

LLETRES
DE
FILOSOFIA I HUMANITATS
IX (2017)

ISSN: 2013-5122

D.L: B-18030-2011



Codirectors

Armando Pego Puigbó

Joan Albert Vicens

Consell de Redacció

Silvia Coll-Vinent

Joan Cabó

Antonio Fornés

Diputació, 231

08007. Barcelona

Tel. 934534338

facultat@filosofia.url.edu

SUMARI

FRANCESC BADRINES, *La influència de Plató i el platonisme en C.S. Lewis* (pp. 4-19).

JOSÉ CARMONA SÁNCHEZ, *M. Cacciari: La onto-teo-logía como fenomenología del alma* (pp. 20-37).

JORDI CASTELLET SALA, *Homo Deus o l'home creat a si mateix, de Y. N. Harari. Anàlisi crítica d'un assaig d'antropologia posthumanista* (pp. 38-67).

JOAN ORDI, *Émile Bréhier i la filosofia cristiana* (pp. 68-98).

LA INFLUÈNCIA DE PLATÓ I EL PLATONISME EN C.S. LEWIS

Francesc Badrines

Resum: *Plató, sense ésser la marca definitiva als textos de C. S. Lewis, és una ombra de presència constant. En aquest article veurem quina és la magnitud real del d'Atenes dins l'obra de Lewis segons una divisió en quatre punts:*

- *Els elements platònics estrictament narratius dins l'obra de Lewis.*
- *L'ús que Lewis féu de la quarta dimensió geomètrica.*
- *El valor de la memòria i la reminiscència platòniques per al britànic.*
- *El pes en Lewis de les virtuts cardinals cristianes, de reconeguda inspiració platònica.*

Paraules clau: C. S. Lewis, Plató, Aristòtil, Platonisme, Virtuts Cardinals.

Abstract: *Plato, not being the definitive mark in C. S. Lewis' texts, is a shadow of constant presence. In this article we shall see what is the real magnitude of the Athenian in the work of Lewis according to a division in four points:*

- *The strictly narrative Platonic elements in Lewis' work.*
- *Lewis' usage of the fourth geometrical dimension.*
- *The value of the Platonic memory and reminiscence for the British author.*
- *The weight on Lewis of the Christian cardinal virtues, of recognised Platonic inspiration.*

Key Words: *C. S. Lewis, Plato, Aristotle, Platonism, Cardinal Virtues.*

I. Elements estrictament narratius

Tot i que no tan consistentment com Plató, C.S. Lewis també escullí el diàleg escrit com a forma comunicativa per difondre idees, ja fos mitjançant

un diàleg entre dos dimonis o entre dos humans que han viatjat a Mart o Venus. Els moments en què parla el narrador omniscient acostumen a ésser merament descriptius («ell digué», «aleshores exclamà», etc.), de manera que el pes de la narració recau en el que expressen literalment els personatges. Tanmateix, això no treu que el platonisme de Lewis respongui a elements més aviat esteticistes que no pas de fons doctrinal, atès que no creia ni en la transmigració de les ànimes ni en la preexistència d'una ànima que veiés les idees pures abans d'encarnar-se.

Lewis era un il·lusionista, i com a tal es constituí en narrador de la «Trilogia Còsmica», mirant de rifar-se del lector tot fingint que ell sabia personalment que els fets narrats eren reals. En aquest sentit, ens recorda a Lovecraft i els seus llibres, suposadament reals, que tractaven dels cultes a Cthulhu. I és més: Lewis diu, al prefaci de *The Screwtape Letters*, que no té intenció d'explicar al lector com han arribat les cartes del dimoni Fotredor a les seves mans. Parla com si fossin reals i no les hagués escrit ell.

Un exemple clar d'aquesta confusió conscient i expressa entre ficció i realitat el trobem al final de *Out of the Silent Planet*, on Lewis introdueix un epíleg que fa ballar el cap del lector:

«En aquest punt, si em guiés per consideracions purament literàries, la meva història finiria, però és el moment de desfer-se de la màscara i posar el lector al corrent de la intenció real i pràctica per la qual s'ha escrit aquest llibre. Al mateix temps, es sabrà com fou possible escriure'l.

El Dr. Ransom (i a tals altures esdevindrà obvi que aquest no és el seu nom real) abandonà aviat la idea del seu diccionari malacandrià i, de fet, qualsevol idea de comunicar la seva història al món.

Aquí és on jo entro a la història. Coneixia superficialment el Dr. Ransom de feia uns anys i manteníem correspondència al voltant d'assumptes literaris i filològics, tot i que rarament ens vèiem. Era, consegüentment, quelcom prou usual que li escrivís una carta fa uns mesos, de la qual citaré el paràgraf rellevant. Anava així: “Ara estic

treballant en els platònics del segle dotzè, descobrint de passada que escrivien en un llatí fotudament difícil. En un d'ells, Bernardus Silvestris, hi ha una paraula de la qual m'agradaria conèixer particularment el seu punt de vista: la paraula 'Oyarses'. Apareix en la descripció d'un viatge a través del cel, i un Oyarses sembla ésser la intel·ligència o esperit tutelar d'una esfera celestial, és a dir, d'un planeta. Ho vaig preguntar a C.J. i diu que ha d'ésser 'Ousiarches'. Això, naturalment, tindria sentit, però no n'estic prou satisfet. Per casualitat s'ha trobat vostè amb una paraula com 'Oyarses', o pot aventurar alguna suposició pel que fa a quina llengua pot ésser?"

La conseqüència immediata de la carta fou una invitació a passar un cap de setmana amb el Dr. Ransom [...]. Teníem a les mans uns quants fets, fets al voltant dels platònics medievals, i [...] al voltant del catedràtic a qui dono el nom fictici de 'Weston'. Naturalment, es podria lliurar al món civilitzat un informe sistemàtic de tals fets, però això provocaria gairebé amb tota seguretat una incredulitat universal i una denúncia per difamació de Weston. Al mateix temps, sabíem que no podíem callar-nos [...]. I tenim també evidències [...] que Weston, o la força o forces darrera Weston, jugaran un paper molt important en els successos de les properes centúries i, llevat que ho evitem, un d'absolutament desastrós [...]. Els perills que cal témer no són pas planetaris sinó còsmics, o al menys solars, i no són temporals sinó eterns. No és aconsellable dir res més d'això.

Fou el Dr. Ransom el primer a veure que la nostra única oportunitat era publicar sota forma de ficció allò que ningú no consideraria pas com a fet. Fins i tot pensà (sobreestimant molt les meves capacitats literàries) que això tindria l'avantatge incidental d'arribar a un públic més ampli i que, certament, arribaria a molta més gent abans que Weston. A la meva objecció que en cas que la narració es prengués com a ficció se la consideraria falsa, contestà que hi hauria indicacions suficients per als pocs lectors (els realment pocs) que *actualment* estiguessin preparats per anar més enllà en la matèria.»¹

Lewis vol fer passar per real un neoplatònic inexistent anomenat Bernardus Silvestris, i diu que els personatges i els successos de *Out of the Silent Planet* són reals, tot sostenint dins un corrent filosòfic platònic que cada planeta (esfera celeste) té una substància primera, un ousiarches, que és l'àngel

¹ C. S. LEWIS, *Out of the Silent Planet*. Londres: HarperCollins, 2000, pp. 158-160.

custodi del món en qüestió. En definitiva, tota una recurrència a mecanismes literaris platònics que ajuden a construir la ficció d'una manera més efectiva o, si més no, prou diferent.

II. La quarta dimensió

Lewis tingué certa formació matemàtica en la seva joventut, producte de l'educació integral que es rebia a aquella època. Això l'ajudà a no mantenir-se allunyat del model clàssic de filòsof, el platònic, segons el qual tot filòsof ha d'ésser ensems matemàtic. Aquest bagatge intel·lectual li permeté il·lustrar la teologia cristiana sota la llum de la geometria.

Una gran explicació dels lligams de Lewis amb allò tan lamentablement i confosa anomenat «ciència pura» la trobem al magnífic article «Higher Dimensions in the Writings of C.S. Lewis», de David L. Neuhouser, professor de matemàtiques a la Taylor University d'Indiana. Aquí, Neuhouser ens fa notar que Lewis reflectí les seves interpretacions teològico-geomètriques en multitud de textos, literaris o no, com ara *The Silver Chair* i *Miracles*. La idea es pot resumir de la següent manera: nosaltres entenem de forma immediata que una persona és una substància. Per això se'ns fa difícil imaginar que Déu pugui ésser una substància però tres persones. Tanmateix, un cub és una substància però té sis cares. L'analogia és força adient, però Neuhouser va més lluny i ens ajuda a aprofundir parlant-nos d'una novel·la que Lewis llegí i gaudí: *Flatland*, d'Edwin A. Abbott, un mestre d'escola amb múltiples interessos. Per què s'intitula *Planilàndia* aquesta novel·la quedarà clar amb la següent explicació.

Abbott imaginà un món de dues dimensions poblat per éssers vius que són polígons. Ells creuen que fora de la seva realitat no hi ha res, de manera que no saben que hi ha un món superior de tres dimensions habitat per esferes, cubs, etc. Els vivents intel·ligents que viuen en tres dimensions veuen

els vivents que viuen en dues dimensions, de la mateixa manera que el lector humà i tridimensional d'aquest article veu aquestes línies. Un dia, una esfera es rebaixa entitativament i entra al món de la segona dimensió, on ningú pot entendre que l'esfera sigui una esfera perquè veuen un cercle de radi variable segons com es mogui (l'estructura geomètrica i ontològica dels bidimensionals els impedeix veure la tercera dimensió), de manera que no es creuen el que els diu l'esfera: que prové d'un món de tres dimensions. Per acabar-ho d'adobar, hi ha un altre univers anomenat Pointland, on l'únic habitant és un punt incapaç de reconèixer els seus interlocutors de dimensions superiors, motiu pel qual creu que tot és el seu propi pensament solipsista.

Vist això i tornant a Lewis, la dimensió espiritual és una mena de quarta dimensió que ens està sensitivament vedada a causa de la nostra estructura humana. Com a persones som espirituals, mes com a humans som somàtics i tridimensionals. Per això, quan Crist es féu home, només es veia un home: la nostra estructura ontològica ens impedia veure que Crist és una de les tres persones d'una mateixa substància. De fet, si també el Pare i l'Esperit Sant s'haguessin fet homes, nosaltres hauríem seguit percebent tres persones separades i independents entre si.

Lewis, en una de les cartes de Fotredor a Absenta (la divuitena, dedicada a la còpula i al matrimoni), ens recorda la relació entre aquest fet geomètric i l'amor:

«[...] Ell [Déu] té com a objectiu una contradicció. Les coses han d'ésser diverses, mes també u en cert sentit. El bé d'un ha d'ésser el bé d'un altre. Aquesta impossibilitat que Ell anomena "amor" i la mateixa panacea monòtona es detecten en tot allò que fa, i fins i tot en allò que Ell és (o pretén ésser). Així, no en té prou essent Ell mateix una absoluta unitat aritmètica, sinó que pretén ésser tres ensems que u, perquè aquesta bajanada de l'Amor trobi suport en la seva pròpia natura. A l'altra banda de l'escala, introdueix en la matèria aquesta

invenció obscena, l'organisme, en el qual les parts es perverteixen del seu destí final de competició i es fa que cooperin.»²

Noti's l'expressió «a l'altra banda de l'escala», fent referència a l'escala de l'ésser aristotèlic-tomista (i també platònica) on la matèria ocupa un rang inferior al món immaterial de l'esperit, així com l'enunciació de la dicotomia entre amor-cooperació i odi-competició, d'on s'extreu la conclusió que la disposició orgànica dels éssers vius és bona en virtut del que diu Aristòtil només començar l'*Ètica nicomaquea*:

«Tota art i tot mètode, com també tota acció i elecció, semblen aspirar a algun bé. Per això s'ha manifestat correctament que el bé <és allò> a què totes les coses aspiren.»³

Recordem també què diu Sant Tomàs d'Aquino amb relació a la disposició orgànica corporal:

«[...] La diversitat d'òrgans en el cos que rep la vida és necessària a causa de les diverses operacions de l'ànima, car l'ànima, puix que és la forma més perfecta entre les formes dels éssers corporals, és principi de diverses operacions, i per això requereix diversitat d'òrgans en el seu perfectible.»⁴

Com recorda Neuhouser, la idea d'una geometria quadri-dimensional no euclidiana fou esbossada per matemàtics com Saccheri i Gauss, però plenament desenvolupada per l'alemany Bernhard Riemann, de qui Einstein obtingué l'instrumental matemàtic necessari per explicar la curvatura de l'espai en la teoria de la relativitat. Nogensmenys, més enllà d'això, la quarta dimensió

² C. S. LEWIS, *The Screwtape Letters & Screwtape Proposes a Toast*. Londres: HarperCollins, 2002, pp. 94-95.

³ ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea*, 1094a1-3 (I, 1).

⁴ T. D'AQUINO, *In Aristotelis Librum De Anima Commentarium*. Edició de P. F. Angelus M. Pirotta, O.P. (S. Th. Lect., Phil. Doct. ac Profess. Provinciae Melitensis). Torí/Roma: Marietti, 1948, punt 230.

té un lligam sorprenent amb la filosofia platònica, com es pot comprendre a través d'aquest paràgraf:

«Pollard [William G. Pollard, físic i sacerdot] descriu com, poc després de la Segona Guerra Mundial, hom creia que la matèria es podia descriure adequadament en termes de protons, neutrons i electrons. Aleshores es descobrí que estan fets, al seu torn, d'un munt (o una multitud) d'altres partícules que, al seu torn, poden estar fetes de partícules molt elusives anomenades «quarks». Comença a semblar que quan arribem, si hi arribem alguna vegada, al cor de la matèria trobarem no pas matèria sinó simples propietats matemàtiques. Segons diu Pollard, “Com la famosa caverna de Plató, tot l'univers material en l'espai tridimensional i el temps, amb tota la seva substancialitat, pot tenir un cor fet de meres ombres de realitats que transcendeixen espai i temps, essent doncs inaccessibles a la nostra observació directa”. Si això és cert, aleshores la veritat és, per a nosaltres en aquesta vida, res més que l'ombra tridimensional de la realitat.»⁵

És a dir: així com les ombres de la caverna són planes (dues dimensions) i còpies de cossos tridimensionals, una hipotètica trobada futura, en física nuclear, de la infinita divisibilitat de la matèria en partícules cada cop més petites induiria a jutjar que el nostre món tridimensional no és més que una còpia de la realitat per antonomàsia, la quarta (o l'espiritual). La realitat que considerem efectiva se'ns desfaria a les mans com un grapat de sorra. Això té relació amb quelcom que explica el físic Michio Kaku al llibre *Parallel Worlds*: la validesa de la teoria de les supercordes implicaria que les lleis de la física serien les harmonies musicals de les cordes que constituïrien el teixit bàsic de l'univers. La física més avançada validaria, sorprenentment i contra tot pronòstic, el pitagorisme (i el platonisme d'herència pitagòrica) representant el concepte de música de les esferes.

Neuhouseur ens diu que *Perelandra* és una de les obres de Lewis on la noció de quarta dimensió té un paper crucial. Lewis, que com hem vist al

⁵ D. L. NEUHOUSER, «Higher Dimensions in the Writings of C.S. Lewis». Text digital.

capítol anterior es deixava anar fàcilment quan s'entusiasmava, féu com Lovecraft i s'inventà llibres i autors per adornar les seves narracions, fent-los passar per realment existents. Tot i així, Lewis anà més lluny que el mestre del terror de Nova Anglaterra i es posà a si mateix com a protagonista secundari a la sèrie de la «Trilogia Còsmica». Així, en aquesta nota a peu de la pàgina 13 de *Perelandra*, ens trobem Lewis formant part de la seva narració fantàstica:

«[...] Com a punt de partida per a una investigació futura, recomano el següent de Natvilcius (*De Aethereo et aereo Corpore*, Basel. 1627, II. xii.): “liquet simplicem flammem sensibus nostris subjectam non esse corpus proprie dictum angeli vel daemonis, sed potius aut illius corporis sensorium aut superficiem corporis in coelesti dispositione locorum supra cogitationes humanas existentis” (“està clar que la flama homogènia que percebem amb els sentits no és el cos pròpiament dit d'un àngel o dimoni, sinó més aviat l'òrgan sensitiu del cos o la superfície d'un cos que existeix sota una forma ultra la nostra concepció, a l'estructura celeste de les referències espacials”). Amb “estructura celeste de referències” crec que vol dir allò que ara anomenariem “espai multi-dimensional”. No vull dir, naturalment, que Natvilcius sabés res de geometria multi-dimensional, sinó que havia assolit empíricament allò que les matemàtiques han assolit des d'aleshores amb suposicions teorètiques.»⁶

Natvilcius i el seu llibre no han existit mai. Són pura ficció. Neuhouser ens explica l'origen del nom:

«[...] Natvilcius probably comes from the Anglo Saxon, Nat Whilk, which means “I know not whom.” Lewis had used Nat Whilk as a pen name. He could have referred to the real seventeenth century scholar, Henry More, instead of the fictitious Natvilcius. More, who influenced Isaac Newton's ideas about space, did suggest that spirits may be four-dimensional. Lewis had studied More as a possible thesis topic.»⁷

⁶ C. S. LEWIS, *Perelandra*. Londres: HarperCollins, 2000, p. 13.

⁷ D. L. NEUHOUSER, «Higher Dimensions in the Writings of C.S. Lewis». Text digital.

És a dir: la idea central de tot això és que els àngels, com a éssers purament espirituals, també són vivents de quatre dimensions, i que tant Déu com el demiürg platònic són imperceptibles com a tals per als humans, però comprensibles matemàticament.

III. Memòria i reminiscència

En aquest capítol cal recordar que Lewis era anglicà. Això vol dir que, a pesar de la seva tendència vers Plató (en gran mesura purament estètica), no creia ni en la reencarnació de l'ànima ni en la preexistència celestial de la mateixa, en virtut de la qual i seguint la doctrina platònica, l'ànima coneixeria les formes pures, el món intel·ligible abans d'encarnar-se en matèria i néixer de dona. Conseqüentment, tampoc creia Lewis que el cos fos una presó per a l'esperit, ni que la mort fos desitjable com a remei per allunyar-se de la temporalitat i retornar a la idealitat (aquest és un dels punts més foscos del platonisme, car condueix sense remei al nihilisme).

Nogensmenys, Lewis considerava que hi ha un patró moral ontològicament arrelat en la natura humana, el qual ha de passar de la potència a l'acte mitjançant l'educació, i que és, de fet, el mateix patró present en el corrent pedagògic il·lustrat de la Grècia antiga i en la doctrina cristiana medieval: la tríada clàssica del bé, la bellesa i la veritat. Com diu Michael D. Aeschliman, Doctor en Filologia Anglesa i especialista en Lewis:

«Hi ha una figura transcendent de veritat, bellesa i bé que l'home, a través de l'esforç racional o la inspiració, és capaç de conèixer i experimentar.»⁸

⁸ M. D. AESCHLIMAN, *The Restitution of Man: C.S. Lewis and the Case Against Scientism*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1998, p. 9.

Òbviament, aquest esforç racional o inspiració només el pot dur a terme un ésser humà mínimament cultivat. Que tal figura pertany estructuralment a l'home malgrat que aquest no l'hagi vist en una inexistent vida presomàtica és un fet que es pot descriure poèticament com a reminiscència o memòria. Lewis estava d'acord amb els qui deien que l'home més aviat necessita que se li recordi que no pas que se l'ensenyi. És a dir: allò que se'ns oblida és que hi ha una llei moral absoluta en aquesta vida terrenal, no pas allò que l'ànima humana hagi vist i assimilat abans d'ésser infosa en un cos. Lewis anomena aquesta llei Tao, tot seguint la terminologia xinesa. Ens informa Aeschliman que:

«Amb aquesta èmfasi en la memòria i la reminiscència, Lewis es situa en la tradició de Plató: intenta extraure dels seus lectors un coneixement que sembla nou a mesura que se'ns acut, tenint emperò el tast de la reminiscència, com si fos quelcom que sempre haguéssim sabut, antany tènueament, ara més clarament. Aquest coneixement i experiència és, així, sempre nou i sempre vell (“tam antiqua, tam nova”, en paraules d'Agustí) i és “coneixement comú” en un sentit eminent, part del llegat humà que, com a criatures, som privilegiadament capaços i lliures de posseir.»⁹

És a dir: Lewis pretén recordar-nos, més que no pas mostrar-nos, com són les coses. En certa manera, aplica la maièutica socràtica al lector a través de recursos literaris (novel·les, en molts casos) igual que Plató ho feia, i encara ho fa, amb diàlegs.

IV. Les virtuts cardinals

Lewis dedicà un breu capítol de *Mere Christianity* a les quatre virtuts cardinals. Com és sabut, tal formulació de les virtuts té l'origen a la de Plató al llibre quart de *La República*. Val a dir que Lewis no menciona el nom del

⁹ Ídem.

d'Atenes en cap moment. Segurament perquè la doctrina de les virtuts cardinals cristal·litza tan radicalment dins el pensament occidental que ni tan sols ho considerà necessari.

Lewis toca la matèria com de passada, per més veritable i essencial que aquesta sigui. De fet, sembla que el capítol pogués no estar inclòs a *Mere Christianity* i que no passés res, puix que no constitueix un pilar estructural en la redacció del text. Ara bé, queda clar que Lewis defensava l'estructura de les virtuts cardinals com a quelcom vertader. En aquest sentit, és cert que el capítol ha d'estar present al llibre. Així, llegim que:

«Segons l'esquema més llarg, hi ha set virtuts. Quatre d'elles s'anomenen “virtuts cardinals”, i les tres restants s'anomenen “virtuts teològiques”. Les cardinals són les que totes les persones civilitzades reconeixen [...]. Són la prudència, la temperància, la justícia i la fortitud.»¹⁰

Mentre que Aristòtil sostenia (i el dogma cristià sosté) que l'ànima és una i sense parts, Plató asseria al *Timeu* que l'home té tres ànimes, i que cadascuna d'elles es correspon directament amb tres de les quatre virtuts cardinals: la temperància és la virtut pròpia de l'ànima apetitiva i es localitza al ventre; la fortitud l'és de la irascible i es localitza al pit; i la prudència l'és de la intel·lectiva i es localitza al cap. La quarta virtut que ens queda és la justícia, l'harmonia de les tres anteriors segons proporcions matemàtiques que aquí no vénen al cas.

Veiem ara què diu de la prudència:

«La prudència implica el sentit comú pràctic, prendre's la molèstia d'estudiar què estàs fent i quin serà el probable resultat. Actualment la majoria de la gent no considera la prudència una de les virtuts. De fet, com que Crist digué que només entrarem al Seu món

¹⁰ C. S. LEWIS, *Mere Christianity*. Londres: HarperCollins, 2001, p. 76. Recordem que els quatre pecats cardinals són, doncs, la imprudència, la intemperància, la injustícia i la covardia.

essent com nens, molts cristians tenen la idea que, sempre que siguis bo, no passa res si et comportes com un idiota. Tanmateix, aqueixa és una mala interpretació. En primer lloc, la majoria de nens demostren una gran prudència en fer les coses que realment els interessin, i les estudien amb prou cura. En segon lloc, com assenyala Sant Pau, Crist mai no volgué dir que haguéssim de romandre nens en intel·ligència, ans el contrari. Ens digué que fóssim no només “tan inofensius com coloms” sinó també “tan llestos com serps”. Vol el cor d’un nen, però el cap d’un adult [...]. A Déu no li agraden els mandrosos intel·lectuals més que qualssevol altres mandrosos.»¹¹

Un cop més, Lewis ens posa exemples pràctics per il·lustrar allò que pretén comunicar-nos, com feia Aristòtil. El lligam que estableix entre la noció platònica de prudència i la paraula cristiana és encertat: popularment (no dogmàticament) s’ha desvirtuat la noció de prudència i se l’ha abaixat de categoria. Tanmateix, allò que es requereix veritablement, més enllà d’un cor pur, és una ment clara. I això està unit de manera íntima a la prudència platònica.

