

L'humanisme cristià: Sobre la interrelació fe-cultura*

Josep-Ignasi Saranyana

* Lliçó llegida a UIC Barcelona, el 25 de febrer del 2017.

Original rebut: **11.05.2017**
Data d'acceptació: **25.05.2017**

Resum

De la revelació no només ens venen veritats que superen la raó, sinó també altres nocions a les quals, tot i no ser pròpiament sobrenaturals, el pensament humà potser no hauria arribat mai sense l'ajut de la revelació. Aquestes veritats naturals vingudes per vies alienes a la reflexió s'incorporen de mica en mica a la cultura universal i fecunden les intel·ligències, i les impul·leixen molt més enllà, però sense transcendir l'ordre propi natural i sense fer-hi violència. Això és l'humanisme cristià, que cal distingir de la confessionalitat humanística i de l'apologètica. En el darrer epígraf d'aquest assaig s'ofereixen alguns exemples que mostren com la revelació esperona la reflexió humana i fecunda l'activitat científica.
Paraules clau: humanisme, Heidegger, pensar, revelació, humanisme cristià

Abstract

Revelation not only provides us with truths that surpass reason, but also other notions at which, although not supernatural in themselves, human thought might never have arrived without the help of Revelation. These natural truths are the result of pathways that involve no reflection, are gradually incorporated into universal culture and nourish intelligence, as well as propelling them forwards, however without transcending their own natural order and without violence. This is Christian humanism, which must be distinguished from humanistic and apologetic confessionalism. The final epigraph in this essay offers some examples that show how Revelation stimulates human reflection and nourishes scientific activity.
Keywords: Humanism, Heidegger, thought, Revelation, Christian humanism

1. Preliminars

Primer de tot, vull agrair a la Universitat Internacional de Catalunya la invitació per participar en aquest programa Gaudí de formació del professorat. Si no hagués estat per la insistència del Dr. Josep Corcó, mai de la vida no m'hauria posat a pensar les qüestions que ara els presentaré. La pressió sobre els intel·lectuals (perdonin la meua immodèstia) sempre ens fa bé, perquè ens obliga a sortir de la nostra petxina, de la nostra torre d'ivori, del reduït espai en el qual ens recloem sovint els acadèmics per gaudir de les nostres idees, ja que no hi ha res tan satisfactori com pensar sobre el propi pensar, perquè només el pensament és totalment nostre. Tanmateix, si el que es pensa és interessant, o pot ser útil per als altres, cal exposar-ho públicament. Heus aquí un deure amb la societat que no es pot defugir. Va bé, doncs, que un bon amic sacsegi l'intel·lectual que s'havia adormit i el faci sortir al carrer, al món del més quotidià, perquè, com va dir Heràclit l'Obscur, amb molta ironia, "també els déus fan acte de presència a la cuina".

Aquest va ser el cas de Martin Heidegger, en acabar la Segona Guerra Mundial, reclòs a la seva cabana de Todtnauberg, mentre patia la depuració a la qual havia estat sotmès per les autoritats franceses d'ocupació. Poc s'ho podia imaginar Jean Beaufret, quan el va anar a trobar a la Selva Negra el setembre del 1946, que amb la seva visita provocaria una de les reflexions més interessants sobre l'humanisme de tota la història moderna: la famosa *Brief über den Humanismus* ("Carta sobre l'humanisme"), publicada per primer cop l'any 1947 i inclosa després en l'obra completa del filòsof alemany, en el novè volum.¹

2. Humanisme cristià o cristianisme humà?

Tanmateix, i abans de dir què pensava Heidegger sobre l'humanisme, cal fer una petita digressió. Els organitzadors d'aquest programa Gaudí em demanen que parli de l'humanisme cristià. L'ordre de les paraules té una importància cabdal. No és el mateix dir *cristianisme humà* que *humanisme cristià*. En el tema que se'm proposa, el substantiu és humanisme, el qual té una adjectivació. La redacció del títol s'aboca cap a una qüestió fonamental: que primer és la natura o condició humana i que després ve la gràcia o el sobrenatural. Assumint la natura, és a dir, suposant-la, la gràcia esdevé com una mena de sobrenatura, de caràcter accidental, car la condició humana no es perd, ans bé s'amillora² per l'elevació sobrenatural.

¹ Heidegger Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 1976, IX, pàg. 313-364. Sobre la història d'aquest important text, vegeu Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. cast. Raúl Gabás, Tusquets Editor, Barcelona 1997, cap. 21.

² Perdoneu-me el neologisme: "amillorar-se".

³ L'atorisme tomista diu: "Gratia non tollit naturam, sed perficit et supplet defectum naturæ". La frase literal d'Aquino que més s'hi apropa és: "Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat [...]". (*Summa theologiae*, I, 1, 8 ad 2).

