sis nits d'agost. Sis nits que posen el punt i final a la vida d'un home que s'havia preparat sempre per ben morir i ja ho havia disposat tot per al moment de la mort. Sis nits a través de les quals aquell home s'encara al destí i posa a prova tota una vida d'aprenentatge del control del cos i la ment, l'aprenentatge que li havia permès superar tantes tortures, tantes vagues de fam, tantes adversitats. Sis nits en què devia fer una experiència de comunió amb l'univers, amb Déu si ho voleu veure així, que van permetre-li, gràcies a un esforç sublim de la voluntat, deixar de respirar, deixar de bategar i fondre's amb la muntanya, confondre's amb el verd, que no és sinó la màxima aspiració que, si hem après prou de senzillesa, devem voler tenir.

Poques vegades trobareu una novel·la tan poc pretensiosa que us posi en contacte amb tanta profunditat com ho aconsegueix *Sis nits d'agost* amb el misteri de la vida i de la mort, amb l'enigma de la transcendència, amb l'experiència del compromís i amb la conquesta de la llibertat.

## ANTONIO DIÉGUEZ, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* Barcelona: Herder, 2017

Ester Busquets Alibés



El transhumanisme és un dels moviments filosòfics i culturals que ha generat un gran entusiasme social els darrers anys. Preconitza l'ús lliure de la tecnologia per millorar les capacitats físiques, mentals, emocionals i morals de l'ésser humà, amb l'objectiu d'eliminar els aspectes indesitjats de la condició humana: el sofriment, la malaltia, l'envelliment i, fins i tot, la mort. Aquestes modificacions podrien fer que l'ésser humà deixés de ser el que és per pertànyer a una altra espècie. D'aquí que es parli de posthumanisme o transhumanisme.

Mentre que l'historiador israelià Yuval Noah Harari considera que el potencial del transhumanisme és una oportunitat indefugible per a la humanitat, Francis Fukuyama, un dels seus principals crítics, afirma que estem davant "la idea més perillosa del món". *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, del filòsof Antonio Diéguez, és una lectura molt recomanable per comprendre l'ambivalència del progrés tecnològic aplicat a l'ésser humà, a fi de formar-se un judici propi i equilibrat de les promeses transhumanistes.

L'obra que presentem s'estructura en cinc capítols. En el primer es defineix el concepte polièdric de transhumanisme, se'n descriuen els orígens filosòfics i es distingeix entre el transhumanisme cultural i el tecnocientífic. El transhumanisme cultural no busca una transformació medicalitzada de l'ésser humà sinó que vol realitzar una crítica a la concepció de l'humà considerada com a normal i que s'ha transmès de generació en generació. El transhumanisme tecnocientífic –que és el que centra l'atenció del llibre– pretén aconseguir que l'ésser humà transcendeixi els seus límits biològics a través de la tecnologia. Diéguez també explica com el transhumanisme ha generat tanta atracció malgrat els recels que desperta. Segons ell, aquest moviment utòpic dibuixa un futur esperançador on el progrés científic salvarà l'ésser humà –en



aquest món- de tots els problemes de la condició humana.

El segon capítol està dedicat a la versió cibernètica del transhumanisme, això és, la integració entre l'ésser humà i les màquines superintel·ligents (intel·ligència artificial). També exposa les implicacions de la singularitat, aconseguir que tot l'univers sigui una entitat global intel·ligent. L'assoliment de la singularitat posaria fi a la civilització humana per donar origen a una civilització "postbiològica" sota el domini de les màquines.

El tercer apartat s'exposen i analitzen algunes de les qüestions filosòfiques sobre el millorament biomèdic de l'ésser humà. L'autor presenta els principals arguments dels qui defensen el biomillorament humà i les objeccions dels crítics. En aquest sentit, els qui estan a favor de les millores biomèdiques consideren que la tecnologia sempre ha estat un instrument de millora i no intentar millorar-nos seria, en molts casos, faltar a un deure moral, perquè des d'un punt de vista biològic no existeix una naturalesa humana universalment compartida que pugui ser la base per fonamentar algun tipus de dignitat inviolable suposadament amenaçada per les millores genètiques. Per contra, els crítics argumenten que la naturalesa humana és inviolable perquè s'hi sustenta la nostra dignitat, i per això hi ha l'obligació moral de no modificar la naturalesa humana. Al mateix temps apunten les conseqüències negatives i irreversibles que podria tenir el desenvolupament d'aquestes tècniques.