Pel que fa a la temperància:

«“Temperància” és, desafortunadament, una d’aqueixes paraules que han canviat de significat. Ara sol significar “abstinència de l’alcohol” [en llengua anglesa]. Tanmateix, quan la segona virtut cardinal fou batejada “temperància” no significava això. “Temperància” no es referia especialment a la beguda sinó a tots els plaers, i no significava “abstinència” sinó “justa mesura i prou”. És un error creure que tots els cristians hagin d’ésser abstemis. L’islamisme, no el cristianisme, és la religió abstèmia [...]. Una de les característiques d’un cert tipus de mala persona és que no pot deixar quelcom sense voler que tothom ho deixi. Aqueix no és un comportament cristià.

La restricció moderna de la paraula “temperància” a la beguda ha fet bona part del mal. Fa que la gent s’oblidi que es pot ésser igual d’intemperat pel que fa a moltes altres coses. Un home que converteix el golf o la seva motocicleta en el centre de la seva vida, o una dona que dedica tots els seus pensaments a la roba, al bridge o al seu gos, està

¹¹ *Ibidem*, pp. 77-78.

essent tan intemperat com algú que s'embriaga cada nit. Naturalment, no s'exterioritza amb tanta facilitat: l'obsessió pel bridge o pel golf no et fa caure al mig del carrer. No obstant, Déu no es decep per factors externs.»¹²

Aquí Lewis puntualitza al voltant de la paraula «temperància» i del seu sentit primer en anglès, que no és exactament el mateix que en les llengües llatines. La referència primera en anglès és a la beguda alcohòlica, mentre que en espanyol i català, per exemple, així com en llatí i grec antic, el significat és més general i no pas tan específic. Aquest aclariment de Lewis ajuda a entendre la frase final que Déu no es sent decebut per allò extern. L'exterioritat, en el fons, no deixa d'ésser un accident, l'efecte d'una causa interna.

Finalment:

«La justícia és molt més que allò que succeeix als tribunals. És el nom antic per a tot allò que ara anomenaríem “equitat”. Inclou l'honestat, donar i rebre, la veracitat, mantenir les promeses i tot això. I la fortitud inclou ambdós tipus de coratge: tant el tipus que s'enfronta al perill com el que resisteix el dolor.»¹³

Després de parlar de forma una mica més extensa de les altres virtuts, aquí Lewis sembla despatxar la justícia i la fortitud massa de pressa. Es limita a definir de forma general la primera, sense aprofundir prou, i a desdoblar el significat de la segona. Aleshores abandona el tractament particular de cadascuna d'elles i es centra en l'individu subjecte de les virtuts:

«Pel que fa a les virtuts, hi ha un altre punt que cal tenir en compte. És diferent dur a terme alguna acció particular justa o temperada i ésser un home just o temperat. Algú que no sigui un bon jugador de tennis pot fer de tant en tant un bon llançament. El que

¹² *Ibidem*, pp. 78-79.

¹³ *Ibidem*, p. 79.

s'entén per bon jugador és un home del qual l'ull, els muscles i els nervis s'han entrenat tant, fent innumbrables bons llançaments, que pot confiar en ells. Tenen cert to o qualitat que és present fins i tot quan no està jugant, igual que la ment d'un matemàtic té cert hàbit i perspectiva que és present fins i tot quan no està pensant en matemàtiques. De la mateixa manera, un home que persevera fent accions justes assoleix al final certa qualitat de caràcter. És aquesta qualitat més que no pas les accions particulars allò que volem dir quan parlem de virtuts.

[...]

1. Podem pensar que, sempre i quan facis allò correcte, no importa com o per què ho facis, si ho has fet voluntàriament o involuntària, a desgana o amb ganes, per por de l'opinió pública o perquè és allò correcte. Però la veritat és que les accions correctes fetes per motius erronis no ajuden a construir la qualitat interna o caràcter anomenat "virtut", i és aquesta qualitat o caràcter allò que realment importa. Si el mal jugador de tennis colpeja molt fort no perquè vegi que sigui necessari un cop molt fort sinó perquè ha perdut la concentració, és possible que el cop, per sort, l'ajudi a guanyar el partit, però no l'ajudarà a esdevenir un jugador fiable.

2. Podem pensar que Déu no vol més que obediència a una sèrie de normes, quan en realitat allò que vol és un determinat tipus de persones.»¹⁴

Allò que Lewis ens està dient aquí és que les bones accions, sota el recte comandament de les virtuts cardinals, han de constituir un obrar per si i no per accident. Només d'aquesta manera el cristià, malgrat que apunti a ésser un home nou, s'acostarà a l'antiga noció clàssica, present també als epicuris Sèneca i Ciceró, de l'acció virtuosa fèrriament arrelada a l'essència humana. En el fons, allò que Déu pretén que li mostrem no és un comportament externament adequat a les lleis que ens ha donat sinó un comportament revelador d'un convenciment intern.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 79-80.

BIBLIOGRAFIA

[Nota: totes les citacions són traduccions fetes de l'anglès, el grec antic i el llatí per l'autor de l'article.]

E. A. ABBOTT, *Flatland: A Romance of Many Dimensions*. Text digital disponible a <http://www.gutenberg.org/ebooks/97>.

M. D. AESCHLIMAN, *The Restitution of Man: C.S. Lewis and the Case Against Scientism*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1998.

T. D'AQUINO, *In Aristotelis Librum De Anima Commentarium*. Edició de P. F. Angelus M. Pirotta, O.P. (S. Th. Lect., Phil. Doct. ac Profess. Provinciae Melitensis). Torí/Roma: Marietti, 1948.

ARISTÒTIL, *De l'ànima*. Edició de W.D. Ross. Los Altos: Packard Humanities Institute, 1992 (CD-ROM Thesaurus Linguae Graecae).

—*Ètica nicomaquea*. Edició de I. Bywater. Los Altos: Packard Humanities Institute, 1992 (CD-ROM Thesaurus Linguae Graecae).

M. KAKU: *Parallel Worlds: A Journey Through Creation, Higher Dimensions, and the Future of the Cosmos*. Nova York: Anchor, 2006.

C. S. LEWIS, *Mere Christianity*. Londres: HarperCollins, 2001.

—*Miracles: A Preliminary Study*. Londres: HarperCollins, 1998.

—*Out of the Silent Planet*. Londres: HarperCollins, 2000.

—*Perelandra*. Londres: HarperCollins, 2000.

—*The Silver Chair*. Nova York: HarperCollins, 2002.

—*The Screwtape Letters & Screwtape Proposes a Toast*. Londres: HaperCollins, 2002.

D. L. NEUHOUSER, «Higher Dimensions in the Writings of C.S. Lewis». Text digital disponible a <https://library.taylor.edu/dotAsset/9bfa4539-cbf0-409f-bcfc-3752a902bff1.pdf>

PLATÓ, «The Dialogues». Traducció de B. Jowett. Textos digitals disponibles a <http://www.classicallibrary.org/plato/dialogues/index.htm>.

M. CACCIARI: LA ONTO-TEO-LOGÍA COMO FENOMENOLOGÍA DEL ALMA.

José Carmona Sánchez

Resum: *En la tesi doctoral que vaig defensar al gener de 2016 a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull vaig presentar el pensament de Massimo Cacciari a la llum del concepte de onto-teo-logia. Hi vaig intentar contrastar l'especulació del pensador italià amb altres autors (Levinas, Zizioulas, Gilson) amb la intenció de ressaltar fins a quin punt el paradigma onto-teo-lògic detectat per Heidegger ha resultat ser decisiu. La postura de Cacciari s'emmarca, a la meua manera de veure, en una revisió de l'esmentat paradigma que respon a una incursió en el pensament neoplatònic pagà i cristià que interroga el 'paradigma' a través d'apories. El present article pretén ser tan sols una mostra del treball especulatiu de Cacciari des d'un dels capítols de la segona part de la seva trilogia: Della cosa ultima. Al final del mateix s'ofereix com a apèndix una breu notícia biogràfica i bibliogràfica del filòsof italià.*

Palabras clave: *Metafísica, Fenomenología, Ontología, Teología, Neoplatonismo.*

Abstract: *In the Ph.D. thesis that I defended in January 2016 in the Faculty of Philosophy at Ramon Llull University, I presented Massimo Cacciari's thought through the concept of onto-theo-logy. In that research I tried to compare Cacciari's ruminations and those of other authors (Levinas, Zizioulas, Gilson) on the subject, in order to show to which extent the onto-theo-logical paradigm, which was noticed by Heidegger, has been decisive in 20th-century thought. In my opinion, Cacciari's position can be interpreted as a revision of that paradigm—a revision resulting from an understanding of pagan and Christian Neoplatonism which interrogates such paradigm through aporias. This article only wants to offer an example of Cacciari's reflexive work, in the sense that has just been explained, focusing on one of the chapters in Della cosa ultima, the second book of his trilogy.*

Key Words: *Metaphysics, Phenomenology, Ontology, Theology, Neoplatonism.*

Cacciari se propone en su obra *Della cosa ultima* una investigación del alma que supone una libertad respecto del *Inicio* o la *cosa última*¹⁵. En la citada obra Cacciari asume el paradigma onto-teo-lógico indicado por Heidegger, pero en una continua revisión en la que se nos propone una ‘nueva’ relación entre filosofía y teología¹⁶. El Inicio sólo puede ser ‘verdaderamente’ interrogado-indagado desde lo que Cacciari llama *Omnicomposibilidad* y esto implica necesariamente una fenomenología del alma, es decir, un análisis del Inicio en la que el alma se descubre a sí misma en sus potencialidades y en sus impotencias, en sus interrogaciones y en su no poder dar respuesta a tales interrogaciones. La relación filosofía-teología es el eje central en el que Cacciari gira para proponer una descripción fenomenológica del alma. El paradigma onto-teo-lógico y su revisión están presentes desde las metáforas que describen la indagación del alma¹⁷.

1. Conócete a ti mismo

El primero de los capítulos de la segunda parte está dedicado a la palabra de Apolo en el templo de Delfos. Cacciari se moverá, para este análisis, entre la Esfinge de la tragedia griega, Heráclito, Platón, Plotino y San Agustín. Se trata de obras y autores, como vemos en la enumeración anterior, que han hecho del motivo delfico uno de sus temas favoritos, pero desde

¹⁵ La diferencia entre *Inicio* y *cosa ultima* se puede explicar de la siguiente manera: mientras que el concepto de *Inicio* responde al desarrollo especulativo del *Parménides* de Platón, la *cosa ultima* tendría más que ver con la posibilidad de pensar la infinitud misma de la ‘cosa’ en su inalienable singularidad y con la posibilidad de llegar a conocer intelectualmente tal inalienable singularidad a través del alma. La afirmación (o negación) de la libertad se juega, para Cacciari, en la interrogación de esta posibilidad.

¹⁶ La trilogía de la que esta obra forma parte son las siguientes por orden de aparición: *Dell’Inizio, Della cosa ultima, Labirinto filosofico* (Milán, Adelphi. 1990, 2004, 2014).

¹⁷ Término el de onto-teo-logía que expresa en primer lugar una negación de un auténtico pensamiento sobre el ser y la equiparación de este ser con Dios, convirtiéndolo en el Ser de los entes y provocando el olvido del ser. La onto-teo-logía es un encadenamiento en el que se oculta al ser y a los entes; la distinción es, desde un cierto punto de vista, un encubrimiento que no deja considerar la diferencia. Esto significa que, desde un cierto punto de vista, la onto-teo-logía es una manera negativa de leer la tradición metafísica, pero también un modo de proponer un pensamiento sobre una diferencia (ser-ente) que no ha sido pensada.

perspectivas distintas. La onto-teo-logía es interrogada desde la misma indagación del alma:

“¿Usted (se trata de una carta dirigida a B, el filósofo escéptico¹⁸) cree que la justa respuesta es la de Sócrates? ¿La palabra del dios se explicaría con la ‘docta ignorancia’ de la Apología? Saber que somos mortales, y que la luz del dios nunca será la de tu saber, que nunca tu *sophía* podrá aparecer perfectamente *saphés*. No, no es esta la respuesta al enigma. Creo que ni siquiera para Sócrates – él no se consuela totalmente en sus propios límites, pero penetra en sí mismo, a la búsqueda de aquello que verdaderamente es. Y revela un divino en sí – y de su *daímon* habla, de su *daímon* hace palabra. ¿No es ‘demasiado’ también esto? El dios no quiere calmarnos en la conciencia de nuestra mortalidad, sino más bien desafiarla: busca tú, mortal, más allá de tu mismidad aparente. Indágate a ti mismo (Heráclito, 22 DK B 101), no te detengas ante algún pre-juicio, alguna tradición; no repitas a los padres. ¿No era el oscuro de Éfeso un fiel señor de Delfos?”¹⁹

Cacciari nos deja claro desde el principio de la carta cuál va a ser el tema de ésta y también nos advierte seguidamente de que esta indagación es *manía*, como Platón mismo afirma. Aunque es una manía que implica medida, número, ritmo. La tragedia *expone* el enigma, ‘aclara’ que por enigmas habla el dios. La filosofía presupone que la enigmática palabra del dios se dirige a nosotros para obtener respuesta. La tragedia es visión del enigma, pura *theoría*; la filosofía concibe el enigma mismo como una forma del interrogar. Cacciari establece una de sus relaciones preferidas: filosofía y tragedia. La tragedia constituye la duda inmanente a la búsqueda filosófica, pero «¿qué razón tenemos para entender así el enigma?»,²⁰ se pregunta Cacciari. Si separamos la tragedia de la *hybris* filosófica no podremos ‘escuchar’ la tragedia. La tragedia es interrogación y no un simple *mythos*. Para Platón el enigma plantea una

¹⁸En esta obra Cacciari elabora una serie de cartas ficticias que le permiten el desarrollo especulativo de los temas ya mencionados.

¹⁹M. CACCIARI. *Della cosa ultima*, Milano: Adelphi, 2014, pp. 112-13.

²⁰Ibíd., 114.

aporía: o ser-alma o no-ser. Para ilustrar el tema Cacciari recurre al tema del Otro y de la pupila del otro:

“Debo fijar mi mirada en la pupila de otro para verme. Por tanto, el único espejo que me revela a mí mismo es el otro, o dicho de mejor manera: la parte ‘mejor’ del Otro, su pupila, aquello que más le pertenece, aquello que del Otro es lo más *suyo*, no mío, la alteridad del otro. No podemos conocernos en un espejo simplemente, no podemos ver nuestra pupila si no es en la pupila de Otro. Esto significa que para conocernos a nosotros mismos y ver nuestra alma, no tenemos más camino que ver el alma de Otro”²¹.

Pero este conocernos a nosotros mismos en la pupila del otro no es más que el ‘abismo’ de su pupila. Para conocernos debemos adentrarnos en este abismo, es necesario «atravesar la noche del Otro»²². Cacciari ilustra ahora, a través de la metáfora y la alegoría, el tema de la diferencia. La diferencia no es vista como la diferencia ser-ente, sino como diferencia respecto al otro, diferencia que implica un abismo del alma misma del que intenta conocerse, porque en el otro sólo puede encontrar al Otro en su ser abismal. De este análisis de la alteridad de inspiración platónica Cacciari pasa a un análisis del pensamiento de Plotino: «La filosofía para Platón, se origina aún del significado *doble* del *thaumázēin* (maravilla y terror). El neoplatonismo ignora su *agón*. No obstante, Plotino profundiza aún más en la aporía del enigma»²³. Para Plotino el dios no se dirige al alma, sino al Nous. ‘Conócete a ti mismo’ significa que el intelecto es lo propiamente tuyo, tu pupila, lo divino en ti. El alma, en cambio, permanece inseparable de la *stásis* de las afecciones – de la tragedia. Conocerse uno mismo significa alcanzar la cúspide de la potencia del Nous, donde el que ve y lo visto son uno. Conocerse uno mismo es imagen del Pensamiento del pensamiento. Y el alma puede ser como

²¹ *Ibíd.*, 115.

²² *Ibíd.*, 116.

²³ *Ibíd.*, 116.

mucho mensajera o ángel. El penetrante análisis de Cacciari del pensamiento de Plotino nos pone frente al tema de la diferencia:

“No podemos esconder, que, de hecho, la identidad que hasta aquí hemos pensado es engañosa. El alma se revela. Su movimiento no puede detenerse en tal pensamiento, ya que el Pensamiento de pensamiento es aún pensamiento de la diferencia. El pensamiento que se piensa a sí mismo se tiene a sí mismo por objeto, tiene *necesidad* de sí mismo por objeto, *desea* comprenderse (...). La afirmación de la identidad implica la diferencia: para ponerse igual a sí mismo el Pensamiento debe oponerse a sí mismo, pero oponiéndose a sí mismo conocerá el *ob-iectum*, el *Gegen-stand* que se le opone – se conocerá a sí mismo en esta forma, como diferente de sí”²⁴.

Cacciari está pensando la diferencia desde la interrogación propia del alma, desde el intento que ésta realiza a través del pensamiento. Plotino nos lleva hasta la cúspide del alma a través del *Nous*. El alma experimenta una nostalgia que se dirige a la perfecta unidad consigo misma, a poderse definir en *una* forma:

“Inteligencia-no-inteligente, en cualquier modo, *ápbron*, ebria, fuera de sí, ek-státicamente dirigida hacia el Uno como el ciego a la luz. Pero inteligencia sabia e inteligencia amante no son dos dimensiones sucesivas y separadas, más que por el orden de nuestro discurso: en realidad uno es el pensar en su doblez. El *nous* es al mismo tiempo pensar y no-pensar; posee siempre las cosas que distintamente ve en el acto de su reflexión y a la vez anhela aquella visión que no es visión, aquella visión que es lo mismo que la luz (*Ennead.*, VI, vii, 35-36)”²⁵.

Cacciari está repensando el tema del Inicio como im-posible, tema crucial en la primera parte de su trilogía (*Dell'Inizio*), pero ahora desde el tema de la cúspide del alma y de la diferencia en el mismo pensamiento: Pensamiento de pensamiento. Conocerse uno mismo es el Inicio imposible y el Uno que anhela el alma es el mismo abismo del alma:

²⁴ *Ibíd.*, 119.

²⁵ *Ibíd.*, 120.

“El alma es por el eros que la arrastra al Uno, y que esta reconoce inapagable en el espejo ‘sabio’ del *nous*. El *nous* ‘constríne’ al alma a sus límites, impide a su ‘entusiasmo’ sentirse en la meta, sentirse ‘perfecto’. Pero, a su vez, la pasión del alma acaba por unirse con la ‘medida’ del intelecto, reconociendo que su propia determinación señala al Uno super-esencial, o, en los términos de nuestro diálogo en torno a los físicos de la antigüedad, al *ápeiron* omni-envolvente”²⁶.

Se puede reconocer en estos pasajes del segundo libro de su trilogía el tema de la aporía del Uno y el Uno-que-es de su primer libro, es decir, la particular exégesis de Cacciari del *Parménides* de Platón. Ahora, Cacciari, nos lo muestra en la fenomenología propia del alma, en su nostalgia hacia el Uno inalcanzable y a la vez no escondido para el alma; In-diferencia, por tanto, en el alma misma, en su propia cúspide (*nous*).

En este primer capítulo ‘*De anima*’ la experiencia que el alma cumple con el fin de liberarse del Inicio no queda reducida al análisis del pensamiento de Plotino. Cacciari plantea una encrucijada en la que cree ver suspendida el destino de Europa. Esta bifurcación vuelve a ser filosófico-teológica. Si en la primera parte de este capítulo Cacciari se está dirigiendo a B (el filósofo escéptico) para explicarle como en el pensamiento de Plotino se encuentra la traza de una experiencia del alma que en su nostalgia del Inicio encuentra en sí misma el Pensamiento del pensamiento sin llegar nunca a alcanzar el Fin, en la segunda parte se nos anuncia que una carta de C (el teólogo) le ha llegado mientras escribía la carta a B. En esta carta el teólogo reflexiona sobre el pensamiento de San Agustín y las relaciones con el neoplatonismo:

“Platónicamente, o plotinianamente, Agustín reconoce que el último fin del alma excede la misma capacidad de la mente, excede todas las facultades o potencias del hombre – pero cristianamente él *cre*e que después de haber atravesado toda el alma («per ipsam animam meam») y todas sus fuerzas («Transibo istam vim»), los campos

²⁶ *Ibíd.*, 121.

ilimitados de su memoria, nos es concedido alcanzar el Fin (...). Para ninguno de los dos el *nous* no puede alcanzar el Fin – pero para Plotino el Fin es determinable solamente como ‘aquello’ que excede toda potencia del alma y del intelecto, mientras para Agustín la idea fundamental es la del Autor que lo realiza, que nos da la posibilidad de realizarlo (el Fin)²⁷.

Para Plotino el fin es determinable solamente como ‘aquello’ que excede toda potencia del alma y del intelecto, mientras que para San Agustín el Fin se identifica con el Autor que lo realiza, que nos da la posibilidad de realizarlo. Para Plotino en el vértice de la *áskeis* filosófica, y solamente en el vértice, puede darse ‘una ojeada’ al Uno que se da sin un porqué. La ‘locura’ de San Agustín consiste en creer, en cambio, que el Uno, el ‘primer’ Dios llama, se revela, habita junto a nosotros. En el fondo del alma ni el *nous* ni aquello que lo trasciende simplemente, sin tener nombre de ser o de no-ser, sino el corazón mismo del ‘primer’ Dios – que desde allí nos llamaba y desde allí nos atendía. Cacciari piensa que todas las decisiones del destino de Europa podrían ser deducidas de esta encrucijada, es decir, entre la fe cristiana en un Creador y la gnosis plotiniana:

“Por un lado, no hay respuesta al «conócete a ti mismo», más allá del trascenderse de toda determinación de identidad y alteridad, si no es liberándose del Sí, del otro; en el fondo de su alma el Yo reencuentra el *verdadero* espejo, que le devuelve su verdadera imagen. Espejo perfectamente *fiel*, ya que no es otro que el creador del Sí. El único Espejo u Ojo en el cual uno puede en verdad conocerse es aquel de Quien nos ha creado. Para Plotino todo discurso está destinado a ‘carecer’ de la identidad del alma; el pensamiento de sí, como todo pensamiento, es siempre pensamiento de otro. Y más allá de este límite relampaguea solamente la idea del Otro, ‘donde’ toda afirmación de una identidad ‘propia’ está excluida desde siempre. Para Agustín, en cambio, la identidad del sí es alcanzable propiamente del singular existencialmente concebido, ya que lo más íntimo del yo no es más que la Fuente de su ser, su *aitía* primera y última. El enigma délfico tiene, de

²⁷ *Ibid.*, 122-23

este modo, *solución*: conocerse a sí mismo significa retornar a Quien nos ha hecho existir y nos ha dejado la traza para alcanzarlo inscrita en el alma. En su espejo vemos *nuestro* rostro, aprendemos *nuestro* nombre. Lejos de ‘perdernos’ en su Luz, resurgimos *íntegros* en ella y por ella”²⁸.

Esta encrucijada en las diversas formas que toma a lo largo del pensamiento filosófico y cristiano es lo que Cacciari quiere ir revelando como algo fundamental para pensar el Fin (la cosa última) que el hombre pretende indagar. No se puede evitar esta encrucijada filosófica (gnóstica) y teológica, evitarla sería para Cacciari no ser fieles a una ‘verdadera’ indagación. El paradigma onto-teó-logico como encadenamiento y como imposibilidad de indagación ‘verdadera’ es corregido a través de la gnosis plotiniana. Cacciari distingue en esta encrucijada entre el fondo del alma (Agustín) y el abismo del alma (Plotino):

*“Per documenta philosophica es a priori imposible llegar al conocimiento de sí – esto decreta Agustín – ya que conocerse significa reflejarse en el espejo fiel, incapaz de engaños del Ojo divino. Este realmente existe en el fondo del alma, fondo y no abismo, realmente decible, aun cuando ningún discurso pueda exhaustivamente comprenderlo”*²⁹.

Desde el punto de vista de Cacciari la fe es una Palabra revelada y para aquella el conocimiento filosófico es a priori algo que vive siempre de una carencia. Para la fe la filosofía no podrá nunca resolver el problema del enigma ya que nada sabe de nuestra Causa eficiente ni de nuestra causa final. La filosofía ignora que Dios es creador y el destino que Él nos ha confiado. Cacciari equipara teología y fe intentando hacernos ver el punto de vista que tiene la fe respecto de la filosofía. El conocimiento filosófico permanece, para la fe, reo de pecado, es y permanece oprimido por el diablo, ya que desespera

²⁸ *Ibíd.*, 123-124.

²⁹ *Ibíd.*, 125.

de tal fe. También Plotino habla de fe (*pístis*), pero su fe no tiene nada que ver con la certeza de San Agustín. La fe de Plotino indica solamente la remotísima posibilidad de transfigurarse en el instante en la pura Luz sobrenatural. La filosofía sabe esto: que el yo es muchos, una perenne guerra entre muchos, que en tal lucha irrumpe incoercible un anhelo de paz, una nostalgia por el Uno, pero para el Uno perfectamente solo e in-diferente, que es arduo indicar incluso con el nombre de Bien. La filosofía ignora porqué hay en nosotros esta nostalgia que nos agita. La diferencia heideggeriana (Ser-ente) es pensada por Cacciari, fundamentalmente, como diferencia entre la fe en la Palabra Revelada y el discurso filosófico. La fe, de todas formas, no puede responder al enigma de la filosofía. Este último se coloca en otro plano. Cacciari intenta ser específico respecto a la diferencia entre los objetivos de fe y filosofía. Los objetivos son distintos, no opuestos:

“Y la relación entre los dos se expresa a través de su no relatividad. En el sentido que lo no relativo de uno está en el otro: la fe lleva en sí, precisamente porque no puede resolverlo, lo no relativo del problema filosófico, del interrogar dudando – y este último no puede no interrogarse sobre aquella paradójica forma de certeza que representa el acto de fe. Si la fe se convirtiese, de la forma que fuese, en *juicio* sobre los límites de la filosofía, estaría constreñida a acoger el método, y por tanto tendría que demostrar la propia evidencia. Razonaría, entonces, según el fundamento del discurso filosófico, del cual, por otro lado, pretendería indicar los límites insuperables”³⁰.

Cacciari concluye esta reflexión refiriéndose al paradigma onto-teológico y aquello que él considera más profundo de tal paradigma:

“El eros que nos empuja siempre a *sabernos* perfectamente, a *disfrutar* de nosotros mismos, a reencontrarnos *íntegros* Narcisos. Nos representamos a *Aquel-que-es* para encontrar un *fondo* en nosotros mismos, donde comprender al alma y la mente en su origen y en su fin. Solamente una fe que se resuelve al fin en el paradigma onto-teo-lógico,

³⁰ *Ibid.*, 127.

puede creer ‘superar’ la ‘ceguera’ del *noú*s. Pero el ojo ciego de la mente verá más profundamente que el teólogo, ‘encantado’ del ídolo del Ente sumo, la super-esencialidad del Dios... ¿Por qué creer en el Ente sumo y no, en cambio...conocerlo? Si Dios es el Ojo en el cual podemos perfectamente reflejarnos, Su perfección vendrá demostrada a través de pruebas evidentes. Es Su perfección la que será llamada a fundar en última instancia, más allá de toda duda, aquello que somos, alma y mente, las leyes de nuestro ‘movimiento’³¹.

Cacciari pretende redefinir la fe desde aquello que le parece más profundo del mencionado paradigma onto-teo-lógico, esta redefinición consiste fundamentalmente en un ‘ulterior interrogar’ que la fe no puede considerar como un Ente Sumo separado. La fe es fe, para Cacciari, en la Verdad que *se sustrae* y que huyéndonos nos *transforma*: «La fe no nos dice quiénes somos – sino que es-éxodo *de quienes somos*»³². La riqueza de la onto-teo-logía estaría en una comprensión de la fe en los términos que Cacciari acaba de proponer a través de las preguntas que le dirige a C (el teólogo). La onto-teo-logía puede ser asumida en toda su profundidad si la teología no convierte tal paradigma en un ‘modelo’ de explicación racional de la Revelación, sino si lo comprende como ‘deseo’ del alma y la mente.

2. El extranjero.

En una carta dirigida a C. (el teólogo) Cacciari va exponer otro modo de entender el itinerario del alma que intenta alcanzar el Fin, el tema va a ser ahora el ‘extranjero’. Cacciari hace uso de sus vastos conocimientos literarios, teológicos y filosóficos para ir exponiendo este itinerario, el cual no es más que otro modo de hablar de la inscripción delfica: «Querido C., no podemos

³¹ *Ibíd.*, 128.

³² *Ibíd.*, 129.

proseguir nuestro camino más que a través del extranjero que hospedamos – y que llamamos ‘nuestro’ Yo»³³.

El tema va a ser desarrollado de diversos modos, desde la soledad socrática en el *agorá* hasta el *Castillo* de Kafka, pasando por el relato del Génesis en el que Dios se dirige a Abraham: ‘Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré’. Cacciari aborda el tema desde un punto de vista existencial, ser extranjero es inmanente a la existencia misma: «¿Cómo es posible no ser *philóxenos* si la propia existencia es extranjera? ¿Cómo es posible no acogernos?; sin embargo, esto es lo difícil: estar en paz con nosotros en cuanto extranjeros a nosotros mismos»³⁴. La Revelación cristiana misma es para Cacciari un modo de ‘ser extranjero’. La *Kénosis* es interpretada como si Dios mismo debiera hacerse extranjero de sí mismo:

“La dinámica *kenótica* parece expresar la naturaleza misma de quien es por esencia *creador*. Aquí libertad y necesidad deben necesariamente coincidir. ¿Qué libertad sería la de un Creador que no se desvelase en *verba*? Él es libre en cuanto capaz de manifestar la propia esencia. Y si él es igual a la *arché* infinita, a lo absolutamente Primero y Último, debemos concluir, por tanto, la absoluta necesidad del *Kenoón* divino”³⁵.

Esta es precisamente la interpretación que Cacciari no acepta de la dinámica *kenótica*. Su interpretación del drama se expresa a través de la infinita Composibilidad del *arché*, la apertura de lo infinitamente libre de lo Im-posible del *arché*. El teólogo ofrece una interpretación que expresa un movimiento necesario, pero no capta el aspecto más radical, el aspecto auténticamente trágico. El tema del extranjero, como acabamos de ver, ahora expresado en términos teológicos, vuelve a ser un modo de intentar mostrar lo Último que el alma intenta conocer en ‘libertad’. Sin el aspecto trágico no parece que

³³ *Ibid.*, 136.

³⁴ *Ibid.*, 136

³⁵ *Ibid.*, 138.

pueda el alma ‘ser libre’, quedaría encadenada a una Causa. El Dios extranjero se nos presenta como un modo más de abordar el tema de un Inicio ‘libre’, no encadenado. El tema onto-teo-lógico se nos presenta bajo el rostro de la dinámica de la *Kénoxis*. Aquí podríamos decir sin ambages que Cacciari apuesta por una onto-teo-logía ‘trágica’. Esta no es la posición del teólogo, pero a Cacciari le parece fundamental que éste la tenga en cuenta, de otro modo su teología es, efectivamente, el puro y simple encadenamiento onto-teo-lógico indicado por Heidegger.

3. Moisés y Edipo, dos ejemplos del ‘extranjero’

El pensamiento de Cacciari en la segunda obra de su trilogía muestra la capacidad del autor para establecer conexiones inesperadas entre elementos culturales y religiosos diversos. La razón de estas conexiones o afinidades inesperadas tiene una razón de ser fundamental. Cacciari quiere salvar a la filosofía en un cierto sentido, quiere salvar la filosofía en el sentido de la tragedia, sin dejar por ello de ver en la Revelación cristiana un elemento fundamental para entender este sentido. Como veremos en lo que expondré a continuación se trata de construir una filosofía a través de arquetipos que se encuentran en el alma del hombre. Los arquetipos, en este caso, serían Edipo y Moisés como figuras antagónicas de lo que el autor llama ‘extranjero’. Cacciari expone su objetivo del siguiente modo:

*“Improbis labor indagarse a sí mismo, errancia infinita y necesaria. ¿Cómo desarrollar, diaporeín, tal problema, sin pecar de hybris? ¿Cómo puede el hombre ontológicamente impedido, claudicante, balbuciente proceder hacia sí mismo, hasta decirse a sí mismo? Es la pregunta de la filosofía en la edad de la tragedia – pero no en sentido histórico-cronológico. Es la pregunta de una filosofía que ‘salve’ en sí el sentido de la tragedia”*³⁶.

³⁶ *Ibíd.*, 150.

Edipo se nos presenta como una forma del alma que intenta conocerse a sí mismo, como alguien que busca de modo negligente si lo hace mediante sacerdotes u oraciones, ya que las verdaderas causas, las *aitíai*, el *arché*, son cosas del pensamiento. Edipo se declara extranjero, *xénos* (220). Edipo quiere saber por qué su mente no tolera lo oscuro, lo escondido, la aporía (265; 291), no tolera no dar en el blanco. La mente de Edipo no cesa de trabajar. Cacciari pretende que veamos en esta figura trágica una figura que representa a cualquier hombre:

“¿Qué quiere, en suma, *el extranjero*? ¿cómo quiere *skopeîn*, indagar el destino (407)? Edipo se hace consciente cada vez más de que es extranjero. ¿Cómo podría imaginarse firmemente rey, él, que nada conocía del lugar, de su origen? (...) Edipo ‘renace’ – pero ‘renace’ extranjero. Como tal deberá conducir su indagación, hasta el fin, cueste lo que cueste. Desmesurado deseo de saber. ¿Pero cómo no caer en la ‘desmesura’ si queremos, *extranjeros*, conocernos a nosotros mismos?”³⁷.

La tragedia nos muestra como la indagación de la ‘verdad’ supone nuestra condición de extranjeros, un im-posible que es el Fin o lo Último. Este Im-posible es la Luz que revela que el hombre es extranjero a sí mismo. Que debe aprender a no saberse. Este conocerse lo ciega, pero «ahora que no ve, sabe. Y por esta trágica sabiduría será de nuevo hospedado y honrado»³⁸. Moisés, a diferencia de Edipo, es conocido, no quiere conocerse. En la historia de Moisés no hay *hybris*, pero también es extranjero. Se trata de dos figuras del extranjero distintas:

“Yahveh no habla a Moisés como Apolo habla a Edipo. Las palabras de Yahveh son simples y claras. Son *mandamientos*. En el origen está el *mandamiento*. Yahveh no quiere ser malentendido, y por ello llega a hablar cara a cara a su siervo. Apolo abandona a Edipo a la

³⁷ *Ibíd.*, 153.

³⁸ *Ibíd.*, 156.

impenetrable arte de la interpretación. Moisés *está* firme frente al espejo hasta que su Dios se le aparezca. De este reflejo él tiene certeza. ¿A qué imagen de sí mismo puede, en cambio, acogerse Edipo?”³⁹.

Cacciari se pregunta cuál de los dos es más extranjero, quién se conoce más profundamente como extranjero, el que lucha por no serlo (Edipo), o aquel que se reconoce como tal en el espejo infalible de su Dios; aquel que no puede cesar de indagarse a sí mismo, ya que el extranjero en él tiene caminos más profundos que su propia alma, o aquel que en la palabra de su Dios se ha finalmente conocido o ha sido constreñido a conocerse. Para Cacciari se trata de dos extranjeros que ‘combaten’ en nosotros, el extranjero bíblico y el extranjero de la tragedia; se trata de un combate que tiene lugar en nuestra propia alma. La pretensión es clara: mostrar como la Revelación y la tragedia son inseparables en el ser mismo del hombre, mostrando así que se trata de formas inmanentes al alma del hombre que luchan entre sí. La filosofía no puede no ser trágica, pero a su vez el mandamiento de Yahveh también es teológicamente una forma del alma que nos dice algo de nuestro ser extranjero. Se trata de formas distintas que resultan inseparables, alegorías que resuenan en una lucha sin tregua en el alma del hombre. La tragedia simboliza la carencia de un presupuesto firme y la consecuente falta de arraigo en uno mismo, mientras que la Revelación nos ‘revela’ nuestro ser extranjeros desde un presupuesto cierto. Cacciari nos muestra la encrucijada fundamental del pensamiento, no como simple onto-teo-logía, sino desde el ‘eros’ que subyace a la onto-teo-logía y que es su aspecto más rico.

4. Anexos.

4.1. *Breve biografía de Massimo Cacciari*

³⁹ *Ibíd.*, 157.

- Massimo Cacciari (Venecia, 1944).
- Durante su época de estudiante en la Universidad de Padua Cacciari muestra su faceta política en las filas de la izquierda marxista italiana.
- En los años 60 funda dos revistas importantes: ‘Angelus Novus’ (de temática Estética) y ‘Contropiano’ (de temática política).
- En 1967 se doctora con una tesis sobre la *Crítica del Juicio* de Kant.
- Durante los años 70 será profesor en las Universidades de Padua y Venecia. A partir de 1975 colabora en revistas como ‘Aut aut’ y ‘Nuova corrente’.
- De 1976 a 1983 es diputado del Parlamento italiano.
- Durante los años 80 será profesor Ordinario de Estética de la Universidad de Venecia.
- Funda en estos años la revista ‘Il Centauro’ (1981-1986) y ‘Laboratorio político’ (1981-1985).
- En 1990 funda la revista ‘Paradosso’ (1990-2002). De 1993 a 2000 será alcalde de Venecia y diputado europeo. En 1999 se le concede el premio Hannah Arendt de filosofía política.
- En el año 2004 funda en Milán un Centro de Formación Política (www.formazionepolitica.org).
- Recibe en el 2002 el premio de la Academia de Darmstadt por la difusión de la cultura alemana y funda el mismo año la Facultad de Filosofía de la Universidad Vita-Salute San Raffaele de Milán de la cual es ordinario de Estética.

– Estrecho colaborador del Instituto Italiano y del Colegio de Filosofía de París. Recibe en el 2005 la Medalla de Oro del Círculo de Bellas Artes de Madrid.

– Desde abril de 2005 es alcalde de Venecia (tercer mandato).

– Anuncia en enero de 2006 la formación de un nuevo partido político italiano del cual diseña los rasgos generales: el futuro *Partito Democratico*.

– En el año 2007 la Universidad de Bucarest le otorga el doctorado honoris causa en Ciencias Políticas; en noviembre de ese año, decepcionado por los cambios que tienen lugar en el *Partito Democratico*, anuncia que abandonará la actividad política al final de su mandato como alcalde, que tiene lugar en abril de 2010.

4.2. *Etapas de la obra filosófica de Massimo Cacciari.*

Los primeros escritos de Cacciari serán ante todo de temática marxista. Aunque no los incluyo en ninguna de las etapas que ahora mencionaré tienen importancia por su influencia en el pensamiento político de Cacciari.

1ª etapa: 1973-1985.

La investigación filosófica de Cacciari parte del estudio del pensamiento negativo, antidialéctico, entre Schopenhauer y Nietzsche, de los cuales analiza las conexiones con la cultura literaria, artística y científica de los primeros años del s. XX, deteniéndose sobre todo en la cultura vienesa (Wittgenstein).

2ª etapa: 1986-1990.

Esta sería una etapa de transición. Cacciari analiza en estos escritos a autores como Rosenzweig, Heidegger, Florenskij, Kafka. Su interés por el neoplatonismo cristiano se va haciendo cada vez más evidente, sobre todo desde un intento por pensar la figura del ángel.

3ª etapa: 1990-2014.

Se trata de la etapa de consolidación del pensamiento de Massimo Cacciari. Publica *Dell'Inizio* en 1990. El pensamiento de Cacciari se caracteriza en estos escritos por una voluntad de sistematización. La relación entre filosofía y teología, entre el neoplatonismo propiamente filosófico y el neoplatonismo cristiano-teológico será la aventura en la que estará embarcado hasta el año de la publicación de la obra *Della cosa ultima* (2004). El año 2014 aparece *Labirinto Filosofico* último tomo de su trilogía.

4. 3. *Obras de Massimo Cacciari.*

-*Metrópolis*. Roma: Officina edizioni, 1973.

-*Oikos*. Roma: Officina, 1975.

-*Krisis*. Milán: Feltrinelli, 1976.

-*Pensiero negativo e razionalizzazione*. Venecia: Marsilio editori, 1977.

-*Dialettica e critica del politico*. Milán: Feltrinelli, 1978.

-*Walter Rathenau e il suo ambiente*. De Donato, 1979.

-*Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzschiana del tempo*. Liguori, 1980.

-*Dallo Steinhof*. Milán: Adelphi, 1980. Trad.: *Hombres póstumos*, Barcelona: Península, 1989).

-*Adolph Loos e il suo Angelo*. Electa, 1981.

-*Icone dell'altezza*. Milán: Adelphi, 1985.

-*Zeit ohne Kronos*. Klagenfurt: Ritter Verlag, 1986.

-*L'Angelo Necessario*. Milán: Adelphi, 1986.

- Drama y duelo*. Madrid: Tecnos, 1989.
- Dell'Inizio*. Milán: Adelphi, 1990.
- Dran, Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*. Editions de l'Éclat, 1992. *Architecture and Nihilism*. Yale Univ. Press, 1993. Trad.: *Desde Nietzsche*. Buenos Aires: Biblos, 1994.
- Geofilosofia dell'Europa*. Milán: Adelphi, 1994.
- Großstadt, Baukunst, Nihilismus*. Ritter Verlag: Klagenfurt: 1995.
- Migranten*. Merve. Berlín: 1995.
- Arcipelago*. Milán: Adelphi, 1997.
- Della cosa ultima*. Milán: Adelphi, 2004.
- Dialogo sulla solidarietà*. Edizioni Lavoro, 1997.
- Soledad acogedora*. Madrid. Abada editores: 2004.
- Europa o la filosofía*. Madrid: A. Machado Libros, 2007.
- Paraíso y naufragio. Musil y el hombre sin atributos*. Madrid: Abada editores, 2005.
- Hamletica*, Milán. Adelphi: 2009.
- The Unpolitical*. Yale Univ. Press: 2009.
- Doppio ritratto. San Francesco in Dante e in Giotto*. Milán. Adelphi: 2012.
- Il potere che frena*. Milán. Adelphi: 2013.
- Labirinto filosofico*. Milán. Adelphi: 2014.

HOMO DEUS O L'HOME CREAT A SI MATEIX,

DE Y. N. HARARI.

ANÀLISI CRÍTICA D'UN ASSAIG D'ANTROPOLOGIA POSTHUMANISTA

Jordi Castellet Sala

Resum: *Es realitza una recensió crítica del segon lliurament antropològic de Y.N. Harari, on pretén projectar la història de la humanitat cap endavant, com en un exercici de història-ficció, a partir d'algunes premisses donades com a absolutes, com ara el rendiment del treball, la productivitat, l'evolució de la mateixa espècie humana i la manca de referents metafísics. De la mateixa manera, aquí es posen en relleu els punts febles de l'argumentari, com són la manca de dignitat intrínseca de la persona, que brolla de la seva identitat com a fill de Déu i el reconeixement del mal radical.*

Paraules clau: *Homo Sapiens, Història, Antropologia Triàdica, Posthumanisme, Creació.*

Abstract: *Critical review of the second work about anthropological nature of Y.N. Harari, which aims to project the history of humanity forward, as an exercise in history fiction based on some assumptions given as absolute, such as job performance, productivity, evolution of the same species lack of human and metaphysical references. Similarly, here highlight the weaknesses of arguments, such as the lack of inherent dignity of the person, which flows from its identity as a child of God and recognition of radical evil.*

Key Words: *Homo Sapiens, History, Anthropology triadic, humanism, Creation.*

1. Presentació.

Seguint l'estela del seu primer best-seller «Sàpiens, una breu història de la humanitat»⁴⁰, el ja famós antropòleg Y.N.Harari (1976) ha publicat, també

⁴⁰ Yuval Noah HARARI, *Sapiens: una breu història de la humanitat*. BCN: 62 2014, 604.

en català, i en un període més breu de temps respecte de la primera entrega, un nou èxit de literatura de difusió i d'especulació antropològica, «*Homo Deus. Una breu història del demà*»;⁴¹ una projecció futurista de l'ésser humà, que ja dóna a parlar i al qual es vol fer una aproximació des d'aquestes pàgines per exercir-ne una lectura crítica.

L'autor, doncs, presenta el seu model antropològic, amb pretensió de projecció de futur, postulant l'anul·lació ja present, *in fieri*, de les amenaces a la vida humana: la fam, la guerra i la pesta, gràcies a les evidents conquestes de la ciència, la política i la medicina. No obstant, aquest tancament de bretxes, en canvi obre, a parer de l'autor, unes encara més grans esquerdes socials, que resten insalvables per a grans masses poblacionals. D'alguna manera, i com es mirarà de recensionar en les pàgines que vénen a continuació, la projecció històrica de futur planteja novament, sense citar-lo, el mite de la Torre de Babel (Gn 11). Harari presenta l'home en un constant intent de construir-se a si mateix en absència de Déu, negant la seva presència i rellevància en el desenvolupament de la seva història. En aquest esforç titànic, demanant quantitats ingents d'energia, recursos i vides humanes, l'home s'acaba destruïnt a si mateix. En negar Déu, l'home acaba negant la seva pròpia identitat, dignitat i realitat, convertint-se a si mateix en un mitjà més que no pas en una finalitat. En la conquesta de si mateix, l'home s'acaba transformant en objecte de la seva pròpia acció; deixa de ser subjecte de la seva pròpia història i esdevenir. Ho comenta, des d'un altre punt de vista, la directora de la revista d'història «*Sàpiens*», Clàudia Pujol:

“[L'a.] introdueix els algorismes per dibuixar-nos possibles escenaris del futur. [...] Els tres propers reptes de la humanitat seran aconseguir la felicitat, la immortalitat i la divinitat. Aquesta trilogia sembla encaminar-nos a un món on els robots rendiran més que els humans en la gran majoria de feines i on hi haurà una gran massa de

⁴¹ Íd., *Homo Deus. Una breu història del demà*. BCN: 62 2016, 577.

persones inútils en termes econòmics. [...]S'utilitzarà la biogenètica per crear superhumans, obrint una bretxa mai vista entre rics i pobres. Irremeiablement?»⁴²

Recentment, el sant pare Francesc ha denunciat aquesta creació dels *sobrantes*, la gent que existeix però que no se sap què fer-ne, perquè no participen en el circuit econòmic i social, ja sigui perquè no hi entren, ja sigui perquè en cauen en el gir infinit de la roda de la fortuna. *Homo Deus* no seria sinó un immens castell construït entorn de la idea del darwinisme social, finalment; un llibre d'interessant lectura per les idees que transmet, inquietant per la realitat futura que projecta, irreal pel seu esdevenir improbable. Què diu, però, Harari?

2. Nou ordre del dia de la humanitat.

“A l'albada del tercer mil·lenni, la humanitat pren consciència d'una cosa sorprenent. La majoria de la gent no hi pensa però en les últimes dècades hem aconseguit frenar la fam, la pesta i la guerra. [...] Sabem força bé què cal fer per prevenir-les i normalment ho fem.”⁴³

L'autor reconeix que, si més no a nivell teòric, aquesta afirmació s'ha d'asseverar com a real en qüestió de poc temps. Encara que en l'actualitat es donin encara amb molta força amenaces per a la humanitat, mentre l'home així ho decideixi. Es tracta de paradoxes que el progrés i la societat mateixa han de fer desaparèixer. De fet, ja en l'actualitat, al món es produeixen molts més aliments dels que es consumeixen. Contra el que creien els malthusians del segle XX, a més població, més producció d'aliments. En realitat, existeix un gran malbaratament de recursos alimentaris i, per contra, hi continua havent milions de persones que passen fam, una desena part de la humanitat,

⁴² Clàudia PUJOL, «La Història pot predir el futur?» *Sàpiens* 177 (2016) 74.

⁴³ HARARI, *Homo Deus*, 11-12.

segons dades de 2016. La solució a aquest problema tècnicament és possible però, mentrestant, el sofriment poblacional continua.

El mateix raonament s'aplica a la problemàtica de la guerra, com a conflicte armat enfrontant parts de població. Les conferències de pau, les aliances estratègiques, els intermediaris, les organitzacions supraestatsals aconseguixen, en molts casos, que no s'arribi a la destrucció i el desastre humanitari que representaria un conflicte obert. No obstant, encara es donen casos ben flagrants i dolorosos, malgrat que sembla que la humanitat coneix d'altres camins que no el conflicte armat per a resoldre els problemes entre nacions, pobles i potències.