En el capítol quart, a través de la filosofia de la tècnica d'Ortega y Gasset, l'autor mostra que és possible donar una resposta al transhumanisme sense recórrer a un concepte essencialista de la naturalesa humana. Ortega considera que, si bé no hi ha cap essència ni cap atorgada dignitat a protegir, no es pot perdre de vista que l'objectiu de la tècnica és el benestar humà. Si perseguir aquest benestar condueix a la liquidació de la nostra espècie, s'està oblidant l'objectiu de la tècnica des del seu origen.

Finalment, en el darrer capítol es presenten les conclusions amb un títol molt suggeridor, "Refredant les promeses". S'hi exposa que algunes de les transformacions albirades són difícilment factibles, i poc o gens desitjables en cas de poder-se realitzar. En canvi, d'altres podrien estar a l'abast de la ciència futura, sense que generin greus objeccions morals, i per tant haurien de ser ben rebudes.

Davant el ventall de possibilitats que la tècnica posa al nostre abast, per a l'autor, la qüestió central està en "la capacitat de saber elegir què fer amb la tècnica i com elaborar amb la seva ajuda un projecte vital autèntic, que és el que ha de donar contingut i finalitat a la pròpia tècnica". Tanmateix en aquest saber elegir s'obren molts interrogants. Al servei de quin model de persona estem dirigint el progrés científic i tecnològic? Quin tipus de societat i de món volem construir? Estem sent ja ara suficientment responsables?

## POLÍTIQUES EDITORIALS



Photo by Glenn Carsten - Peters on Unsplash



Version by Ricard Casadesús and Francesc-Xavier Marín  
Barcelona, April 30, 2019

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.

### Publication Rules

See the Style Guide for writings on Theology and Philosophy. Facultat de Teologia de Catalunya – Facultat de Filosofia de Catalunya Associació Bíblica de Catalunya. Barcelona 2008  
[https://www.filosofia.url.edu/sites/default/files/livre\\_estil\\_1.pdf](https://www.filosofia.url.edu/sites/default/files/livre_estil_1.pdf)

### Author Guidelines

1. Authors: Horitzó is a means to spread the research in Religious Sciences, publishing selected studies and works exclusively based on scientific quality. Works sent to Horitzó must be original.

2. Original works: The authors will have to send a personal letter and two copies of their article, one signed and the other without traces of the author's identity for a blind review, in electronic support (Word format) to the following address: [horitzo.direccio@iscreb.org](mailto:horitzo.direccio@iscreb.org). In addition, authors who submit an article for the first time to publish in the journal, must submit a short curriculum vitae. On the personal letter to the Editor must be stated that the contribution is original and the commitment to publish the article in Horitzó, if it would be accepted. Also, as usual, the author must declare in the letter that gives to Horitzó the administration of the literary rights of the article for publishing it. However, the author may make use of his contribution once published, prior authorization of Horitzó.

3. Language: The usual language of Horitzó is Catalan, but articles in Spanish, Portuguese, French, Italian, Occitan and English are also accepted.

4. Formal presentation: The text must include: title, abstract (no more than 160 words), keywords, both in the original language and in English (if the original language is different from English). See section Stylistic guide.

5. Reception and evaluation.

- Authors will be notified of the receipt of their article by e-mail.

- The original papers received will be sent anonymously to two referees of well-known expertise in the subject or topic of the article, who will issue their opinion in accordance with

criteria of methodological adequacy and scientific interest of the contents. The judgement of referees will indicate whether the acceptance of the original paper is recommended just as it done, its revision according to the corrections or suggestions made, or the rejection of the reviewed article.

- The Editorial Board is who, ultimately, and taking into account the judgement of the referees, decides on the publication of the articles and notifies the decision to the authors. The authors, by submitting their works, accept that they are subject to the judgement of the Editorial Board, and therefore they have to adjust their final work to the observe that Editorial Board does.