El tercer enemic a descartar és la malaltia, la pesta en el seu vessant més dramàtic. Explica Harari que

“en 2012, al món van morir aproximadament cinquanta-sis milions de persones; sis-cents vint mil d'aquestes van morir a causa de la violència humana. La guerra en va matar cent vint mil i la delinqüència en va matar cinc-cents mil més. Per contra, vuit-cents mil van suïcidar-se i un milió i mig van morir de diabetis. Actualment el sucre és més perillós que la pólvora.”⁴⁴

Les malalties es troben a la porta de la seva pròpia anihilació. Malgrat que apareixen patologies letals noves a mesura que el món s'interrelaciona. En canvi les solucions en forma de prevenció, alimentació, vacunes i medicaments prometen allargar la vida a les persones que, això sí, es puguin permetre l'accés a aquests recursos. No és en va que aquí rau el cavall de batalla de tota l'exposició: la presumible bretxa que s'obre entre els rics i els pobres, ja sigui entre particulars, ja sigui entre els pobles de la terra, segons les respectives possibilitats. D'alguna manera, presumir atènyer la immortalitat, si més no una pervivència física més llarga tan sols per a alguns, no deixa de ser

⁴⁴ *Ibid.*, 28.

una injustícia *per se*. En aquest ordre de coses, la filmografia més recent ha parlat d'un univers amb grans diferències social, com les trilogies «Divergent» (2014-2016) i «Els jocs de la fam» (2012-15) o d'altres films com «Elysium» (2013) o «A temps» (2011). Continua Harari exposant que la conquesta d'aquests reptes comporta un canvi de religió: de creure l'home en Déu com un ésser superior, passa a erigir-se'n ell mateix, en un do d'autocomplaença, narcisisme i solipsisme quan en el seu orgull assoleix les fites que ell mateix s'ha donat. D'alguna manera, corrobora les tesis de Feuerbach (+1872), amb la superació de la projecció del propi ego, i les de Nietzsche (+1900) amb el mite del superhome. L'home esdevé meta de la pròpia existència, en aquests inicis del segle XXI. Ho explica amb la metàfora de la gespa al jardí, símbol de la consecució de la riquesa i l'opulència, definint aquestes capacitats divines de la immortalitat, l'omnisciència i l'omnipotència, com a quelcom que la humanitat desitja en el curs del seu propi esdevenir i que acabarà aconseguint.

“Predir que la humanitat intentarà aconseguir la immortalitat, la felicitat i la divinitat és tant com predir que les persones que es construeixen una casa voldran tenir gespa al jardí.”⁴⁵

La humanitat ha estat practicant l'humanisme, com a culte de si mateixa. Ara cal donar el salt qualitatiu següent, que és el de la pròpia divinització: de l'Homo Sapiens se saltarà a l'*Homo Deus*, precisament títol del llibre; un nou gènere però, que no amaga la pròpia flaqueza, en forma de preguntes i dubtes, el seu taló d'Aquil les:

“Fa tres-cents anys que el món està dominat per l'humanisme, que santifica la vida, la felicitat i el poder de l'*Homo Sapiens*. L'intent d'aconseguir la immortalitat, la felicitat i la divinitat només fa que portar els ideals humanistes de fa temps a la seva conclusió lògica.”⁴⁶

⁴⁵ *Ibid.*, 92.

⁴⁶ *Ibid.*, 93.

“La veneració de l’humanisme ha conquerit el món. Però la puixança de l’humanisme conté les llavors de la seva caiguda. Alhora que l’intent de convertir els humans en déus porta els defectes inherents a l’humanisme. Si comences amb un ideal defectuós, sovint no t’adones d’aquests defectes fins que l’ideal no està a punt de realitzar-se.”⁴⁷

“És probable que al segle XXI portem l’humanisme en conjunt a l’extrem. La mateixa tecnologia que pot convertir els humans en déus, pot fer irrelevantes els humans. Per exemple, és probable que ordinadors, prou potents per entendre i superar els mecanismes de l’envelliment i la mort, siguin prou potents per substituir els humans en totes les tasques.”⁴⁸

Per a Harari, es pot pensar que l’home del carrer, el treballador de la fàbrica més tecnificada i l’emprenedor més espavilat puguin ser substituïts per màquines perfeccionades, que utilitzin els algoritmes -consistent en la descripció d’un procés per a assolir un objectiu- a fi de resoldre el funcionament del món. És a dir que, si per a cultivar determinada planta o per a construir un cotxe s’han de seguir una sèrie d’instruccions, ¿no les complirà millor una màquina que assumeixi en el total els passos i moments de l’elaboració sense equivocar-se, tampoc sense inventar, però de manera més fiable? L’home, per aquest biaix, pot ser substituït per la màquina que tingui integrades totes les instruccions necessàries per a assolir l’objectiu determinat. Aquestes instruccions, compilades i processades, constitueixen l’algoritme de base a executar. La lògica esdevé escurixidora: per a fer funcionar el món i extreure’n millors rendiments, les màquines són millors que els homes. Cal donar-los, doncs, tot el poder, no tan sols d’acció, sinó també de decisió, perquè, a fi de comptes, podran comptar amb la totalitat de les dades disponibles i prendre la millor resolució. Recordi’s, en aquest sentit, el mite d’Isaac Asimov (+1992) i la seva ja clàssica novel·la, i pel·lícula, «Jo Robot».

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, 94.

3. L'*Homo Sapiens* conquereix el món.

a) *La nova religió de l'humanisme.*

En aquest apartat, explica l'autor que aquest salt essencial de la humanitat vindrà provocat per un imparable progrés del desplegament de l'activitat humana, en la recerca del seu propi benestar, immortalitat i pacificació del planeta, on assolirà la consecució de la nova espècie humana: l'*Homo Deus*. No obstant, la pregunta de base continua ressorgint: i tot això, per a què? Quina és l'aportació de sentit a la mateixa activitat? Una certa lògica productiva podria portar pel camí de la negació de l'home en si. En canvi, aquest s'ha revelat sovint com sorprenent i improvisant el seu propi camí, canviant de ruta quan li ha estat necessari. Precisament rau en l'home un quelcom, un *quid* d'irreductibilitat a la matèria, a la mecànica i a l'automatisme de si mateix:

“Mentre que la revolució neolítica va fer sorgir religions teistes, la revolució científica va donar a llum a religions humanistes, en què els humans substituïen els déus. Mentre que els teistes adoraven *théos* ('déu' en grec), els humanistes adoren els humans. La idea funcional de les religions humanistes, com el liberalisme, el comunisme i el nazisme, és que l'*Homo Sapiens* té una essència única i sagrada, que és l'origen de tot significat i autoritat en l'univers. Tot el que succeeix a l'univers es considera bo o dolent d'acord amb el seu impacte sobre l'*Homo Sapiens*.⁴⁹

La pregunta pel sentit condueix en aquest punt Harari a parlar de l'ànima, com a guspira inextingible existent en tot ésser humà. Des d'un punt de vista totalment materialista i positivista, i per a poder continuar amb el seu propi raonament, l'autor no en té d'altra que negar la seva existència. L'argument esgrimit partirà d'un cert conjunt de fets comprovables de caire

⁴⁹ *Ibid.*, 134.

positivista, basats en el poder i no en la identitat. Les conclusions a les que arriba l'autor, en el seu intent metafísic, no deixen de ser sorprenents però del tot esperables: l'home val més perquè pot més. Perquè pot, es permet de fer-se valer. Els antics ja diuen que un val el que es fa valer. Però aleshores, si l'home val més, es pot realment deixar substituir per una màquina, per un algoritme? Com proclamava George Orwell (+1950) a la seva «Rebel·lió a la granja», s'arriba a aquella paradoxa final que caldrà admetre que hi haurà homes que valdran més que d'altres. Harari sosté que aquest valor està basat en el poder i no en el ser, com creuria la mentalitat teològica cristiana:

“La guspira humana. No hi ha dubte que l’Homo Sapiens és l’espècie més poderosa del món. A l’Homo Sapiens també li agrada pensar que té una superioritat moral i que la vida humana té un valor molt més gran que les vides dels porcs, els elefants o els llops. Això no és tan evident. El poder ho justifica? La vida humana és més valuosa que la vida porcina només perquè el col·lectiu humà és més poderós que el col·lectiu porcí? Els Estats Units són molt més poderosos que l’Afganistan; significa això que les vides dels nord-americans tenen un valor intrínsec més gran que les vides dels afganesos?”⁵⁰.

No obstant això, se li podrà respondre que, en efecte, l'home val més perquè pot més, perquè sosté més poder en les seves mans. Alhora cal postillar aquí que, si val més, serà perquè és més, perquè rau en ell un pòsit irreductible que li atorga la seva identitat, la seva vida, la seva consciència i voluntat, com ja defensava Ruiz de la Peña.⁵¹ Aquest «ser més» és el que l'antropologia cristiana defensa en tota situació humana. El ser més possibilita a l'home valer més i, des d'aquest valor, poder més que qualsevol altre ésser de l'univers. Sigui com sigui, l'home guarda en ell un misteri irreductible des del seu bell inici en aquest món. Afirmava Pau VI, en aquesta direcció: «l'home

⁵⁰ *Ibid.*, 139.

⁵¹ Juan Luís RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Punto límite 17) Santander: Sal Terrae 1983, 214.

val més per allò que és que per allò que té.»⁵²

L'autor, però, roman conseqüent amb la mentalitat dualista, apresada de l'antropologia occidental, marcat per la seva alma mater: si bé partint de la Universitat Hebrea de Jerusalem, acaba a la d'Òxford; és a dir, que es pot identificar el component dualista platònic, de tendència completament occidental.⁵³ En aquest aspecte, postula una mena de banalització de l'esquema ànima i cos, més platònic que no pas tomasià, per entendre'ns. Vegi's com la seva visió dualista el condueix a menysprear el cos i a sobrevalorar l'ànima, en una traducció plenament platònica, referenciada en el mite de la quadriga,⁵⁴ i neoplatònica.⁵⁵ Una lectura que funciona com a prejudici,⁵⁶ davant dels textos evangèlics, que haurien de ser fundacionals. Però no és així.

b. *Dos mites platònics: la quadriga i la caverna.*

Recordin-se aquí, per un moment aquestes dues al·legories o mites platònics universals, a propòsit de la natura de l'ànima i la seva relació amb el cos.

En el mite de la quadriga [que no “quàdriga”], Plató mira de definir l'ànima. Aquesta es troba representada per un auriga [que no “àuriga”] que condueix un carro alat, tirat per dos cavalls. Un d'aquests és blanc, bonic, bo i representa la part noble i racional de l'ànima. L'altre és negre, lleig i representa les passions de l'ànima. El treball de l'auriga consisteix en dirigir el carro de l'ànima però aquest s'avera com a treball difícil. La força de les ales del carro

⁵² Pau VI, Alloc. *Ad Corpus Diplomatium*, 7 gener 1965: AAS 57 (1965) 232 = DCVII, 768-769.

⁵³ «Yuval Harari» https://ca.wikipedia.org/wiki/Yuval_Harari [Consulta: 14/02/2017].

⁵⁴ Plató, *Phaedr.* 248 a-c: FBM 250,77-78; *Íbid.*, 508d–509b: FBM 263,110-112.

⁵⁵ CASADESÚS, Ricard, «*Scienza e fede in dialogo*» *RCatF* 41/1 (2016) 232-233.

⁵⁶ TADEI FERRETTI, C., en ASTI, F.-CIBELLI, E. (ed.), *Scienza e fede in dialogo*. Nàpols: P.F. Teologia 2014.

consisteix en conduir cap amunt el conjunt d'auriga, carro i cavalls, tot plegat molt pesat, per elevar-se cap al lloc on habiten els déus, que no és altre que el món de les idees, el món intel·ligible, el qual no és possible apreciar amb els sentits. El món on viuen els déus és bonic, savi, bo i fa créixer les ales del carro. En canvi, tot el que és contrari al món de les idees i el que és diví les estamordeix i arrossega la quadriga al món de les coses materials, el món sensible, el món perceptible de l'ésser humà a través dels sentits. Quan l'ànima cau, finalment, al món de les coses materials, s'encarna en un cos. Segons quina sigui l'altura que hagi arribat l'ànima en el món de les idees, el cos serà, en relació amb la jerarquia platònica, un amant de la saviesa, el més pur o bé qualsevulla de les altres vuit categories jeràrquiques fins arribar al sofista i, l'última, el tirà. En acabar la vida d'aquest humà, l'ànima serà jutjada, sobre si s'ha dedicat al coneixement de la bellesa i a la saviesa. Aleshores, aquesta ànima desfent-se ja definitivament del cos, tornarà al món de les idees. Per contra, si s'ha dedicat a les coses d'aquest món, sensibles, brutes, dolentes i pecaminoses, es tornarà a reencarnar en un altre cos qualsevol.⁵⁷

Completant aquest, convé contemplar l'al·legoria platònica de la caverna. Plató l'explica en la seva República,⁵⁸ per tal d'explicar de quina manera es troba l'ésser humà respecte del coneixement respecte dels dos mons: el sensible i l'intel·ligible, així com la relació entre ambdós. Al primer s'hi arribarà a través dels sentits. Al segon, per l'ús exclusiu de la raó.

Plató va descriure en aquella al·legoria, un espai cavernós, en el qual es troben un grup d'homes presoners des del seu naixement per cadenes que els subjecten el coll i les cames, de manera que únicament poden mirar cap a la paret del fons de la caverna sense poder mai girar el cap. Just darrere d'ells, es troba un mur amb un passadís i, seguidament, i per ordre de proximitat

⁵⁷ Cf. Plató, *Phaedr.* 246-254e: FBM 250, 74-87.

⁵⁸ Cf. Plató, *Resp.* 514a-520a: FBM 263, 116-126.

respecte dels homes, una foguera davant l'entrada de la cova que dóna a l'exterior. Pel passadís del mur circulen homes portant tot tipus d'objectes, les ombres de les quals, gràcies a la il·luminació de la foguera, es projecten a la paret. Els presoners, doncs, tan sols poden veure aquest espectacle d'ombres xinesques sense tenir accés a la realitat dels objectes, les persones, els cossos i el món en si. Aquests homes encadenats consideren com veritat les ombres dels objectes. A causa de les circumstàncies de la seva presó es troben condemnats a prendre únicament per certes totes i cadascuna de les ombres projectades, ja que no poden conèixer res del que passa a l'esquena.

Continua la narració explicant el que passaria si un d'aquests homes fos alliberat i obligat a tornar cap a la llum de la foguera, contemplant, d'aquesta manera, una nova realitat. Aquesta seria una realitat més profunda i completa, ja que seria causa i fonament de la primera, composta tan sols d'aparences sensibles. Un cop que l'home ha assumit aquesta nova situació es troba novament obligat a encaminar-se enfora de la caverna a través d'una pujada aspra i escarpada, apreciànt una nova realitat exterior, com són els homes, els arbres, llacs, astres, etc. identificats ara amb el món intel·ligible. Aquestes constitueixen el fonament de les anteriors realitats, perquè a continuació torni a ser obligat a veure directament «el sol i el que li és propi», metàfora que encarna la idea del bé.

L'al·legoria acaba fent entrar, de nou, el presoner a l'interior de la caverna per alliberar els seus antics companys de cadenes, la qual cosa provoca que aquests es riguin d'ell. El motiu de la burla es troba en afirmar que els seus ulls s'han fet malbé, en quedar encegat pel pas de la claror del sol a la foscor de la cova. Quan aquest presoner intenta deslligar i fer pujar als seus antics companys cap a la llum, Plató sosté que aquests seran capaços d'eliminar-lo; la qual cosa faran així que en tinguin ocasió. De fet, està aquí parlant de l'esforç del filòsof per antonomàsia, el seu propi mestre Sòcrates, dedicat a ajudar els

homes a atènyer la veritat i la descripció del seu fracàs en ser condemnat a mort pels governants de la polis.

c. A la recerca d'un relat pròpiament bíblic.

En canvi, i com es mirarà de mostrar més endavant, la mentalitat bíblica més aviat contemplarà l'home en la seva unitat, on el cos i l'ànima han de ser purificats, assumits i elevats a la comunió amb Déu per l'esperit habitat, al seu torn, per l'Esperit diví (Rm 8,16). Harari, doncs, es mostra plenament dualista en el concepte. D'aquí, saltar al materialisme monista, serà un pas que no podrà evitar i que no dubtarà en executar. Així ho explica ell mateix:

“Quina és aquesta guspira humana única? La resposta monoteista tradicional és que només els sàpiens tenen ànimes eternes. Mentre que el cos es descompon i es podreix, l'ànima viatja cap a la salvació o la condemna, i experimentarà o bé la joia eterna del paradís o bé una eternitat de sofriment a l'infern. Tenint en compte que els porcs i altres animals no tenen ànima, no formen part del drama còsmic. Només viuen uns anys i després moren i s'esvaeixen en el no-res. Per això ens hem de preocupar molt més per les ànimes humanes eternes que pels porcs efímers.”⁵⁹

“No hi ha cap prova científica que, a diferència dels porcs, els sàpiens tinguin ànima.”⁶⁰

“I els animals, doncs, són conscients? Tenen experiències subjectives? [...] Tots els mamífers i totes les aus tenen sensacions i emocions. Tanmateix, les teories més actualitzades també mantenen que es tracta d'algoritmes de processament de dades bioquímiques. Si sabem que els robots i els ordinadors processen les dades sense tenir cap experiència subjectiva, podria ser que funcionés així amb els animals? De fet, sabem que, fins i tot en els humans, molts circuits cerebrals sensorials i emocionals poden processar dades i iniciar accions

⁵⁹ HARARI, *Homo Deus*, 140.

⁶⁰ *Ibid.*, 141.

de manera totalment inconscient. O sigui que *potser* darrere de totes les sensacions i emocions que atribuïm als animals –gana, por, amor, lleialtat– només hi hagi algoritmes inconscients i no experiències subjectives.”⁶¹

“Mirant a l’interior. Segons l’humanisme, els humans han d’anar a buscar dins de les seves experiències interiors no sols el sentit de les seves pròpies vides, sinó també el sentit de l’univers sencer. Aquest és el manament principal que ens ha donat l’humanisme: crearàs sentit per a un món sense sentit. D’acord amb això, la revolució religiosa central de la modernitat no va ser perdre la fe en Déu; més aviat va ser guanyar fe en la humanitat. Va costar segles d’esforç.”⁶²

En definitiva, Harari es volca en l’argument entorn de l’ànima, negant la seva existència. Més aviat es tracta d’una forma d’afirmació sobre la superioritat de l’home davant de les bèsties. Del que es tracta, però, és d’afirmar el poder de l’ésser humà davant de la resta d’éssers existents, perquè en definitiva no s’ha pogut trobar l’ànima gràcies a cap experiència científica. Però per altra banda, cal afegir-li que tampoc no es pot demostrar la seva no-existència. Més aviat es tracta de l’afirmació de la diferència essencial de l’ésser humà, del seu particular pes específic davant de la resta de l’univers. Harari afirma la distància entre l’home i l’animal des de la clau del poder. La consciència cristiana l’afirma des del ser. Lluny de contraposar-se, en canvi es complementen. Es podria dir que convergeixen les dues postures o, almenys, haurien de convergir. Perquè si l’home *és més*, tal i com afirma el cristianisme, *podrà més*. Si l’humanisme de Harari afirma que *pot més*, en canvi, es resisteix a concloure que serà perquè *és més*.

La mateixa Clàudia Pujol, citada en començar aquestes pàgines, rebla l’argument dient que no hi ha manera de conèixer quin és aquest *quid*

⁶¹ *Ibid.*, 147.

⁶² *Ibid.*, 296.

irreductible de l'ésser humà. La consciència s'ha de trobar en l'ànima humana, en la seva dimensió intel·lectual, experiencial i, per tant, formadora de consciència, sensacions i decisions. Aquest àmbit és el conegut per «ànima» i, si l'home es manifesta i es desenvolupa d'aquesta manera, si bé potser no es pot reduir l'ànima humana i tancar-la dins d'un pot del laboratori, en canvi sí que es pot afirmar que hi ha un quelcom diferencial en ell.

“Els científics estan a anys llum de descobrir com es produeix la consciència humana. I, per tant, les emocions, els sentiments, les passions i els desitjos continuaran essent una singularitat dels sàpiens”.⁶³

En aquest capítol, doncs, partint de baix a dalt, caldrà concloure que si l'home val més serà perquè és més. Si l'home té més poder de transformació de la realitat que qualsevol altre animal, serà perquè és més, perquè en ell es troba precisament aquest quid irremplaçable: l'ànima amb un component espiritual, propi de l'home i de ningú més. Com se l'anomenarà, doncs? Per a respondre a la qüestió, caldrà recórrer als textos fundadors i adonar-se que l'explicació de Harari no és sinó un platonisme passat per la noció cristiana de la recompensa moral però que en cap cas es tracta de la dada bíblica ni tampoc de la Tradició major de l'Església. Sobre aquest punt mirarem de donar algunes pistes més endavant. La conclusió d'aquesta escala de raonaments de l'autor esdevé clara: l'home s'erigeix en mesura de totes les coses, sense cap més referència que l'assoliment dels propis objectius.

4. L'homo sapiens perd el control.

Ara bé, l'edifici construït per Harari, com a bella torre de Babel, s'encamina al seu propi col·lapse amb la pregunta amb què culminarà el seu llibre: «i tot això, per a què?» Novament, i per conclusió, assolirà la pregunta

⁶³ PUJOL, «La Història pot predir el futur?», 74.

pel sentit de l'existència humana i de la seva activitat. El *CVII* ja hi responia en el tercer capítol de la seva constitució *Gaudium et Spes*,⁶⁴ que tan sols apuntem aquí com culminació en l'escatologia, que serà comentada més avall. Harari obvia qualsevol referència en aquesta direcció i continua desenvolupant el seu discurs intramundà i intrahistòric que, com es veu, s'ofega a si mateix. L'*Homo Sapiens*, que ha volgut erigir-se déu a si mateix en l'*Homo Deus* nega la pròpia consistència:

“Quan avaluem l'art ja no creiem en cap vara de mesurar objectiva. En lloc d'això, de nou recorrem als nostres sentiments subjectius. Èticament, el lema humanista és «si et fa sentir bé, fes-ho». Políticament, l'humanisme ens instrueix que «el votant està capacitat per decidir». Estèticament, l'humanisme diu: «la bellesa és a l'ull del que mira»”.⁶⁵

El camí del narcisisme resta definit. Volent absorbir el control total del seu ésser, no resta sinó la pèrdua absoluta del que es delia per retenir. Qui tot ho vol, tot ho perd. Així ho explica Harari en el capítol «L'*Homo Sapiens* perd el control»:

“Poden continuar els humans dirigint el món i donant-li sentit?
Com amenacen la biotecnologia i la intel·ligència artificial l'humanisme?
Qui podria heretar la humanitat i quina nova religió podria substituir l'humanisme?”⁶⁶

Ell mateix donarà la seva resposta, en la continuació d'aquest narcisisme antropològic, el que anomenarà com «La religió de les dades, el dadisme». El pas següent de l'home que s'ha divinitzat a si mateix pel pretès control sobre la seva vida i sobre el seu futur, abocant els coneixements en

⁶⁴ Cf. *CVII*, «L'activitat humana en el món. Valor i justa autonomia», GS 33-39: ÍD., *Constitucions, decrets, declaracions. Edició bilingüe*. BCN: FTC-PAM, 2003 [*DCVII*], 766-773.

⁶⁵ HARARI, *Homo Deus*, 306.

⁶⁶ *Ibid.*, 369.

ordinadors superpotents, que resolguin les necessitats de la humanitat, serà que aquestes dades prenguin vida per si mateixes, es tornin autònomes i acabin independitzant-se de l'home, que les ha creades; de la mateixa manera que l'home, ja fa temps, s'ha independitzat de Déu. D'aquesta tercera religió, que vindria després de la superació del teisme i de l'humanisme, l'autor l'anomena «dadisme»: el culte de les dades que han de resoldre tots els problemes del món pel correcte processament dels algoritmes prèviament confeccionats.

*“La informació vol ser lliure. Com el capitalisme, el dadisme també va començar com una teoria científica neutral, però ara està mutant en una altra religió que afirma determinar què està bé i què està malament. El valor suprem d'aquesta nova religió és el «flux de la informació». Si la vida és el moviment de la informació, i si pensem que la vida és bona, s'infereix que hauríem d'estendre, aprofundir i escampar el flux d'informació a l'univers. Segons el dadisme, les experiències humanes no són sagrades i l'*Homo Sapiens* no és l'àpex de la creació o un precursor d'un futur *Homo Deus*. Els humans són simples eines per crear l'internet de totes les coses, que un dia pot sortir enllà del planeta Terra per abastar tota la galàxia i fins i tot l'univers. Aquest sistema còsmic de processament de dades seria com Déu. Seria arreu i ho controlaria tot i els humans estarien destinats a fusionar-s'hi.”*⁶⁷

Així, doncs, en un món de dades més que no pas de persones; on el Déu transcendent i personal «ha estat substituït per Google i Facebook, que ens coneixen millor que nosaltres mateixos»,⁶⁸ dirà l'autor parafrasejant Agustí d'Hipona, l'home desapareix per a donar pas a la màquina omniscient i omnipotent, en un futur cibernètic on l'home esdevindrà l'apèndix per a unificar-se amb la màquina. Vegin-se aquí, en el sentit d'aquesta interpretació dels homes subjugats a les màquines, les trilogies filmogràfiques «Terminator» (2004-2015) i «Matrix» (1999-2003).

⁶⁷ *Ibid.*, 503.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 523.

Ja no es tracta d'una fusió espiritual, com pronostica el cristianisme, sinó d'una unió física, intel·lectual i funcional, que respongui més al *per a què* funciona la màquina que no pas al *per què* viu l'home. Per aquest motiu, Harari culmina el seu recorregut amb tres preguntes que abocaran, novament a la qüestió sobre el sentit de tot plegat. Preguntar-se pel sentit, en definitiva, significarà sempre demanar-se on queda la dignitat inalienable de l'ésser humà, si és que existeix, si és que es dona i es pot reconèixer. El relat de la creació de l'home, a imatge i semblança de Déu, continua pesant sobre l'autor, de manera que amb aquestes conclusions, en forma de pregunta, acaba el seu llibre, no podent ser d'una forma més oberta, suggeridora i colpidora. De fet, si les conclusions són noves preguntes, potser caldrà formular les qüestions que les han originades. Diu així en les seves conclusions:

“1. La ciència està convergint en un dogma que ho abasta tot, que diu que els organismes són algoritmes i que la vida és un processament de dades.

2. La intel·ligència s'està escindint de la consciència.

3. Algoritmes no conscients, però molt intel·ligents, poden conèixer-nos millor del que ens coneixem nosaltres mateixos.”⁶⁹

“Aquests tres processos plantegen tres preguntes clau:

1. Els organismes només són algoritmes i la vida només és un processament de dades?

2. Què té més valor: la intel·ligència o la consciència?

3. Què passarà amb la societat, la política o la vida quotidiana quan algoritmes no conscients, però molt intel·ligents, ens coneguin millor del que ens coneixem nosaltres mateixos?”⁷⁰

Consciència (humana) o intel·ligència (maquinal)? Vet aquí la qüestió. Quina ha d'estar al servei de l'altra? En el seu desenvolupament, Harari posa

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, 524.

la consciència al servei de la intel·ligència i això el porta al col·lapse. Quina és la seva intenció, en aquest procés? Potser revelar la incongruència d'aital plantejament i demanar, ni que sigui tàcitament, refer el procés, replantejar les qüestions i introduir les dades fonamentals que puguin portar l'home a la seva pròpia presa de consciència. El contrari seria deixar-se portar per un tipus de racionalitat, la intel·ligència, lluny de la consciència humana. Els grans crims antihumans del segle XX n'han estat els perceptibles fruits amargs.⁷¹

En aquest sentit, observa molt encertadament Clàudia Pujol que l'ésser humà no es pot reduir a una sèrie de complexes operacions, ni molt menys es pot determinar l'origen o la creació de la consciència humana, que continuarà essent misteri:

“Per sort, la història no pot predir el futur de manera infal·lible. I de la mateixa manera que l'home ha comès enormes irresponsabilitats com la destrucció del medi ambient, també de vegades ha sabut reaccionar de manera exemplar.”⁷²

5. Valoració crítica d'«Homo Deus».

A més del que ja s'ha vingut aportant fins ara, el desplegament de l'obra aquí comentada de Harari, es pot recapitular entorn de les tres idees següents:

Primer, que l'home intenta en tot moment de cercar-se a si mateix, mirant de superar els propis reptes davant les amenaces contra la seva pròpia vida com són la guerra, la fam i la malaltia.

Segon, que en cercar la sortida, lluita incessant de l'espècie humana, posant la seva esperança únicament en si mateix, com en el mite de Narcís, s'acaba ofegant en l'orgull de l'autosuficiència.

Tercer, que l'única manera d'atènyer la pròpia humanització de l'home

⁷¹ En una lectura actualitzada, cf. José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *Inhumans i infrahumans* (Quaderns Cristianisme i Justícia 201) BCN: Cristianisme i Justícia 2016.

⁷² PUJOL, «La Història pot predir el futur?», 74.

consisteix en seguir la resposta a la seva pròpia guspira interior, aquest *quid* existent en ell des de la seva arribada a aquest món.

Tan sols perquè l'home *pot més* i *val més* es pot inferir que *és més* que qualsevol altre ésser existent. Caldrà cercar i definir des de baix, des de les dades positives aportades pel mateix Harari, el *quid* irreductible que possibilita a l'home *ser més*.

Finalment, l'autor acaba descrivint tot un mite, el de l'*Homo Deus*, tal i com Nietzsche havia construït el mite del superhome, mirant de depassar l'home en la seva misèria. Els constructes humanistes, acaben presentant un mite per a desfer l'altre mite dels orígens, de la creació de l'home per Déu, qui diposita en ell la seva mateixa espurna divina. En aquests casos, convé valorar la validesa dels nous mites moderns, pretesament de caire superior, tenint presents els seus fruits (Mt 7,16-20). El mite que no respecti la veritable natura humana, en definitiva, condueix l'home a la seva pròpia anihilació, com presumeix el mateix Harari.

Havent, doncs, resseguit fil per randa el relat històrico-futurista de Harari es pot concloure que cal apel·lar a la narració dels primers capítols del Gènesi, com a relat fundacional de la història humana. Si bé es poden caracteritzar com a mite primitiu, la narració desplegada en *Homo Deus* també es poden qualificar de mite; no perquè es tracti d'un relat amb pretensió de fonamentació científica deixa de ser menys mite que un altre. Entenguï's aquí per mite el relat fundacional, sense temps i sense espai, d'una realitat ideal, amb pretensions universalitzadores. El relat de Harari, com els dels llibres religiosos, responen a la perfecció a aquest concepte. La seva validesa dependrà, en definitiva, del valor que se li atribueixi i de la veritat que se li reconegui. En aquest sentit, el mite fundacional del Gènesi bíblic continua servant la màxima fidelitat a la dignitat i categoria d'un home qui, malgrat les seves misèries i limitacions, continua essent a la imatge i semblança de Déu

(Gn 2,7), malgrat la seva desobediència (Gn 3), els seus crims que esterilitzen la creació (Gn 4) o el seu continu intent narcisista de construir-se a si mateix en l'absència de Déu (Gn 11), «com si Déu no existís - *Etsi Deus non daretur*», afirma Grotius (+1645) des del segle XVI. D'aquesta forma es vol construir la resposta a Harari en tres moments. Vegem-ho.

a) *L'home creat a imatge i semblança de Déu: Gn 1-2.*

El relat bíblic manté la pretensió d'una definició de l'home des de dalt, des de la mateixa comunicació divina, el que s'anomena revelació. Contra una visió estrictament sobrenaturalista, el relat bíblic prové de fet d'una multitud d'experiències. Posades per escrit entorn de l'any 1.000 aC, reflecteix la consciència presa per l'experiència en la història de tot un poble, el d'Israel, amb una concepció molt alta de si mateix, ja que es considera nogensmenys que el poble de Déu. Revelació i veritat es troben en el punt que no és perquè un text sigui revelat que esdevingui veritat, sinó que és reconegut com a veritat per si mateix, radicat en la revelació divina, com a expressió real i veritable de la humanitat de l'home. Aquí es pot entendre l'alta consideració que rep la persona en el text bíblic. En efecte,

“Déu va crear l'home a imatge seva, el va crear a imatge de Déu, creà l'home i la dona (Gn 1,27)”.

“Llavors el Senyor-Déu va modelar l'home amb pols de la terra. Li va infondre l'alè de vida [*nixmat haiim, WTT*] [*πνοὴν ζωῆς - pnoé tsoés, BGT*] [*breath of life, KJV*] [*souffle de vie, TOB*] i l'home es convertí en un ésser viu – [*nefeix haikh, WTT*] [*εἰς ψυχὴν ζῶσαν - eis psikhé tsosan, BGT*] [*living soul, KJV*] [*être de vie, TOB*] (Gn 2,7).”⁷³

⁷³ Les inicials que acompanyen les traduccions són les versions bíbliques extretes al seu torn de l'aplicació informàtica Bibleworks, *BW*. *WTT*, *codex Leningradensis Hebrew Text*. *BGT*, *versió bíblica grega dels LXX, 1993*. *KJV*, *versió anglesa King James, 1769-1997*. *TOB*, *Traduction oecuménique de la Bible*, ²1985. *BW*. Els textos bíblics en català

Com es pot endevinar per la multitud d'anotacions, aquest segon verset serà el que donarà més feina des del punt de vista de l'anàlisi antropològica. Remarquin-se aquí tan sols tres característiques.

Primera, que en les cites dels dos relats de la creació de l'home, el sacerdotal (Gn 1,26-27) i el jahvista (Gn 2,7) remarquen la sol·licitud preferencial en la seva creació. L'home no és un animal més, ni una creatura més, sinó aquella que demana una atenció més gran per la part de Déu.

Segona. En ell, el creador hi deixa la seva empremta, ja sigui en forma del mirall diví que significa la categoria bíblica d'imatge i semblança (Gn 1,27), ja sigui en forma de presència divina, el famós «*nixmat haiim*» de Gn 2,7. Aquest és un terme que comporta una densitat especial, no equival al ruakh, a l'Esperit diví que apareix en Gn 1,2 sinó que es tracta de quelcom distint, tot i que la LXX li atorgava un sentit paral·lel amb el seu «*phnoé tsoés*», és a dir, «l'esperit, aire o alè de vida». En canvi, no s'ha de saber molt d'hebreu per adonar-se que «*nixmat haiim*» no s'assembla en res a «*ruakh*». En aquest sentit, Ireneu de Lió (+202) dóna un significat especial a aquesta expressió, reconeixent-hi la tasca realitzada pel creador en la creació de l'home. En efecte, l'home perfecte és la mescla i unió de l'ànima que rep l'Esperit del Pare i, barrejada amb ella, la carn que ha estat creada segons la imatge de Déu”.⁷⁴

L'impuls donat a l'home des del seu bell inici comporta una particularitat que no contenen les altres realitats creades, perquè es tracta d'una ànima amb esperit inserit en un cos. La totalitat d'aquest ésser plural és l'home perfecte, *téleios*,⁷⁵ comprès com a esperit, ànima i cos. L'esperit humà, doncs, el *pneuma* atorga per Déu a l'home serà el que li conferirà la seva

són presos de la BCI, versió impresa i electrònica.

⁷⁴ Ireneu de Lió, *AH* V.6,1a: SCh 153, 72-75.

⁷⁵ *Ibid.*, V.6,1b: SCh 153, 76-81.

particularitat. Si els animals disposen de la seva ànima sensitiva, intel·lectiva i instintiva, en canvi no disposen de pneuma, de capacitat de rebre el mateix Esperit de Déu, aquell que s'ha de culminar a la fi dels temps en l'esperit humà per donar testimoni que és fill de Déu (Rm 8,16). El projecte antropològic bíblic esdevé molt més ambiciós, positiu i obert que no pas el mite de Harari, que l'acaba tancant en la seva pròpia finitud. Aquest relat modern s'ofega en ell mateix, pel seu propi pecat original de narcisisme. L'home tan sols s'entén a ell mateix emmirallant-se en Crist, també creador, origen i original de la seva imatge (Gn 1,27; GS 22).

Tercera. Aquesta presència divina en l'home, l'espurna divina que li és confiada, no l'abandonarà fins a l'hora del punt final del seu trànsit en aquest món, tal i com indiquen els textos bíblics en tot el seu recorregut i culminant en el relat del traspàs del Senyor Jesús, lliurant l'esperit (Jn 19,30).

En conclusió, doncs, en tot ésser humà, des de l'inici de la seva existència, es troba una presència de Déu mateix, unes arres o penyora de l'Esperit Sant (Rm 8,23; 2Co 1,22; 5,5; Ef 1,14), que el converteix en persona, li atorga la dignitat de fill de Déu, li confia la seva mateixa vida i el condueix pel camí de la plenitud, que es troba en la plena contemplació de Déu a la fi dels temps. En aquest sentit s'expressa repetidament l'apòstol Pau: «posseïm l'Esperit com a primícies del que vindrà, gemeguem dins nostre anhelant de ser plenament fills, quan el nostre cos sigui redimit» (Rm 8,23b). L'objectiu, doncs, es troba en la redempció del cos, signe que tot l'ésser humà –esperit, ànima i cos- en la seva enteresa, serà salvat i portat a la presència divina (1Co 13,12; Ap 22,4). Aquest és el veritable objectiu de l'existència humana: la plena comunió amb Déu per la resposta vital de l'home a la vocació inscrita en el seu interior des de l'instant mateix de la seva creació, sorgit de les mateixes

mans de Déu que, com diu Ireneu, no són altres que el Fill i l'Esperit Sant.⁷⁶ En l'home es troba, doncs, la petjada divina des de bell inici. La recta resposta a aquesta vocació arribarà mitjançant el correcte ús de la llibertat i la voluntat humanes que vulguin atènyer aquest objectiu amb l'ajut de la gràcia divina.

b) *L'home comprès en la seva relació amb Déu (Gn 11).*

Convé fer èmfasi que l'explicació del relat fundacional monoteista, que continua en la antropocomprensió de l'home, si bé es pot titllar de mite, no per això deixa de ser menys veritable, ja que el mite, com el relat literari, comunica una veritat a través d'una metàfora que cal entendre, comprendre i interpretar. En aquest sentit, el mite científic presentat per Harari s'hi adequa perfectament. En tot cas, caldrà concloure quin d'ells serà el quin transmet més veritat. Si el relat bíblic pren el seu origen des de dalt, des de Déu, tot i saber que està escrit per homes, és per donar la visió de l'experiència de tot un poble, el poble d'Israel, amb una consciència especial d'haver estat escollit pel Déu únic per tal de portar la salvació a tota la humanitat. En definitiva, es tracta d'una descripció de l'home, del seu origen i del seu destí, que no pot ser més alt, més optimista i més elevat. El relat bíblic, tot i presentar-se com a revelat per les més altes esferes, en canvi és resultat de l'experiència d'un poble sencer. En aquest sentit, esdevé una presentació ideal perquè respon a un cúmul de saviesa i ve avalat per la garantia de la mateixa revelació.

No es pot dir el mateix del relat mitològic científic de Harari, que condemna l'home a la seva pròpia desaparició o, encara pitjor, a la seva destrucció. El seu discurs, com a mite, no deixa de ser recent, prenent tan sols una porció de la història i de l'experiència humanes. El criteri del temps haurà de ser pres en consideració des del moment en què el relat bíblic és molt més

⁷⁶ Íd., Dem. XI: SCh 406,98-99 = CC 5,43.

antic i continua essent significatiu avui, mentre que el de Harari, no per modern o recent, és més veritable sinó més aviat tot el contrari. El filtre del temps ha de verificar la seva validesa, però no tan sols sinó també el filtre dels resultats. «Pels seus fruits els coneixereu» (Mt 7,16) i aquests no deixen de ser tortuosos i amargs, que condueixen a la mort i a la desesperació més que no pas a la plenitud. Aquí es pot dir que la mancança de relat escatològic, fora de la història encara que culminant-la, és totalment absent del mite de Harari. En aquest punt, doncs, el bíblic pren més rellevància per la seva altura de mires.

Aquest és el pecat d'origen descrit en el relat de la Torre de Babel (Gn 11) on s'explica com «els homes es varen dir: edifiquem una ciutat i una torre que arribi fins al cel, així ens farem un nom» (Gn 11,4). La pretensió humana de construir-se a si mateix respon a la temptació del jardí de l'Edèn: «sereu com déus» (Gn 3,4) però sense Déu, prescindint d'ell. Grotius, en el seu projecte legal de l'«*Etsi Deus non daretur*», en canvi, el donava per suposat, en una justa autonomia de les realitats terrestres davant del fonament diví. No es tractava tant de negar Déu sinó de plantejar les temàtiques, les referents a les lleis en el cas de Grotius, sense haver de referir-se constantment a ell per a raonar qualsevol plantejament. El principi de la modernitat, iniciada amb la Reforma protestant, proposa fugir del fonamentalisme religiós per a poder-se adreçar a la totalitat de la humanitat, amb independència del seu credo; principi que no nega Déu com a fonament, sinó que més aviat l'obvia, deixant-lo per suposat però fora de l'equació.

Harari, en canvi, planteja el seu model antropològic començant per la negació de Déu i acabant per la negació de l'home. Essent així, el projecte narcisista humà xoca contra ell mateix, s'ofega en la seva pròpia imatge, perquè la seva única culminació es troba en el reconeixement de la imatge de Déu (Gn 1,27). No és en va que quan l'home es vol convertir en senyor de la vida, com li passa a Caín, la terra esdevé erma (Gn 4,12), en contra de la

fecunditat promesa com a recompensa del treball exercit en un principi (Gn 3,19). El relat de Harari peca d'aquest mateix defecte de narcisisme i solipsisme, per aquest motiu pretén negar tant la presència de Déu en el projecte humà, com l'existència de la seva ànima característica: una ànima intel·lectual i sensitiva amb capacitat per a la dimensió divina.⁷⁷ Aleshores sí que està reduint la dignitat intrínseca de l'home a la dels porcs.⁷⁸ I es pot ben afirmar que aquí Harari s'acaba retratant. Per aquesta raó no pot sinó acabar la seva obra tornant a formular les preguntes pel sentit de l'existència, de l'activitat i del treball de l'home en el món. Recordem què deia:

“Aquest és el manament principal que ens ha donat l'humanisme: crearàs sentit per a un món sense sentit. D'acord amb això, la revolució religiosa central de la modernitat no va ser perdre la fe en Déu; més aviat va ser guanyar fe en la humanitat. Va costar segles d'esforç.”⁷⁹

Així, l'autor pressuposa que el món no té sentit i que l'home s'ha d'enfrontar, en un esforç titànic, a omplir-lo de sentit, d'un perquè tant per a la humanitat en general, com per a l'home en particular. Una recerca que, novament, s'ofega en si mateixa si no se situa en un horitzó escatològic apropiat. Aquests aspectes són els que ocuparan el següent i últim apartat amb l'aproximació als textos del CVII.

c) *Sentit final de l'activitat humana en el món.*⁸⁰

Recordem per un instant que el llibre de Harari acaba amb tres preguntes retòriques que no són sinó una objecció a la totalitat del seu propi discurs: «Poden continuar els humans dirigint el món i donant-li sentit?»⁸¹ El

⁷⁷ HARARI, *Homo Deus*, 140. Cf. *Supra* npp. 14.

⁷⁸ *Ibid.*, 141. Cf. *Supra* npp. 15.

⁷⁹ *Ibid.*, 296.

⁸⁰ Cf. CVII, GS 33-39: *DCVII*, 766-773.

⁸¹ HARARI, *Homo Deus*, 306. Cf. *Supra* npp. 21.

seu taló d'Aquil·les es troba en el solipsisme antropològic que tan sols es pot trencar apel·lant a la imatge divina establerta en l'home des del seu bell inici. Ja la Constitució *Gaudium et Spes* abundava sobre la qüestió del sentit de l'activitat humana en el món, atorgant-li la perspectiva adequada en clau divina i transcendent. Es podria dir que coincideix en el plantejament amb Harari però no en les conseqüències i sortides de l'activitat de l'home en el món. En efecte, diu així GS:

“Amb el seu treball i enginy, l'home [...] estén el seu domini a tota la naturalesa. [...] El que en altre temps l'home esperava principalment de les forces superiors, avui ja se'ls procura amb la seva pròpia habilitat. [...] Quin és el sentit d'aquesta activitat?”⁸²

I aleshores respon entorn del sentit transcendent de les realitats immanents:

“L'activitat humana i col·lectiva [...] respon al disseny de Déu. [...] Els cristians, doncs, en comptes de pensar en contraposar el poder de Déu els productes del talent i de la capacitat de l'home, com si la creatura racional fos rival del Creador, estan més aviat convençuts que les victòries del gènere humà són signe de la grandesa de Déu. [...] Com més creix el poder de l'home, més s'estén la seva responsabilitat, individual o col·lectiva. De manera que el missatge cristià no allunya l'home de la construcció del món.”⁸³

Responent a l'apel·lació vocacional de l'home (Gn 1,26-27; 9,2-3; Sv 9,2-3), el *CVII* desfà l'oposició fictícia, falsa paradoxa entre Déu i l'home sinó que fusiona la missió del segon en resposta a la vocació pronunciada pel creador des de l'inici, de manera que «l'home, quan actua, no sols transforma les coses i la societat sinó que es perfecciona ell mateix.» El contrari seria creure que l'home és un simple treballador, un masover o, pitjor, un ésser al servei despòtic de Déu, sense dignitat pròpia. Aquesta hipòtesi la recorre la

⁸² *CVII, GS 33: DCVII, 766-767.*

⁸³ *CVII, GS 34: DCVII, 766-767.*

pel lícula «El destí de Júpiter» (Gnes. Wachowski 2015). Una vegada més, tan sols el reconeixement de la dignitat intrínseca de l'home permet reconèixer-lo com a persona, precisament perquè guarda en ell la mateixa presència divina en la seva imatge divina donada en la seva creació (Gn 1,27). El criteri, que vindrà a continuació, serà la consecució del bé i de la veritat, termes absents en el discurs de Harari. Per això, apel·la *GS* a la vocació del servei de Déu i de la humanitat: La norma de l'activitat humana és que segons el disseny i la voluntat de Déu correspongui al bé autèntic del gènere humà i permeti a l'home [...] el cultiu de la seva vocació integral.⁸⁴

Seguidament, s'afirma la justa autonomia de les realitats creades així com de l'activitat humana fugint,⁸⁵ però, de l'absència de Déu en els seus plantejaments: «la criatura sense el Creador s'esvaeix. [...] L'oblit de Déu priva de llum la mateixa criatura.»⁸⁶ Qualsevol plantejament deixant de banda la voluntat divina i la vocació inserida en l'home porta la humanitat a la negació de si mateixa. Aleshores *GS* efectua un moviment esdevingut clàssic en el seu raonament. Si fins ara s'ha dedicat a reconèixer la realitat tal i com és, en un primer moment; en el segon, afirma que aquesta realitat resta marcada pel pecat, el mal, l'egoisme i la manca de perspectiva, pròpia del pecat original existent en l'home per al seu propi combat.⁸⁷ En un tercer moment, efectuarà la necessària perfecció de la realitat humana en el misteri pasqual, de manera a destinar-la a la plena consonància amb Déu.⁸⁸

No obstant, les realitats humanes i les seves activitats no tenen una finalitat en elles mateixes sinó que es troben destinades a una completesa definitiva en el més enllà anomenada escatologia. Sosté, en aquest sentit, *Gaudium et Spes*, en el seu apartat titulat «Terra nova i cel nou», inspirat en el

⁸⁴ *Íbid.*, 35: *DCVII*, 768-769.

⁸⁵ *Íbid.*, 36: *DCVII*, 768-769.