- Original papers that do not accomplish the rules of edition and publication of Horitzó shall be returned to their authors before sending them to the referees. In this case, the authors should complete them with the omitted information and/or make the relevant formal adjustments in one week. Otherwise, these works will not be reviewed.

6. Deadlines. Editorial Board will meet annually, between November 15th and December 15th. In its meeting the papers received until September 30th will be reviewed, but for papers received after this date we cannot assure the review in the same year. In any case, the author may update his/her article before publication.

7. Privacy and liability statements

- The names and e-mail addresses logged in Horitzó are exclusively used for the purposes stated by the journal and are not available for any other purpose.

- ISCREB and Horitzó do not take responsibility for the content, assessments and/or conclusions of the papers published in the journal.

- Editors of Horitzó will not assume any responsibility for the consequences derived from the use of the information and criteria included in the papers by third parties.

### Stylistic guide

The articles must have a maximum length of 30 pages following the style detailed below:

- Page layout: all margins (top, bottom, right and left) at 2.5 centimetres.

- Typeface:

- Font: Times New Roman

- 14-point size: for the title of the article, in capital letters.

- 12-point size: by the titles of the sections (in versals) and subsections (in lower case and italics) and the body of the text.

- 11-point size: for citations that, by extension, choose to insert them apart from the main text, and with a larger

indent. This size is also recommended for the references, which will be included at the end.

- 10-point size: for the notes, which must be included at the foot of the page.

• Indentation

- Title of the article: no first line indent.

- Titles of the sections: idem.

- Contents of the main text: indent the first line with 1.25 centimetres.

- Double or wider indentation for quotes apart from the main text.

- If references are included, the hanging indent must be used.

• Line spacing

- Main text: 1.5 lines.

- Footnotes: single.

**a.** Underneath the title of the article, the name of the author/s must be included, as well as his/her professional or academic affiliation (university, centre ...). At the end of the paper the author's name and its affiliation should be indicated again. Also more detailed information, such as the e-mail, may be added here.

**b.** At the beginning of the article must be included:

Abstract of the paper in the original language, with a maximum length of 160 words.

Keywords in the original language, separated by semicolons.

Title of the article in English.

Abstract in English.

English keywords, separated by semicolons.

**c.** Pages must be numbered consecutively.

When pictures or images are used, a reference of them will be done to the figure's number in the corresponding place inside the main text of the paper. The graphs and diagrams will be presented with sufficient clarity and complete numerical data, so that they can be conveniently prepared for publication. In the event that the article includes images, photographs, maps or graphs in which the use of frames is basic for their understanding, they will have to be sufficiently clear and differentiated.

**d.** At the end of the article, the bibliographic list shall be included underneath the title "References" in alphabetical order. Bibliographic list may have some sections, each one also in alphabetical order. The way of quoting will be the same as used for quotations. But, when there is more than one work of the same author, they will be sorted in chronological order and, from the second work, the author's data will be replaced by a long dash ("em" dash), followed by a comma.

**e.** Way to quote:

• Books:

Surname or last name of the author in versals and name or initials in normal letters followed by a period (if the name is composed, with a space between the initials), followed

by a comma, the title and subtitles of the book in italics. After a comma, if the work has several volumes or tomes, the abbreviation "vol." or "t.", respectively, followed by their number. After a comma, the collection (if there is anyone) and its number in normal letters and between parentheses, after a comma the city of edition (if there is more than one, writing the others separated by hyphens), after a colon, the name of the publisher and immediately after the year of edition (if it is not the first edition, a superscript will be placed before the year with the edition number). If it is necessary to indicate specific pages, it will be done after a comma and with the abbreviations "p." or "pp."

**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](http://www.iscreb.org). The journal does not necessarily share all the opinions expressed by the authors in their papers.

It is published by Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB) - Diputació 231 - 08007, Barcelona.

Phone: +34 93 454 19 63

[horitzo@iscreb.org](mailto:horitzo@iscreb.org)

[horitzo.direccio@iscreb.org](mailto:horitzo.direccio@iscreb.org)

Facebook: /iscreb

Twitter: @iscreb

Instagram: @iscreb\_oficial



# HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

[is]creb

Institut Superior de Ciències  
Religioses de Barcelona