⁸⁶ *Íbid.*: *DCVII*, 770-771.

⁸⁷ *Íbid.*, 37: *DCVII*, 770-771.

⁸⁸ *Íbid.*, 38: *DCVII*, 770-773.

llibre de l'Apocalipsi:

“Ignorem el temps de la consumació de la terra i de la humanitat (cf. Ac 1,7) i tampoc no sabem de quina manera l'univers serà transformat. Certament, la figura d'aquest món, deformada pel pecat, passa (cf. 1Co 7,31; Ireneu: *AH* V.36,1: *PG* 7,1222) però sabem que Déu prepararà un nou estatge i una nova terra, on habita la justícia (cf. 2Co 5,2; 2Pe 3,13), i que la felicitat omplirà i superarà tots els desigs de pau que puguen en el cor de l'home (cf. 1Co 2,9; Ap 21,4-5). Aleshores, un cop vençuda la mort, els fills de Déu ressuscitaran en Crist, i allò que fou sembrat en la feblesa i la corrupció serà revestit d'incorruptibilitat (cf. 1Co 15,42.53); i, tot restant la caritat i els seus fruits (cf. 1Co 13,8; 3,14), tota la creació, que Déu va fer a causa de l'home, serà alliberada de l'esclavitud de la vanitat (cf. Rm 8,19-21).

Se'ns adverteix que de res no li serveix a l'home de guanyar-se tot el món, si es perd a si mateix (cf. Lc 9,25). Amb tot, l'espera de la nova terra no ha d'afeblir, sinó més aviat desvetllar la sol·licitud de treballar la terra present, on creix el cos de la nova família humana, que ja reïx a manifestar un cert esbós del nou món.”⁸⁹

Conclusió

Havent estudiat aquesta obra de Harari, convé posar-la en contrast amb la realitat humana. El primer que se li ha de dir és que, després d'un desenvolupament esponerós i literàriament atractiu, s'acaba enfonsant en la seva pròpia manca de sentit. No serà sincer ni honest un discurs antropològic que no tingui present la vocació humana vers els màxims valors espirituals de bé, de veritat, d'amor, de solidaritat, de recerca del bé comú, en forma de desenvolupament sostenible i ecològic, com a resposta a la vocació divina. El discurs massa cientista, amb una interpretació esbiaixada d'aquest autor vers posicions autodestructives comporten una negació del mateix home, que ha començat en la mateixa negació de Déu i ha continuat amb la negació de l'ànima humana, contenidora de l'esperit, l'espurna divina, transcendent i immortal.

⁸⁹ *Íbid.*, 39: *DCVII*, 772-773.

Com ja intuïa Torras i Bages, l'home no actua tan sols per la realitat sinó que respon a les idees que prèviament s'ha forjat.⁹⁰ En aquest sentit, l'obra de Harari, si bé efectua un retrat de la realitat terrena i històrica de l'ésser humà, deixa de banda la seva vocació sobrenatural; de fet, no sap com enfocar-la ni donar-li sortida. És aleshores que es neula en la seva pròpia vanitat, com acabava denunciant el *CVII*.

L'home, des del seu origen a les mateixes mans de Déu, ha rebut la penyora de la presència divina en ell, l'esperit; està cridat a col·laborar en l'obra creadora amb la seva intel·ligència, enginy i voluntat, la seva ànima; du el llast del vici del pecat, per la desobediència envers Déu, pel seu egoisme i vanitat i, malgrat tot, està destinat a la vida de plena comunió amb el seu creador, amb el seu cos renovat i ressuscitat, gràcies a la redempció exercida per Crist, imatge i mesura de l'home en la seva realitat terrena i el seu destí sobrenatural, com rebla *GS*:

“És ben veritat que el misteri de l'home només s'aclareix de debò en el misteri del Verb Encarnat. Perquè Adam, el primer home, era figura del futur,⁹¹ és a dir, del Crist Senyor. Crist, el darrer Adam, en la mateixa revelació del misteri del Pare i del seu amor, manifesta plenament l'home al mateix home i li fa conèixer la seva altíssima vocació. [...] Les veritats exposades atenyin en Ell la seva font i el seu cim.”⁹²

En definitiva, l'home tan sols es podrà entendre segons el seu destí. En aquest cas, Déu «vol que tots els homes se salvin i arribin al coneixement de la veritat» (1Tm 2,4). Així es pot concloure que, si Déu ho vol, de ben segur que, a la fi, ho assolirà, amb la col·laboració de l'home, de la seva activitat i del seu

⁹⁰ «La vida de cadascú depèn de la idea que d'ella es té; de manera que les idees fan l'home i segons elles, l'home és.» Josep TORRAS I BAGES, *Obres completes*. 10 vols. (Biblioteca Abat Oliba) BCN: PAM 1984-1994, VI: 103.

⁹¹ «*Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo* futurus – Qualsevol que fos la cosa figurada amb el fang, el pensament anava referit a Crist, l'home futur (Cf Rm 5,14).» Tertul·lià, *Res.carn.* VI: PL 2,802.848 = CSEL 47.33,1.12-13.

⁹² *CVII, GS 22,1: DH 4322 = AAS 58 (1966) 1036,1 = DCVII 750-751.*

enginy, atorgats per ell mateix, el seu creador, el pare Déu.

Jordi CASTELLET I SALA

Institut Superior de Ciències Religioses de Vic

jordi.castellet@guifi.net

ÉMILE BRÉHIER I LA FILOSOFIA CRISTIANA

Joan Ordi

Resum : *La qüestió de la possibilitat o no d'una filosofia cristiana va conèixer un moment cimbal amb la famosa controvèrsia o debat de 1931. Des de l'inici, la postura del famós historiador francès de la filosofia Émile Bréhier va catalitzar la polarització dels posicionaments en joc. La seva tesi, defensada per escrit en un polèmic article del mateix any, considerava que una filosofia cristiana era tan impossible com una matemàtica o una física cristianes. Però l'examen detallat de la seva argumentació revela implícits que l'afebleixen considerablement. És el que pretén posar de manifest la contribució que segueix.*

Paraules clau: *Émile Bréhier, filosofia cristiana, història de la filosofia, metafísica, fe, revelació.*

Abstract: *The question of the possibility or impossibility of a Christian philosophy knew a summit moment with the famous controversy or debate of 1931. Since the start, the point of view of the famous French historian of the philosophy Émile Bréhier catalyzed the polarization of the positioning at stake. His thesis, defended in a controversial article of the same year, considered that a Christian philosophy was as impossible as a Christian mathematics or a Christian physics. But the detailed examination of his argumentation reveals philosophical implicits that weaken his thesis. It is what the followings contribution pretends to make clear.*

Key Words: *Émile Bréhier, Christian philosophy, History of the Philosophy, Metaphysics, Faith, Revelation.*

Presentació

La marxa de la història aguditza i problematitza la qüestió de la possibilitat d'una filosofia cristiana. Des que va ser plantejada a França a les dècades dels 20 i 30 del segle XX ha crescut en agudesesa i dificultat, estimulada

per aquell mateix debat filosòfic. Però també ha esdevingut més problemàtica encara des d'aleshores a causa de les transformacions històriques, materials i intel·lectuals, de la societat occidental. En l'actualitat és possible que la mateixa expressió provoqui una enorme dosi de perplexitat en el cap de les noves generacions d'estudiosos de la filosofia i de la teologia. Possiblement hem perdut la perspectiva històrica de la qüestió. I les respostes a la pregunta són molt diverses, tot i que es repeteixen o es mimetitzen posicions que ja han existit.⁹³ En aquesta situació serà molt convenient retornar a l'origen històric de la qüestió en si. Ens servirà per resituar-nos i afrontar la problemàtica mirant-la fit a fit. Per això afrontem la lectura i interpretació d'un dels primers grans posicionaments d'aquell moment: l'article en què Émile Bréhier es preguntava si existia una filosofia cristiana.⁹⁴ L'escrit conté - com afirma l'autor en la primera nota a peu de pàgina - la substància de les tres conferències que va impartir a Brussel·les l'any 1928, a l'Institut d'Alts Estudis de Bèlgica, sobre la qüestió de la possibilitat d'una filosofia cristiana. Constitueix, doncs, un element essencial de la famosa controvèrsia de 1931. Està estructurat en una introducció i cinc seccions, numerades amb xifres romanes. La nostra síntesi es concentra en el que sembla ser la interpretació que l'autor fa de les èpoques i autors que ressegueix i en les seves tesis personals sobre la qüestió plantejada. Oferim així al lector accés complet, per primer cop en català, al contingut de l'original francès.⁹⁵ Al final exposarem la nostra impressió sobre el que l'escrit sembla pretendre, que tanmateix anirem avançant parcialment al compàs de la síntesi. Aquest moment subjectiu, però,

⁹³ Vegeu un exemple recent del tipus de resposta que reclama sotmetre la filosofia a la fe perquè sigui cristiana: C. A. CASANOVA, «¿Existe una filosofía cristiana? ¿En qué consiste?». *Cuadernos salmantinos de filosofía* [Salamanca], 40, 2013, p. 517-532.

⁹⁴ É. BRÉHIER, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ». *Revue de Métaphysique et de Moral* [Paris], 38/2, 1931, p. 133-162.

⁹⁵ Sobre la figura intel·lectual d'Émile Bréhier (1876-1952) i la seva enorme significació com a historiador de la filosofia serà profitós consultar la presentació de l'edició catalana de la seva història de la filosofia a cura de Pere Lluís Font: É. BRÉHIER *Història de la filosofia. I. Antiguitat i Edat Mitjana*. Traducció d'Antoni Vicens i Miquel Costa. Madrid - Bellaterra: Editorial Tecnos - Universitat Autònoma de Barcelona Servei de Publicacions, 1998, p. 13-18.

no vol ser-ho gratuïtament, car descansa en el treball precedent, que intenta recollir objectivament el contingut en si de l'article, tot i que amb matisos i apreciacions personals. Òbviament, tota síntesi és interpretativa. Però no cal témer les interpretacions si pressuposen un text que les pot contradir o confirmar.⁹⁶

[Introducció] (133-134)

L'origen de la reflexió de l'autor es troba en la tesi que Étienne Gilson⁹⁷ havia defensat dos anys abans en el llibre *Introduction à l'étude de saint Augustin*.⁹⁸ Gilson creia que calia sotmetre a revisió el mateix concepte d'una filosofia cristiana. I Bréhier entoma ara aquest suggeriment al fil de la temàtica de les tres conferències esmentades. Amb quin enfocament? El seu posicionament és, d'una banda, històric: no s'ha d'enfocar la qüestió a partir dels conceptes, atemporalment pensats, de filosofia i de cristianisme, per decidir després si hi ha una filosofia cristiana o no, car així cediríem, sense saber-ho, als prejudicis de pertinença amb què concebem aquells conceptes. D'altra banda, però, tampoc resulta suficient centrar l'atenció en l'experiència històrica: ha existit de fet alguna filosofia cristiana? Perquè, encara que en la història trobem doctrines que reclamen el títol de ser filosofies cristianes, cal que l'historiador

⁹⁶ Les seccions no duen títol: en fem una proposta entre claudàtors. Els parèntesis al costat del títol indiquen les pàgines de la secció. En el cos de l'escrit, expressem la pàgina de referència amb el número entre parèntesis, un cop ha estat tota ella sintetitzada.

⁹⁷ No M. Gilson, com per error tipogràfic indica l'article.

⁹⁸ París: Éditions Vrin, 1929; reimpressió en la mateixa editorial, 1987. Vegeu una revisió crítica recent de la interpretació gilsoniana de sant Agustí: J. LAGOUANÈRE, «Le Saint Augustin d'Étienne Gilson: une lecture de l'*Introduction à l'étude de Saint Augustin* d'Étienne Gilson». *Cahiers d'Études du Religieux. Recherches Interdisciplinaires* [Montpellier], 16, 2016, en línia: <http://cerri.revues.org/1591>. Com és sabut, Étienne Gilson va defensar la seva concepció d'una filosofia cristiana en diferents escrits. Només en destaquem dos de posteriors a l'article de Bréhier i ben explícits: *Christianisme et philosophie*. París: Éditions Vrin, 1949; i *Introduction à la philosophie chrétienne*. París: Éditions Vrin, 1960; ²2011. I caldria relacionar l'article d'Émile Bréhier amb l'exposició que Gilson va realitzar a la Societat Francesa de Filosofia el mateix 1931: É. GILSON, «La notion de philosophie chrétienne: séance du 21 mars 1931», *Bulletin de la Société française de Philosophie* [París], 31, 1931, p. 38-93. Òbviament, seria interessant dur a terme un estudi comparatiu sobre com Bréhier i Gilson valoren la relació de sant Agustí amb la filosofia.

de la filosofia jutgi si hi estan justificades, si realment ho són, una filosofia cristiana. I aquesta tesi mostra que Bréhier no defensa un punt de vista historicista: la qüestió de la possibilitat d'una filosofia cristiana no es pot respondre adequadament apel·lant a fets històrics. No competeix a la història determinar si una doctrina filosòfica és cristiana o no, car ella mateixa, l'experiència històrica, necessita un judici sobre la veritat dels seus productes. ¿A qui, però, correspon la competència d'aquest judici interpretatiu sobre el caràcter suposadament cristià d'una determinada filosofia? Semblaria natural apuntar al magisteri eclesial, com a autoritat garant de l'ortodòxia. Tanmateix, la varietat de confessions cristianes en concurrència problematitza aquesta resposta. A més a més, el magisteri eclesial s'ha mostrat històricament procliu a acceptar o condemnar determinats sistemes de pensament segons la política eclesiàstica de torn.

Per tant, atenció a la història, sí. Reducció de la decibilitat de la qüestió a la simple constatació històrica, no. Essencialitat de la qüestió en si, per suposat. Necessitat, doncs, de “llegir” la història a partir de les qüestions o “coses en si” que en ella es gesten (antihistoricisme). I heus ací la manera com Bréhier concreta, al seu torn, la problemàtica plantejada: en què consisteix la vocació intel·lectual del cristianisme?, o sigui, “quina és la seva part positiva en el desenvolupament del pensament filosòfic” (134)? Aquest és el criteri amb què s'acosta a la història de la filosofia i amb què interpreta com segueix alguns autors i èpoques cabdals de l'Occident cristià. I també és el criteri amb què sembla voler decidir si una filosofia determinada de la història del pensament ha estat *de facto* o no una filosofia “cristiana” segons condicions que hauria de complir *de iure*. Explicitar aquestes condicions resulta fonamental per entendre correctament la postura de Bréhier. Més endavant ens atrevirem a formular-les.

I (134-140) [Sant Agustí]

Durant els primers segles del cristianisme es va tenir el sentiment d'un greu desacord entre la tradició hel·lènica de la filosofia i les noves creences religioses. Per a la cultura hel·lènica, el veritable objecte de la filosofia rau a descobrir l'ordre o el cosmos. Per això el cristianisme va escandalitzar tant els filòsofs pagans a partir del segle II (134): produïa la impressió d'una doctrina absurda. El Déu del cristianisme: creador, redemptor, misericordiós, generava estupefacció, com ho mostren els escrits de Cels i dels autors pagans neoplatònics. Però als cristians també els semblaven herètiques la concepció hel·lènica de l'eternitat del món i la idea d'un Déu immutable, car els grecs no concebien una història com a tal, ni les iniciatives imprevisibles de la creació, ni el pecat ni la redempció. Aquesta situació no va desembocar, tanmateix, en l'elaboració d'una filosofia cristiana pròpia, sinó que els autors cristians dels primers segles van annexionar al cristianisme tot el que van poder de la filosofia pagana, de la cultura intel·lectual hel·lènica: Justí, Orígenes, sant Gregori de Nazianz, sant Gregori de Nissa, sant Agustí... I van deixar inalterades les ciències prèvies a la filosofia dels grecs: gramàtica, retòrica, dialèctica, aritmètica; geometria, música i astronomia, que constituïran el *trivium* i el *quadrivium* medievals (135).

A partir d'aquesta contextualització, ¿com interpreta Émile Bréhier la relació de sant Agustí amb la filosofia i com respon la qüestió si en sant Agustí es troba o no una filosofia cristiana? Va transformar la filosofia grega pagana en una filosofia cristiana? De cap manera, segons ell. Sant Agustí va aprendre la filosofia en els llibres de Plotí i dels neoplatònics. I aquesta filosofia pagana és la que va transmetre a la posteritat, tant als primers segles de l'època medieval com als sistemes racionalistes del segle XVII. Es tracta, doncs, d'una filosofia manllevada, tota ella, de Plotí i de Plató. Ni sant Agustí ni els Pares de l'Església no van crear una nova concepció de l'univers, una nova filosofia. Com va poder, però, sant Agustí integrar una filosofia tan oposada als dogmes

de la religió catòlica? Un poc abans del 387, als 32 anys, sant Agustí va entrar en contacte amb les *Ennèades* de Plotí traduïdes al llatí. Fins aleshores no s'havia decantat cap a la filosofia; i el maniqueisme tampoc l'havia orientat abans cap a l'especulació (136). L'any 387 es produí en ell la crisi intel·lectual que l'abocà al cristianisme. Per tant, al mateix temps que es converteix al cristianisme, se sent sotraguejat i enlluernat per la filosofia platònica. De fet, els escrits filosòfics d'aquest any el mostren fidel imitador de Plotí: la seva conversió va ser tant al cristianisme com al platonisme. Les *Ennèades* i els *Evangelis* li ofereixen un mateix fons espiritual. Devia pensar que la filosofia vertadera no era diferent de la religió cristiana. Tot amb tot, va començar a perdre de seguida aquesta il·lusió i va anar descobrint les divergències entre el dogma de la fe i el platonisme, àdhuc llur pregona incompatibilitat. Els quaranta anys posteriors a la seva conversió van veure créixer la desconfiança de sant Agustí cap a la filosofia grega, però no pas fins al punt de substituir-la per una altra, per una suposada filosofia cristiana (137). És cert que, sobre la base del pròleg de l'Evangeli de sant Joan, trobava moltes coincidències entre la fe i la filosofia, però no pas l'afirmació de l'encarnació del Verb de Déu, ni la redempció, ni la revelació de la saviesa divina en la creu. Per a ell, tota la filosofia grega es condensava en el dogma del Logos etern i immutable, mitjancer de la creació i del coneixement de l'ordre immutable de les coses. En canvi, tota la religió cristiana se sintetitzava en el dogma del Verb encarnat, que es fa home per salvar els homes (138). O sigui, la coincidència en la intel·ligència del Verb etern que havia assolit la filosofia va deixar de tenir valor per a sant Agustí, perquè no jugava cap paper en la vida religiosa real, que consisteix en la recerca de la salvació, com exposa a les *Confessions*, i no en la vanitat de la saviesa especulativa. I així la descoberta de la divergència va portar sant Agustí a marcar la distància entre un coneixement filosòfic

autònom, però inútil per a la salvació, i la vida religiosa, completament independent de la vida intel·lectual (139).

D'altra banda, la semblança entre el platonisme i el cristianisme va resultar també aparent. La doctrina del Logos etern es referia a la Raó que els estoics convertien en la causa de l'encadenament de les coses en el món, o també al Nous o Intel·ligència en la qual els platònics situaven les idees eternes que constituïen el món intel·ligible, imitat pel món sensible. O sigui, la filosofia grega perseguia descobrir l'ordre racional, que es mostrava imperfectament en les coses com un ordre immutable i fix (139). El Logos o Intel·ligència universal no era res més que la projecció metafísica d'aquests desig. Ara bé, alguns corol·laris d'aquesta doctrina ja resultaven incompatibles amb el cristianisme: l'eternitat de l'ordre intel·ligible fonamenta l'eternitat del món i l'eternitat de les ànimes. Per tant, la doctrina, en tota la seva integritat, no resulta compatible amb la fe cristiana. Sant Agustí admetia, doncs, el principi fonamental de la doctrina del Verb etern, però en rebutjava com a falses determinades conseqüències perquè eren contràries a la fe, que ensenya que Déu ha creat les ànimes i que el món té un fi sobrenatural. En conclusió, sant Agustí no ens ofereix de cap manera una filosofia cristiana, una concepció de l'univers empeltada en el dogma. Ell només coneixia la filosofia de la cultura pagana de Plató i Plotí. I va acabar essent conscient que l'espiritualitat de Plató no coincideix amb l'ensenyament del Crist. I així la filosofia va restar en el seu pensament com un cos estrany, sempre amenaçat en l'existència (140).

Aquesta és la tesi d'Émile Bréhier sobre la suposada "filosofia cristiana" de sant Agustí: com a tal filosofia "cristiana", no hi és. Perquè la "cosa en si" no es troba encara en sant Agustí. I aquesta "cosa en si" seria una concepció de l'univers empeltada en els dogmes de la fe. Sant Agustí va ser un pensador cristià, un teòleg, però no pas un filòsof, perquè va manllevar una concepció

de l'univers ja existent fins on podia emprar-la com a vehicle conceptual i justificació del dogma i de la vida religiosa cristians. La postura de l'autor resta, doncs, ben clara: on la filosofia no neix dels dogmes de la fe, encara no és cristiana, suposant que sigui realment un pensament metafísic.⁹⁹

II (141-150) [Sant Tomàs d'Aquino]

Fins a l'inici del segle XIII, l'Edat Mitjana occidental va viure sota la influència d'aquesta concepció agustiniana de la relació fe - filosofia: una barreja d'atracció i de repulsió per la filosofia, que la considera una mena d'il·luminació parenta de la religió i alhora una enemiga de la fe. Però al segle XIII sant Tomàs d'Aquino intenta una síntesi entre la filosofia i el cristianisme. Ara ja no es tracta d'unir o acostar filosofia i religió fins on sigui possible, perquè segons sant Tomàs la filosofia és una ciència distinta i autònoma que treballa amb arguments racionals i no manleva res de la revelació. El que vol fer, doncs, és demostrar que la filosofia no s'oposa en res a la revelació cristiana. No existeix incompatibilitat entre l'obra de la raó humana i el cristianisme, la salvació cristiana, sinó que el pensament entra en la vida creient com un element intel·lectual més juntament amb el religiós. La intenció de sant Tomàs és la de restaurar la unitat de la cultura sota el signe cristià.

Parteix del redescobriment d'Aristòtil, del nou accés a la totalitat de les obres de l'Estagirita, que va produir una forta batzegada intel·lectual a començaments del segle XIII. Aristòtil es revelava com un geni molt estrany al cristianisme i que palesava, més profundament que el platonisme, els trets de l'esperit hel·lènic. I sant Agustí l'havia ignorat (141). El platonisme que s'havia

⁹⁹ No cal comentar que la tesi de Bréhier va resultar escandalosa per a una part important de la intel·lectualitat cristiana, que ha vist i veu en sant Agustí un veritable filòsof, i no només un teòleg i un autor espiritual. Heus-ne ací un exemple de la concepció "heretada": J. HESSEN, *Die Philosophie des Heiligen Augustinus*. Nuremberg: Glock & Lutz, 1958.

infiltrat en els Pares de l'Església es presentava més aviat com un espiritualisme més o menys vague que no pas com un sistema metafísic. L'aristotelisme, en canvi, formava un bloc metafísic que ho explicava tot, des de Déu fins a la matèria, amb teoremes ben travats. Per comprendre'l calia desplaçar el centre de gravetat de l'esperit, que no coincidia amb les preocupacions de la cristiandat medieval, la qual s'havia centrat, a partir del platonisme dels Pares, en la teologia i en el món dels éssers eters i intel·ligibles. El sistema d'Aristòtil, en canvi, estava orientat a l'explicació de les coses sensibles. La intel·ligència humana, per exemple, no hi és entesa com una visió intuïtiva de realitats estables i permanents. I en Aristòtil no trobem el drama sobrenatural de l'ànima. La meditació de les obres d'Aristòtil exigia, doncs, una fortíssima desviació temàtica precristiana (142), que anava contra totes les tradicions i inclinacions més vives d'aleshores.

En aquest context, la reacció dels poders va ser de desconfiança envers la nova filosofia, amb la prohibició papal expressa fins i tot de llegir la *Metafísica* i la *Física*, i d'ensenyar-les. Volien preservar així la unitat del catolicisme. San Tomàs, per contra, va seguir una estratègia ben diferent: va adoptar l'aristotelisme. Va partir, per fer-ho, del principi evident segons el qual la veritat no pot ser contrària a la veritat: la veritat no admet contradicció entre dues veritats. I va aplicar aquest principi a la síntesi entre les veritats revelades de la religió i les veritats descobertes per la filosofia aristotèlica. Revelació i filosofia no poden contradir-se, *a priori*. No poden destruir-se l'una l'altra, per lògica. Ara bé, és el cas que algunes proposicions de la fe són, de fet, contràries a les que admet la raó: la filosofia d'Aristòtil nega coses que la fe afirma (143), com la creació del món. Quina seria, per tant, la proposició vertadera? La veritat de raó? La veritat de revelació? Per defensar la segona, només resta el camí de considerar la primera com un mal raonament, com una veritat racional només en aparença, o com una qüestió que supera la raó. Però

així la fe actuaria com a mesura de la veritat i la raó deixaria de ser autònoma. D'aquí que l'objectiu de sant Tomàs, a la vista d'aquesta problemàtica, va consistir a mostrar la convergència entre el racionalisme grec i la fe cristiana, contra la sensació d'incompatibilitat. De fet, els tomistes pensen que la fe no altera pas la raó, sinó que l'enforteix, i que juga un paper merament negatiu enfront de la raó: n'exclou les proposicions que li siguin incompatibles, cosa que obliga la raó a examinar-se ella mateixa per prendre consciència dels seus propis límits. El tomisme ofereix així la paradoxa de mantenir alhora dues tesis irreconciliables: l'autonomia de la raó segons la filosofia grega i la servitud teològica de la filosofia en context cristià, ja que la fe exerceix la seva censura sobre la filosofia, però no li ofereix cap ajuda positiva, cap impuls propi. És en aquest sentit que es pot dir que el tomisme constitueix una "filosofia cristiana". Però no pas perquè en ell el cristianisme aportí algun element positiu a la imatge de l'univers: el cristianisme permet aquí el desenvolupament autònom de la filosofia a condició que no hagi de censurar-la (144).

És aquesta censura la que garantiria que hi hagués una "filosofia cristiana". Si es complien, però, dues condicions que es coimpliquen: a) que es pogués indicar amb precisió quines proposicions filosòfiques serien contràries a la fe; i b) que la filosofia mateixa acceptés un control sobre ella que d'ella no prové. La primera va tenir la seva realitat històrica en la condemna eclesiàstica d'algunes proposicions aristotèliques, com ara la impossibilitat d'una pluralitat de mons, que Sant Tomàs, però, va acceptar, fent-se sospitós així de limitar el poder infinit de Déu. La segona condició o dificultat es refereix a la tesi de la individuació per la matèria, per tot un conjunt d'accidents en què es realitza la comuna forma específica segons Aristòtil. Una tesi així porta a confondre els individus dins l'espècie, cosa que no casa amb la idea cristiana que cada persona, cada individu, constitueix un subjecte immortal amb un destí

sobrenatural. Sant Tomàs també acabarà fent-la compatible amb l'ortodòxia cristiana. Aquests dos exemples mostren que la censura de la fe sobre la filosofia no resulta una cosa clara ni fàcilment aplicable. La discussió sobre l'eternitat del món, estretament lligada a l'aristotelisme, també ho palesa, això (145). L'argument del primer motor etern dels cels li dóna fonament. Sant Tomàs valorava moltíssim aquest argument filosòfic de l'existència de Déu. Per això, en la tesi de l'eternitat del món, veia una dificultat ben seriosa per fer conciliables fe i filosofia: si la tesi és vàlida, l'argument de l'existència de Déu resta afeblit. I la seva solució va deixar atònit el món cristià intel·lectual: la tesi de l'eternitat del món no s'oposa pas a la doctrina cristiana de la creació del món, car la causalitat implicada en el mot "creació" no requereix necessàriament un inici en el temps, sinó que també és pensable com una acció (creadora) eterna. Així resulta possible concebre un món etern que ensems sigui creat, car seria creat (produït del no-res amb tots els seus atributs) des de l'eternitat (146).

Émile Bréhier, però, opina que sant Tomàs no va fer justícia aquí ni a Aristòtil ni a la Bíblia. El primer considera que el temps és continu: tot instant no és res més que el límit d'un altre que ja ha passat. Per tant, no pot haver-hi un sol instant que sigui el primer. A més, el temps és la mesura del moviment, que ha de ser regular i periòdic, com el dels cels (146). Per tant, el moviment dels cels no ha pogut tenir començament i el món és etern. Aristòtil prova així a la manera grega: partint de la naturalesa fixa de les coses. En aquest sentit, forma part de la naturalesa del món ser etern, car el temps no ha pogut tenir començament, ni pot existir sense el món. Sant Tomàs, en canvi, argumenta des de la decisió lliure de Déu, qui hauria volgut crear el món etern. I d'aquesta manera es fa palesa l'antítesi entre la raó hel·lènica, basada en la naturalesa metafísica de les coses, i el dogma cristià, que apel·la a la voluntat arbitrària de Déu i a la revelació històrica, metafísicament indeduíble. En

conclusió, la censura que la fe imposa per determinar què és, dins la filosofia, alhora racional i acceptable a un creient, manifesta un ús indecís, imprecís i arbitrari. I s'hi afegeix una altra dificultat: que el tomisme suposa que la raó és incapaç de trobar en ella mateixa la seva pròpia mesura i regla, ja que necessita una mena de tutela religiosa a la vista del fet que la mateixa raó no es pot encertir del valor de les seves demostracions, en les quals es pot haver introduït algun sofisma o paralogisme.

La idea tomista, doncs, d'una filosofia cristiana es troba estretament lligada a una determinada concepció de la raó (147). Segons sant Tomàs, la raó: 1) no coneix directament l'essència de les coses, no és intuïtiva, no pot atènyer la naturalesa real de res; i 2) està més feta per argumentar que no pas per descobrir veritats, de manera que el mètode filosòfic procedeix sospesant *pro et contra* les raons que envolten una tesi. Per tant, com que la filosofia només pot aferrar fragments i aspectes limitats de les coses, es veu obligada a discussions sense acabament sobre els arguments oposats en joc. I això vol dir que per al tomisme la raó humana és feble i flaca: entre les intel·ligències creades ocupa el rang més baix. I aquesta feblesa congènita li pren totes les armes per resistir-se a les objurgacions de la fe. Així ho fa palès la tesi aristotèlica de la identitat de tots els intel·lectes humans, segons la qual en el coneixement intel·lectual tota individualitat desapareix, els objectes intel·ligibles són els mateixos per a totes les intel·ligències (148) i les intel·ligències són idèntiques als seus objectes, raons per les quals totes les intel·ligències són idèntiques entre si. La tesi, però, inquietava religiosament, perquè semblava incompatible amb la doctrina cristiana que cada individu racional té el seu propi destí sobrenatural: com, si la raó és només una en tothom? També sant Tomàs la va rebutjar per desacord amb la fe, però també es veia obligat a mostrar el desacord de la mateixa tesi amb la raó, car per principi - recordem-ho - cap veritat pot ser contrària a una altra veritat. El cas,

però, és que no va poder fer-ho: la tesi aristotèlica deriva de la mateixa naturalesa de la intel·ligència. Ara bé, com que no hi ha una causa natural de la multiplicació de les intel·ligències (Aristòtil l'encerta, doncs), sant Tomàs va apel·lar a una possible causa sobrenatural: la multiplicat de les intel·ligències és un miracle que contradiu la naturalesa pròpia de la intel·ligència en si. I el cas mostra així que la raó és tan feble que, fins i tot quan no s'erra, mai pot encertir-se de la validesa de les seves conclusions. Per tant, una filosofia cristiana tomista no ens podria oferir cap conclusió que fos segura abans de ser confrontada amb la fe: per damunt de l'ordre racional i immutable de l'helenisme impera l'ordre arbitrari del sobrenatural, de la voluntat omnipotent de Déu, que pot immiscir-se a plaer en les coses mateixes (149).

En conclusió, en comptes de l'autonomia d'una raó que pren la iniciativa del pensament filosòfic, el que acabem trobant en sant Tomàs és l'heteronomia d'una raó incapaç de governar-se ella mateixa i de conèixer els límits de les seves pròpies capacitats.¹⁰⁰ La solució rauria, doncs, a sotmetre la raó a la fe, cosa que al seu torn, però, faria inútil tot sistema conceptual raonat deductivament (al capdavall, el sistema no pot garantir la veritat d'una proposició determinada), o bé a canviar la concepció de la raó i afirmar la seva iniciativa i el poder de ser jutge de si mateixa. El tomisme, però, no s'ha decidit per cap de les dues possibilitats. Per això, la seva postura sobre la raó ha estat sempre dubtosa i tímida al bell mig d'ambdues posicions extremes: d'una banda, mostra tenir un aire realista, racionalista i intel·lectualista, car no tracta els problemes des d'una suposada il·luminació transcendent que

¹⁰⁰ El que Bréhier considera una certa inconsistència en el pensament de sant Tomàs, car la filosofia hi resta subordinada a la censura de la fe i així no és al capdavall autònoma, constitueix un motiu principal de lloança, ja tradicional, del magisteri papal des de Lleó XIII. Heus-ne ací un exemple recent: «Aun señalando con fuerza el carácter sobrenatural de la fe, el Doctor Angélico no ha olvidado el valor de su carácter racional, sino que ha sabido profundizar y precisar ese sentido. En efecto, la fe es de algún modo “ejercicio del pensamiento”; la razón del hombre no queda anulada ni se envilece dando su asentimiento a los contenidos de la fe, que en todo caso se alcanzan mediante una opción libre y consciente. / Precisamente por este motivo la Iglesia ha propuesto siempre a santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología» (JUAN PABLO II, *Fides et ratio. La fe y la razón*. Madrid: San Pablo, 1998, p. 67-68).

connecti directament amb Déu; d'altra banda, acusa, una completa inseguretat respecte dels resultats de la seva recerca i la impossibilitat gairebé absoluta de fonamentar una filosofia sistemàtica i coherent (150).

El que vol dir Émile Bréhier resulta prou clar: en el tomisme tampoc no hi hauria un exemple històric evident d'una "filosofia cristiana". I aquest resultat de l'historiador de la filosofia té un caràcter dramàtic, diríem, car en sant Tomàs més que no pas en sant Agustí ens surt a l'encontre un pensador que ha volgut donar el màxim d'acceptació possible en el marc de la fe a una concepció metafísica potent de la filosofia grega clàssica, fins al punt que el tomisme posterior apareix essencialment vinculat a les categories metafísiques centrals d'Aristòtil. I, tanmateix, el que l'anàlisi de la concepció de la raó en sant Tomàs revela és que la filosofia no constitueix un àmbit plenament autoregulat, ni últimament segur en les seves conclusions, ni pròpiament coneixedor dels seus límits. O sigui, ni la raó humana ni el seu exercici més elevat en la filosofia són realment autònoms al marge de l'omnipotència divina i de la revelació sobrenatural: sempre la fe té la darrera paraula i la seva censura sobre la filosofia resulta inevitable a la vista de la feblesa congènita del coneixement humà. Així, però, no pot haver-hi pròpiament filosofia, ni aquesta brolla del contingut mateix dels dogmes cristians, de l'impuls de les veritats revelades: només és "cristiana" perquè cau sota el principi regulador de la fe, que se li imposa des de fora, o sigui, "cristiana" i "filosofia" en un sentit clarament imperfecte. Aquesta sembla ser la tesi d'Émile Bréhier. Si ara sumem les dues primeres seccions de l'article, la tesi que les uneix salta a la vista: ni l'agustinisme ni el tomisme constitueixen referents històrics clars del que es podria anomenar una "filosofia cristiana". El primer perquè només va conèixer la filosofia pagana del neoplatonisme i no va crear una filosofia pròpia des de la fe. I el segon perquè va sotmetre la filosofia aristotèlica al control de compatibilitat de la fe i considera la raó incapaç d'oferir certesa

intel·lectual al marge de la revelació sobrenatural. Ens podem preguntar, doncs, si no s'està anticipant així la manera com Bréhier valora la possibilitat d'una filosofia cristiana en general. Si recollim les seves interpretacions anteriors de la relació entre filosofia i fe en el pensament de sant Agustí (secció I) i en el de sant Tomàs d'Aquino (secció II), sembla que per al nostre autor una filosofia seria cristiana si complia dues condicions simultàniament, encara que cap d'elles impliqui *per se* l'altra: a) hauria de consistir en una concepció de la realitat o pensament propi, autònom, independent, i no sotmès a cap regla de veritat extrínseca a la mateixa raó, a part de constituir també un saber conscient dels seus propis límits i que es pugui encertir, ell mateix, de la validesa de les seves tesis; i b) hauria d'emanar del contingut mateix de la *fides quae creditur*, o sigui, de les veritats fonamentals de la revelació cristiana, les quals li donarien l'impuls intel·lectual indispensable per posar-se en marxa i afectarien ensems el contingut mateix de les veritats racionals a què ella arribés per compte i mèrit propi. ¿Interpretem correctament Émile Bréhier i la seva concepció de la cosa en si d'una possible filosofia cristiana? De moment, l'únic punt de suport en què descansem són els dos exemples històrics que l'autor ha comentat, ja que semblen actuar com una mena de confirmació fàctica de la seva tesi tal com l'entenem. I ara hem d'acabar d'esbrinar si no ens errem en el que resta d'article.

III (150-154) [El racionalisme del segle XVII]

Autors del segle XVII com Descartes, Malebranche i Leibniz intenten una síntesi nova entre filosofia i cristianisme. En el cas de Descartes és cert que la seva fe es juxtaposa a la seva filosofia i que aquesta és racional i es troba fonamentada en un mètode universal (150). Les darreres recerques històriques, però, han permès de precisar millor el sentit cristià del racionalisme del segle XVII en el context de la Contrareforma i del Concili de

Trento, i sobre el rerefons d'un segle XVI que oscil·lava entre un racionalisme anticristià que enalteix la raó (com el dels aristotèlics de Pàdua) i una fe cristiana antiracionalista que afebleix la raó (com en el cas de Montaigne): en ambdós enfocaments, el pensament filosòfic i la religió restaven completament separats, no pas units en una síntesi. Amb el segle XVII tot canvia: es produeix un humanisme “devot” segons l'abat Brémond i en aquest context s'atribueix a la raó la possibilitat d'establir les veritats fonamentals del cristianisme, com ara l'existència de Déu infinit i creador, i la immortalitat de l'ànima. Hom anava en contra així tant dels racionalistes ateus o llibertins com dels escèptics de la raó a la manera de Montaigne. ¿Es podria pensar, doncs, que les *Meditacions metafísiques* de Descartes constituïrien una manifestació, i àdhuc un manifest, d'aquest corrent racionalista cristià (151)? Ell mateix subratllava el caràcter cristià de la seva filosofia. Cal preguntar-se, doncs, si amb ella ja hem trobat, finalment, la filosofia cristiana l'existència de la qual cerquem (152).

Molts contemporanis de Descartes no ho veieren així. Pascal, per exemple, considerava estèrils i inútils per la salvació les proves metafísiques de Descartes: aquesta apologètica racionalista no commou realment els homes i sobreestima la naturalesa humana en fer de la raó la introducció a la fe. Suposant fins i tot que les seves demostracions fossin sòlides, no condueixen a l'essencial del cristianisme: la fe en Crist com a mitjancer i redemptor. I aquest és l'únic coneixement necessari per la salvació. Un coneixement metafísic de Déu sense la mediació del Crist és inútil i respon a una curiositat merament intel·lectual. I la història ha confirmat el judici de Pascal: Descartes només apunta en la línia d'una religió natural, del conjunt de veritats sobre Déu i l'ànima que hom pot assolir amb la mera raó. Tant és així que durant el segle XVIII la mateixa religió natural serà emprada com a arma contra el cristianisme. Rousseau, per exemple, declararà inútils la necessitat d'una

revelació, d'un mitjancer i d'una Església. Cosa que, al seu torn, podria semblar el resultat normal (152) del dubte metòdic que exclou tota mediació per arribar a Déu que no sigui el propi pensament. Ara bé, l'objectiu de Descartes no consistia a donar suport al cristianisme. No tenia una intenció apologètica, com la del P. Mersenne contra la impietat dels ateus i dels deistes, sinó que la seva metafísica era part d'una filosofia orientada a la física i a la moral. En ella, Déu només té el paper de comunicar al món el moviment inicial de la matèria.

Per tant, no es pot considerar "cristià" el racionalisme de Descartes en el sentit apologètic del mot: no encamina cap a l'essencial del cristianisme. Aquí Pascal veia correctament les coses. Ara bé, ¿se'l pot valorar com a "cristià" en el sentit tomista del mot, val a dir, en tant que disposat a acceptar la censura de la teologia revelada sobre la teologia "natural"? ¿Hauria mantingut Descartes la mateixa concepció sobre les relacions entre raó i fe? No pas, segons Bréhier! La raó de Descartes no és abstractiva i argumentativa com la de sant Tomàs, sinó intuïtiva i demostrativa, car posseeix un objecte propi, diferent de les coses sensibles, i descobreix veritats en si, cosa que la porta més enllà de la simple discussió de tesis *pro et contra*. Aquesta raó gaudeix d'una perfecta autonomia, ja que ella mateixa constitueix una font de certes racionals no vinculades al món sensible, de manera que, instal·lada sobre el principi de la idea clara i distinta, se'ns mostra forta i segura, no pas fosca i feble, i així no li cal plegar-se a la revelació. És la mateixa raó que actua en el pensament de Spinoza i de Malebranche. I, per tant, cap dels tres autors ens ofereix pròpiament una filosofia cristiana, més enllà del fet històric de les relacions ben travades que mantenien amb el cristianisme¹⁰¹ (153).

¹⁰¹ Per la seva lucidesa tant filosòfica com teològica cal tonar a llegir la revisió crítica del Déu de la modernitat en l'obra següent: J. VIVES, *Si sentiu la seva veu... Exploració cristiana del misteri de Déu*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2019, especialment el capítol XVII: *La dissolució d'una determinada idea de Déu*. Segons l'autor, més que

En conclusió, el tomisme i el cartesianisme mostren dos camins seguits pel racionalisme cristià. Cap dels dos, però, conté una sortida viable: el primer perquè exerceix sobre la filosofia la censura de l'autoritat i de la revelació, i la raó no troba el seu lloc sinó per experiència i per tempteig. I el segon perquè la raó té en ella mateixa les condicions de la seva certesa i la prova de la seva veritat, de manera que la censura de la fe ja no hi té cap sentit. Per això tampoc se'l pot anomenar pròpiament un racionalisme cristià (154).

Si tornem a la interpretació que, a la fi de la síntesi de la secció II, hem expressat del que sembla que seria una filosofia cristiana segons Émile Bréhier, resulta clar que la metafísica racionalista cartesiana de la subjectivitat que es basta a si mateixa compleix la primera, però no pas la segona de les dues condicions que allà hem gosat d'explicitar: constitueix, és cert, un pensament autònom i autosuficient, en la mesura que no vol arrencar ni de la tradició filosòfica prèvia¹⁰² ni, en general, de cap criteri extrínsec al dinamisme immanent a la raó que procedeix geomètricament a partir d'idees evidents per elles mateixes (clares i distintes). Però no es nodreix de la substància mateixa del cristianisme i no rep d'aquest l'impuls decisiu per articular la seva concepció de l'univers. No es pot negar que hi ha una coincidència parcial entre el Déu del cristianisme i el Déu de les *Meditacions metafísiques* en tant que l'Ésser absolut *per se* o l'Ésser infinit i absolutament perfecte, i així completament únic i incomparable.¹⁰³ En el cristianisme, però, vibra una

servir apològicament a la justificació del cristianisme, la modernitat s'hauria caracteritzat per una clara pèrdua del sentit cristià de Déu. Aquest judici recau en primer lloc sobre Descartes.

¹⁰² ¿No caldria, però, donar ales a la sospita que Descartes depèn de l'escolàstica que vol deixar enrere més del que ell mateix admet? ¿No hauria fet, en el fons, una reapropiació de les categories filosòfiques a l'ús en el marc de la seva filosofia centrada en l'evidència per al subjecte racional conscient? ¿No és la seva potser una empresa de "subjectivització", si més no d'alguns elements centrals, de la tradició filosòfica? El següent estudi reprèn la qüestió més enllà del toc d'atenció que al respecte ja havia donat Étienne Gilson el 1912: J. SECADA, «Descartes y la escolástica». *Areté. Revista de filosofía* [Lima], VII/2, 1995, p. 301-330.

¹⁰³ El següent estudi defensa justament la tesi de la coincidència parcial entre el Déu de la teologia natural (l'Absolut o el Déu dels filòsofs) i el Déu de la revelació bíblica: J. RATZINGER - B. XVI, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*. Edició i

concepció de la divinitat que és inseparable del Crist, de la salvació i de l'Església, i que per comparació fa empal·lidir la parcialitat d'aquella coincidència tan limitada.¹⁰⁴ Creiem, doncs, que de moment es pot mantenir la nostra interpretació del que segons Bréhier hauria de tenir rostre de “filosofia cristiana”.

IV (154-157) [El tradicionalisme francès en el tombant del segle XVIII]

La filosofia del segle XVIII fou anticristiana: rebutjava la revelació com a font de certesa. I els teòlegs, al seu torn, van abandonar la llum natural com a suport de les veritats d'ordre religiós: no cal que puguin ser provades o que siguin més que probables, sinó tan sols que no siguin tan improbables que calgui rebutjar-les al primer examen. D'altra banda, la filosofia del segle XIX que hom diria “cristiana” intenta una fusió més íntima que en altres moments entre la revelació i l'especulació filosòfica sobre l'home i sobre l'univers. A França, i sobretot a Alemanya, hom cerca ara en la fe mateixa com representar-se la realitat. Els intents són nombrosos i variats. Però se'n poden destacar dues grans direccions (154): 1) s'assigna al cristianisme el paper d'un vincle social que, en virtut del seu origen diví, seria l'únic capaç de disciplinar la naturalesa humana i crear les institucions bàsiques de la humanitat; o bé 2) s'accentua, del cristianisme, l'aspecte d'una revelació sobre la història total de l'univers, l'única capaç de donar sentit i orientació a la vida. En ambdós casos, es presenta un cristianisme arquitectònic, sistemàtic, constructiu, en oposició a

epíleg de Heino Sonnemans. Trèveris: Paulinus,³2006. Posseïm una síntesi i comentaris personals de tot el contingut d'aquesta edició, de propera aparició a *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*.

¹⁰⁴ Descartes hauria estat un cristià filòsof, però la seva no seria una filosofia cristiana, no se'l podria definir com un filòsof cristià. En l'article següent es defensa aquest punt de vista, però a la vegada es continua interpretant la filosofia cartesiana en un sentit apologetic (o quasiapologetic), com «un intent profundament renovat de mostrar la *raonabilitat* de la fe en Déu a l'albada del món modern»: P. L. FONT, «Descartes, pare de l'Occident modern». *Qüestions de vida cristiana* [Barcelona], 217-218, 2005, p. 49-69; cita a p. 54.

l'anarquia del segle de la Revolució Francesa. Hom pren així el cristianisme com un tot, en el sentit d'una fe viva, especulativa i pràctica alhora, capaç de dirigir tant les intel·ligències com les voluntats. Bréhier subratlla que aquest enfocament del cristianisme és nou.

La primera direcció està representada per autors tradicionalistes com Joseph de Maistre, Louis de Bonald i Hugues-Félicité Robert de Lamennais. Accentuen la idea que les construccions autònomes i racionals que el segle XVIII considerava humanes, són, en realitat, una obra divina, tan necessària com incomprendible a la raó. Així expliquen el sentiment de fet absolut, d'experiència que no resulta analitzable, que aquestes obres traspuen al llarg de la història. Certs passatges de Joseph de Mestre transmeten sensació de positivitat, de fidelitat a les dades històriques en si, contra el que la política suposa com a veritats evidents. I és un pensament cristià que manté un lligament ben estret amb la política conservadora (155): la permanència de les institucions en el laboratori pacient de la història revelaria llur origen diví. En aquest marc, el valor de la raó humana no és, doncs, absolut: no li queda res més que ser una forma de la tradició, sobretot de la més antiga, la que millor testimonia l'origen diví de les obres humanes en la història. Tenim així una "filosofia cristiana" que engloba la raó dins de la revelació. De Bonald, per exemple, vincula la raó a la comunicació entre els homes i la societat, aquesta al llenguatge i aquest a la raó, i treu la conclusió que el llenguatge-raó no pot haver estat un invent humà, sinó que l'ha revelat Déu mateix als homes juntament amb la raó. Allò que mostra posseir caràcter d'universalitat i d'unitat, no és simplement humà. Lamennais argumentava, per exemple, que la raó abandonada a ella mateixa aboca a l'escepticisme i separa els homes. Sense la inserció en la matriu de la veritable revelació, tot es desfigura. Les religions paganes, per exemple, són una deformació de l'única i veritable religió revelada: el monoteisme dels patriarques, de Moisès i del Crist. L'ideal,

doncs, rauria en l'absorció de totes les forces de la humanitat i de la ciència en la religió. Només el cristianisme respon a les exigències d'unitat, organització i fixesa que la Revolució Francesa havia fet més necessàries. La universalitat de la raó és substituïda així per la catolicitat del cristianisme (156).

Per a Lamennais i tradicionalistes com ell el cristianisme consistia sobretot en una realitat històrica: una Església governada pel papat, i no tant una doctrina especulativa. Per això lamentava la pèrdua d'influència social real de l'Església fins i tot en els Estats històricament més cristians (França, Alemanya, Polònia...).¹⁰⁵ I així va acabar contraposant, a aquest cristianisme històricament decebedor, una cristiandat ideal, una religió tradicionalista del futur, cosa que, segons Bréhier, ens mostra en què consistia una tal filosofia "cristiana": no extreia del cristianisme una veritat, sinó un principi d'organització social que resisteixi el pas del temps. El tradicionalisme copsa el lligam estret que hi ha entre el dogma i l'autoritat de fet del papat, i defensa aquest principi d'unitat contra l'evident ineficàcia històrica que l'Església ja mostrava tenir en aquell moment, perquè la societat no el cerqui en un altre lloc fora del cristianisme. De fet, el positivisme d'Auguste Comte acusa la mateixa preocupació: restablir un poder social fort, però ara sobre una base intel·lectual que no resulti socialment qüestionable ni disgregadora com la religió. Calia un nou dogma que unís i unifiqués els esperits. Per tant, la sociocràcia de Comte constitueix el veritable desenllaç o resultat històric del tradicionalisme de Joseph de Maistre i Louis de Bonald (157).

En conclusió, el tradicionalisme francès del segle XVIII tampoc pot ser considerat un exemple històric clar de "filosofia cristiana" segons Émile Bréhier. Per què? Perquè, en el fons, no compleix la segona de les condicions

¹⁰⁵ El següent article permet de comprendre com, en el tombant del segle XVIII al segle XIX, també s'elaboraven a França, en seu catòlica, eclesiologies amb plantejaments similars al del tradicionalisme polític i filosòfic: J. LASPOUGEAS, «Ecclesiologies traditionalistes en France au début du XIX siècle». *Cahier des Annales de Normandie* [Caen], 8, 1976, p. 171-199.

que hem indicat al final de la síntesi de la secció II: una veritable filosofia cristiana hauria d'emanar del contingut mateix de la *fides quae creditur*, o sigui, de les veritats fonamentals de la revelació cristiana. L'aparició, però, del positivisme francès en el context del mateix segle XVIII mostra que el tradicionalisme no es nodria veritablement del dogma cristià: la seva apel·lació al cristianisme remetia, en el fons, a un accident de la història. La prova n'és que, amb el positivisme cientista de Comte, el cristianisme podia esdevenir històricament prescindible, car el seu lloc podia ocupar-lo un altre dogma, ara ja no religiós. El tradicionalisme, doncs, no va aconseguir una fusió més íntima que altres teories entre la revelació i l'especulació filosòfica sobre l'home i sobre l'univers. Creiem, doncs, que podem continuar mantenint la nostra hipòtesi sobre els dos criteris que segons Bréhier hauria de satisfer una filosofia que, en ser-ho pròpiament, també assolís l'estatut de "cristiana". Provem, finalment, de confirmar o desmentir aquesta interpretació amb la secció V, la darrera.

V (158-162) [El segle XIX]

En la secció anterior s'ha dit que la segona gran direcció que pren la filosofia occidental del segle XIX que vol ser "cristiana" consisteix a accentuar, del cristianisme, l'aspecte d'una revelació sobre la història total de l'univers, en tant que l'única capaç de donar sentit i orientació a la vida humana. Resulta obligat, doncs, prendre en consideració l'especulació sobre l'univers que va dur a terme Hegel: potser hi trobarem un model de filosofia "cristiana"? Bréhier se centra, al respecte, en la concepció de la religió de Hegel en relació amb la filosofia. Recorda així la coneguda tesi hegeliana: religió i filosofia tenen el mateix contingut i la religió ha estat el prelude històricament indispensable de la segona. Però ara la marxa de l'Esperit ha assolit l'estadi del concepte, no de la mera representació sensible, i només la

filosofia pot donar a aquell contingut la forma del pensament conceptual. El contingut, en efecte, es refereix a la síntesi o unitat dels contraris, refigurada pel cristianisme amb la cristologia del mitjancer entre Déu i l'home, l'infinit i el finit. Però aquesta síntesi no pot consistir només en una simple creença religiosa, en la forma d'una revelació: cal que l'Esperit es reconciliï veritablement amb la seva essència infinita i absoluta, bo i superant el desdoblament de si mateix i descansant finalment en si mateix, cosa que només pot esdevenir-se transformant el mite cristià del sacrifici redemptor en una llei essencial de la realitat. La filosofia (hegeliana) reconeix aquest contingut verídic de la religió, però l'allibera del seu exclusivisme històric (la història divina o sagrada) i l'eleva a la forma absoluta que només el pensament pot copsar (158). La consciència de si, el dret, la moralitat, la religió i l'art comparteixen el privilegi humà de constituir moments previs del moviment de reapropiació plena de l'Absolut, però només la filosofia garanteix la comprensió i realització amb èxit de la - diguem-ne - circumvolució de la Idea absoluta.

Bréhier valora aquesta filosofia com habitual a l'esperit germànic, ja que la relaciona amb una tendència històricament persistent que remunta, a l'Edat Mitjana, a Mestre Eckhart i després a Jakob Böhme. Reconeix que ningú ha estat més conscient que Hegel de l'absoluta novetat o ruptura profunda que representa el cristianisme en la història de la humanitat, ja que l'home, reconegut ara com a subjecte, hi esdevé fi en si mateix, posseeix un valor infinit i està destinat a l'eternitat: l'aparició de l'egoïtat (*Selbstlichkeit*: diguem-ne, la realitat del jo conscient de si mateix) va iniciar el moviment que aboca a l'Esperit absolut. Aquesta interpretació o traducció del cristianisme, però, elimina la realitat històrica del dogma cristià i fa del Crist un símbol de l'infinit que l'home ja troba en si mateix. I el resultat és obvi: s'esvaeix la mateixa filosofia cristiana. Per això Hegel aboca a Feuerbach, qui en conservarà el

poder infinit que hi ha en l'home com a raó immanent de totes les seves manifestacions en la història. I així, en tots dos casos, la filosofia "cristiana" mostra el que ja era de bell començament: un humanisme latent que el mateix cristianisme no ha sabut acollir prou, però que la filosofia desclou (159) alliberant-lo del mitjà imperfecte de què se servia: la religió.

Segons Bréhier, l'estratègia de deixar l'home sol encomanant-li la cura del seu propi destí (humanisme desmitificat, diríem), és el punt de partida de la darrera forma de "filosofia cristiana" que es pot prendre en consideració: la de Maurice Blondel. Amb l'*Action* (1893), Blondel ha volgut extreure de l'anàlisi de l'acció una justificació de la fe cristiana, particularment de la catòlica. Cercava una filosofia apropiada a la idea catòlica, o sigui, pretenia fer néixer la filosofia del cristianisme en si, i no simplement posar d'acord la filosofia amb el dogma cristià. Bréhier, però, no veu així les coses: «De totes maneres, cal reconèixer que la doctrina de M. Blondel està més emparentada amb una apologètica que amb una filosofia» (160). La seva crítica de l'acció és paral·lela, en un cert sentit, a la crítica del coneixement de Kant. Igual que Kant va trencar la satisfacció o entusiasme amb què els racionalistes pensaven que la raó i el seu objecte es trobaven en perfecte acord en mostrar que l'objecte del coneixement s'adapta simplement als nostres modes de conèixer i que aquests són inadequats a la realitat, Maurice Blondel ha mostrat que l'adequació entre l'acció i el seu fi només té un valor tècnic, ja que l'acció mai respon a les necessitats profundes de l'ésser humà, de manera que genera una insatisfacció constant que origina a l'infinit noves accions. A part, doncs, de la seva tendència conscient, l'acció humana revela més profundament l'estat o sentiment d'inquietud i d'equilibri perpètuament inestable que travessa, en desproporció íntima, tota la vida humana, malgrat la perfecció de l'acció tècnica (160). O sigui, els objectes que satisfan la voluntat aparent no satisfan pas la voluntat real, que és present en el pla pregon de l'acció com a

virtualitats obscures, poder latent, anticipacions implícites i presentiment confús. Per aquesta raó, l'home es troba en la forçositat d'haver d'optar entre obcecar-se amb l'experiència negant la seva voluntat real, o bé desenganxar-se dels objectes de la voluntat i decidir voler infinitament l'infinit. Només en el segon cas assoliria l'equilibri entre poder i voler. Com valora Bréhier aquesta filosofia centrada en el problema de l'acció? Considera que la qüestió no té una relació especial amb el cristianisme, sinó que s'assembla al problema de la serenor i tranquil·litat de l'ànima (ataràxia) que va ocupar la saviesa antiga i les escoles hel·lenístiques dels estoics, epicuris i escèptics. Aquestes solucions serien tan viables com la de Blondel. Per què, doncs, abandonar-se al cristianisme? Per tant, la proposta de Blondel no conté pròpiament una filosofia cristiana, sinó una apologètica que vol introduir en la doctrina cristiana, defensar-la i àdhuc fer-la desitjar.¹⁰⁶ I que la doctrina cristiana sigui una resposta oportuna a la "voluntat real" de l'home, no constitueix per al laic Bréhier un argument al seu favor: com es pot exigir que la nostra voluntat profunda hauria de veure's satisfeta? I per què no podria ser satisfeta per res més que la revelació cristiana? Així, doncs, tampoc trobem aquí una "filosofia cristiana".

El cas, però, és que no l'hem trobada enlloc segons Émile Bréhier: sant Agustí mateix separa clarament el Verb fet carn de la raó dels filòsofs; sant Tomàs d'Aquino deixa a la raó una existència precària sota la censura de la fe; els racionalistes del segle XVII perden el contacte amb el cristianisme per tendir cap a la religió natural; els filòsofs del segle XX decanten ràpidament el cristianisme cap a un humanisme. I va ser per accident que, durant els segles de l'Edat Mitjana, la cultura intel·lectual grega restés estretament unida a la

¹⁰⁶ Prescindint de la valoració de Bréhier, és obvi que s'ha fet un ús apologètic de la reflexió de Blondel sobre l'acció per presentar l'opció per la fe cristiana com a congruent amb una solució satisfactòria de l'alternativa existencial de l'home. Vegeu, per exemple: C. A. BARACALDO VEGA, «La verdad en Maurice Blondel y su aporte al quehacer teológico». *Cuestiones teológicas* [Medellín], 38/90, juliol - desembre 2011, p. 293-315.

professió religiosa. Les úniques filosofies que han existit han estat aquestes: el platonisme a la fi de l'antiguitat; el racionalisme d'Aristòtil al segle XIII (161); un nou intel·lectualisme al segle XVII, però sorgit del geni grec; les qüestions socials al segle XIX, sense cap afinitat amb el cristianisme. Heus, doncs, ací les paraules final de l'article de Bréhier: «Hem vist els intents, tots ells vans, del cristianisme per fixar un d'aquests moments, per emparar-se'n; però no es pot parlar més d'una filosofia cristiana que d'una matemàtica cristiana o d'una física cristiana» (162).

Valoració

La contundència d'aquesta conclusió final, que ja ha guiat tot l'escrit des de la primera línia, obliga a prendre'n postura. Explicitem els dos implícits que ens sembla que travessen tot l'article: 1) les dues condicions indispensables que hauria de complir una suposada filosofia cristiana; i 2) l'equivalència entre una filosofia cristiana i una ciència cristiana. Pel que fa al primer implícit, ja hem verificat clarament arran de la síntesi de cada secció quin és el criteri en què descansa el judici de valor d'Émile Bréhier. Recordem com l'hem formulat: una filosofia seria cristiana si complia dues condicions simultàniament, que no s'impliquen, però, mútuament: a) hauria de consistir en una concepció de la realitat o metafísica que mostrés la característica evident de constituir un pensament propi, autònom, independent, i no sotmès a cap regla de veritat extrínseca a la mateixa raó, a part de ser conscient també dels seus propis límits i que es pogués encertir, ell mateix, de la validesa de les seves tesis; i b) hauria d'emanar del contingut mateix de la *fides quae creditur*, o sigui, de les veritats fonamentals de la revelació cristiana, les quals li donarien l'impuls intel·lectual indispensable per posar-se en marxa i afectarien ensems el contingut mateix de les veritats racionals a què ella arribés per compte i mèrit propi. Doncs bé, les paraules finals de l'article confirmen que aquest

doble criteri del primer implícit és realment el del nostre autor. Vegem-ho al compàs dels casos històrics que repassa. Cas 1: sant Agustí no ofereix una filosofia pròpia i, finalment, va acabar contraposant el cristianisme al platonisme. Cas 2: sant Tomàs d'Aquino va fer molt més seva la filosofia aristotèlica que va assumir, però la va sotmetre a la censura de la fe. Per tant, ni en el cas 1 ni en el cas 2 es compleix la primera condició del criteri i, per tant, pròpiament no hi ha cap síntesi entre raó i fe. Cas 3: el racionalisme del segle XVII va construir una nova metafísica empeltada en la tradició grega, tot i que “subjectivitzada”, però no es va inspirar en els continguts propis del cristianisme. Per tant, aquí no es compleix la segona condició. Cas 4: el tradicionalisme francès del tombant del XVIII obre la filosofia a les qüestions socials i crea un pensament polític conservador que sembla inspirar-se en els dogmes del cristianisme. Però no era així realment, car el que li interessava era l'efecte, en termes de cohesió social, del poder de l'Església. Per tant, tampoc en aquest cas es compleix la segona condició: els dogmes cristians no són determinants de la filosofia. Cas 5: l'idealisme alemany del segle XIX elabora un pensament especulatiu que acaba transformant el cristianisme en un humanisme impossible de conciliar amb el caràcter històric, i no simplement mític, del dogma cristià. Per tant, tampoc aquí es compleix la segona condició. Finalment, cas 6: la filosofia de l'acció humana de Maurice Blondel duu a terme una mena d'anàlisi transcendental que tampoc es nodreix del contingut específic de la *fides quae creditur*, sinó que més aviat en constitueix una apologètica (o - diríem - propedèutica filosòfica) que fa raonable “acostar-se al cristianisme”. Per tant, tampoc Blondel compleix la segona condició. No hi ha, doncs, cap cas en què ambdues condicions requerides apareguin simultàniament. Només en un sentit lax es podria dir que sant Agustí o sant Tomàs d'Aquino o Maurice Blondel són filòsofs cristians. A Descartes se li suposa, per bones i òbvies raons biogràfiques, que fou cristià. I la seva

filosofia pot ser utilitzada en favor del cristianisme, tot i que “funciona” millor com a justificació racional del deisme. Però, si apliquem estrictament la navalla de Bréhier, no brolla directament de la matriu intel·lectual del cristianisme, però bé que caldria admetre que indirectament sí, si tenim present l’origen escolàstic cristià de bona part de les categories de la seva metafísica. L’hermenèutica idealista que Hegel duu a terme amb el cristianisme dissipa tot dubte sobre la seva filiació cristiana. Feuerbach ja no té cap interès per un mínim de fidelitat a la fe cristològica. I les filosofies del nihilisme i de l’ateisme posterior liquidaran tot residu de veritat *per se* en el cristianisme.

I si aquests exemples històrics que, en la seva selecció, Bréhier devia considerar “majors” o paradigmàtics aboquen a un resultat tan decebedor, ¿què podem aprendre de la història de la filosofia pel que fa a la qüestió de la possibilitat d’una (la que sigui) filosofia cristiana? El que constitueix, al nostre parer, el segon implícit de l’article que comentem: que la impossibilitat històrica revela *de facto* la impossibilitat *de iure*. Per què? Perquè resulta *per se* tan impossible que es doni una filosofia cristiana com que la ciència aconseguís elaborar una matemàtica o una física cristianes (avui dia també podríem dir: i una química, i una biologia, i una electrònica, i una nanotecnologia, etc., cristianes). Per tant, resulta coherent amb el caràcter de tot l’article d’Émile Bréhier afirmar que, en el fons, la seva tesi de la impossibilitat d’una filosofia cristiana descansa en la comparació entre filosofia i ciència (en qualsevol de les seves especialitzacions o branques): l’estatut bàsic de totes dues les obliga a constituir-se en un cos sistemàtic de veritats i coneixements sotmesos únicament al criteri de la màxima racionalitat possible, de manera que no poden tolerar que s’hi immisceixin continguts aliens, no establerts en el mateix procés de filosofar sobre qüestions racionalment accessibles i de fer ciència sobre l’experiència amb la matèria. Formulem, doncs, el segon implícit així: si volem obtenir un producte cristià fent filosofia o fent ciència, serà impossible

acabar fent filosofia o ciència. I si volem fer ciència o filosofia, seran el que elles donin de si, però en cap cas un producte cristià. Al nostre parer, la interpretació que Émile Bréhier dóna dels autors i períodes històrics que recull en l'article, només serveix per justificar aquesta tesi. No volem minvar gens ni mica el valor i l'agudeses de les anàlisis d'un historiador tan insigne de la filosofia. Però resulta inequívoc que, en relació amb la nostra qüestió, opera a través de la història de la filosofia amb una navalla sistemàtica: si en un sistema de pensament hi ha fortes referències al cristianisme, passa a perdre significació com a filosofia; i si, a l'inrevés, mostra els trets d'una metafísica, resta desvinculat del cristianisme, de manera que filosofia i cristianisme no es troben mai. I quan hi ha hagut moments històrics en què ambdós anaven junts, en la forma fins i tot d'una certa síntesi intel·lectual, per exemple durant l'escolàstica medieval,¹⁰⁷ Bréhier passa a valorar aquesta situació com un simple accident històric: «És per accident que, durant els segles de l'Edat Mitjana, la cultura intel·lectual d'origen grec ha estat lligada estretament a la professió religiosa» (161). Tot plegat, un procediment sospitos, fins i tot, en termes de la “cosa en si”, en termes d'història de la filosofia: si una filosofia va aparèixer, al terme de la seva elaboració, lligada estretament amb la fe, ¿no es troba aquí una certa realització, ni que sigui incompleta i imperfecta, dels dos criteris del primer implícit? ¿Cal llençar-la per la borda com a “filosofia cristiana” simplement perquè la fe cristiana no pot renunciar a haver d'examinar si un determinat filosofema es pot soldar o no amb ella (el que Bréhier anomena “censura”)?

Creiem, finalment, que la crítica a la posició de Bréhier hauria d'afrontar l'assimilació acrítica que realitza entre ciència i filosofia. Diguem-ne tan sols

¹⁰⁷ Abunden els exemples de manuals de “filosofia cristiana” en què sant Agustí i l'escolàstica, sobretot sant Tomàs d'Aquino, inspiraven una síntesi entre fe i raó que també s'anava adaptant a filosofemes i coneixements científics del segle XX. Heus-ne ací un d'històric de la Companyia de Jesús: O. MUCK, *Christliche Philosophie*. Kevelaer Rheinland: Verlag Butzon & Bercker, 1964.

un parell de mots. Mentre que tant absurd és demanar a la ciència que sigui cristiana com exigir-li que sigui comunista o nihilista - tot i que unida a una concepció difusa, “ambiental” o públicament imposada de l’existència pugui coadjuvar a una actitud nihilista o atea davant la vida -, *a priori* no es pot esperar el mateix de la filosofia. Les qüestions de què s’ocupa la filosofia no se circumscriuen a l’esfera de la investigació de la matèria en qualsevol de les seves manifestacions, sinó que van més enllà, en la línia d’haver de cercar un fonament últim - si hi és - del conjunt de la realitat. I, en virtut d’aquesta racionalitat supracientífica, no es pot excloure de bell antuvi que s’elabori una interpretació filosòfica de la realitat el fonament últim de la qual acabi presentant trets creients, ateus o agnòstics.¹⁰⁸ Ciència i filosofia no són exactament el mateix.¹⁰⁹ Considerar la impossibilitat de la filosofia cristiana com equiparable a la impossibilitat d’una ciència cristiana genera una confusió estranya sobre la mateixa identitat de la tasca filosòfica. Dit d’una altra manera: si la ciència volgués ser cristiana o atea o nihilista, hauria de ser utilitzada per algun sistema de pensament definible, pel que fa a la seva orientació “religiosa”, per aquests posicionaments, com de fet ja ha passat en la història. I per això cal destacar ara, per acabar de precisar el nostre distanciament respecte de la postura de Bréhier, que en els dos criteris del primer implícit hi ha, en el fons, una contradicció que no té solució: ¿com es pot exigir alhora que una filosofia s’articuli autònomament, prescindint del cristianisme, per ser veritablement filosofia i que alhora s’hagi de nodrir internament del dogma religiós per ser cristiana? Aquí sí que sembla treure el nas la famosa quadratura del cercle, que Bréhier, en canvi, assigna al mateix

¹⁰⁸ Es tracta del tema que Zubiri anomena amb encert “problematisme de la fonamentalitat”: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984.

¹⁰⁹ Heus ací una manera senzilla i intuïtiva d’argumentar-ho: «Tenim la sensació que fins i tot quan totes les *possibles* preguntes científiques han estat contestades, els nostres problemes vitals encara no han estat gens tocats» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*. Traducció al català de l’edició crítica a cura de Joan Ordi Fernández. Barcelona: Societat Catalana de Filosofia - Institut d’Estudis Catalans, 2005, TLP 6.52, p. 107).

concepte d'una filosofia cristiana en tant que equiparable al d'una matemàtica cristiana. ¿Com es pot demanar a un pensament que no incorpori el cristianisme en el seu dinamisme o configuració per ser pròpiament filosofia, però que rebi l'impuls conceptual articulador de la fe per ser cristià i alhora no deixi de ser metafísica pròpia? ¿No s'està demanant un impossible que després resulta massa fàcil de verificar històricament com a no existent? ¿No resulta més senzill suposar que, en el mateix procés d'elaboració d'una metafísica, pugui haver-hi una coreferència conscient entre l'exigència de racionalitat filosòfica i la proposta dels continguts de la fe que poden tenir una significació intel·lectual digna de ser tinguda en compte, i que tot el procés de construcció d'aquesta filosofia es vagi saldant amb la incorporació crítica d'ambdós tipus d'elements en una síntesi final? ¿No trobem en sant Tomàs d'Aquino un exemple clar d'aquesta escrupolositat per mantenir el màxim de respecte a les exigències de totes dues esferes: la racionalitat i coherència del pensament filosòfic que ell havia pogut conèixer amb el “nou” Aristòtil i els continguts propis de la fe cristiana? En conclusió, ens semblen ben justificades les crítiques que Émile Bréhier va rebre a la tesi que venia a dir que una filosofia cristiana seria com la quadratura del cercle. Un llibre de Nédoncelle fixarà, el 1956, el resultat de la controvèrsia de 1931.¹¹⁰ Però ara no el podem seguir. De moment, només volíem explicitar els implícits de la postura negativa de Bréhier i discutir-los críticament.

¹¹⁰ M. NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* París: A. Fayard, 1956. Versió castellana: *¿Existe una filosofía cristiana?* Traducció de T. L. V. Andorra: Casal i Vall, 1958.