Els tomistes han consagrat un aforisme que es pot deduir de la *Summa theologiae* de Sant Tomàs, tot i que en la *Summa* no s'hi troba mai literalment: “La gràcia no destrueix la natura, ans bé la millora suplint-hi els defectes naturals”. Ara bé, cal anar amb compte a l'hora d'emprar aquest aforisme, perquè l'aforisme dels tomistes va més enllà que el pensament pròpiament tomassià.

Hi ha, en efecte, tres frases en la *Summa* que s'assemblen molt a l'aforisme esmentat³. Tanmateix, Aquino no diu mai que la gràcia supleixi la natura (substituint-la), perquè això implicaria un fet extraordinari; només afirma que la gràcia facilita a la natura el seu desenvolupament harmònic. Es limita a consignar que la gràcia pressuposa la natura i la perfecciona.

Una de les tres vegades en parlar-ne, i això és rellevant, Aquino situa aquesta idea en un context gnoseològic, quan diu:

“La fe pressuposa el coneixement natural, com també la gràcia pressuposa la natura, i la perfecció pressuposa el perfectible”⁴.

Què significa això? Senzillament que la fe no és incompatible amb la raó natural i que la fe es recolza en la intel·ligència. Dit d'una altra manera: que la condició de la fe (entesa com a hàbit o virtut) és de caràcter intel·lectual, i que la fe no pot desenvolupar la seva tasca si no hi ha una “substància” de suport sobre la qual descansi. La fe “perfecciona” la intel·ligència i la fa anar més enllà, de manera que amplia l'àrea a l'abast del coneixement humà, sense desnaturalitzar-lo, perquè la intel·ligència, tant elevada per la fe com sense la fe, actua sempre abstractivament, composant i dividint, afirmant o negant. Aquesta és la seva situació *in statu viæ*, també en els estats místics més elevats.⁵ Així, doncs, si no es conrea la intel·ligència, la fe es troba en precari. “Quod natura non dat salmantica non præstat”, deien a la Universitat de Salamanca, un aforisme que ens podria servir per il·lustrar, tot i que metafòricament, les relacions entre el natural i el sobrenatural.

En definitiva, i per capir què és l'*humanisme cristià*, cal començar per esbrinar què és el que entenem per humanisme *tout court*, entès com a suport del cristianisme. Després d'aquesta investigació estarem preparats per parlar de l'*humanisme cristià*; sabent, per endavant, que el sobrenatural, és a dir, el món de la gràcia, respecta l'ordre de la natura, no el fa malbé, no el corromp i de cap manera el mistifica, ans al contrari, el perfecciona.

Si hi ha entre vostès algú que d'antuvi no combrega amb aquest punt de vista, òbviament no estarà d'acord amb les meves conclusions finals. Tanmateix, li demano que m'escolti amb un xic de paciència fins a la cloenda.

⁴ Fides præsuponit cognitionem naturalem, sicut gratia natura, et perfectio perfectibile” (*Summa theologiae*, I, 2, 2, ad 1). Hi ha una altra referència (*Summa theologiae*, II-II, 188, 8c) en parlar de la vida solitària o eremítica, quan avisa que seria perillós començar a fer vida eremítica sense abans haver-s'hi avesat una mica, tret que Déu supleixi el defecte de la preparació natural amb la seva gràcia.

⁵ Cf. Josep-Ignasi Saranyana, *Grandes maestros de la teología*, Atenas (Col. “Síntesis”, 7/4), Madrid 1994, pp. 117-120 (sobre la condició gnoseològica de l'arrabassada o embadaliment de Moisés i Sant Pau, segons Sant Agustí i Sant Tomàs).

3. Heidegger i l'humanisme

Ara sí que ens podem capbussar dins la famosa *Carta sobre l'humanisme* de Martin Heidegger, esmentada abans. El filòsof alemany, com de consuetud, comença el seu assaig amb una força tan descomunal que, tot i estar-hi avesats, ens deixa astorats i potser una mica estordits. Principia a considerar l'humanisme, del *pensament* ençà. Entén que *pensar* és l'acció més important. Ara bé, *pensar* una cosa vol dir considerar què és aquesta cosa. Sense la cosa no hi ha pensament sobre la cosa. Així, doncs, pensar suposa el que ja és, perquè no hi ha ni un pensar buit, ni des del buit es pot pensar. “A és A, suposa A”, deia Leonardo Polo en formular el primer principi de la gnoseologia.

Com acabo de dir, i per obviar una hipotètica buidor del pensar (un pensar sense pensar res), que el faria absurd i àdhuc impossible, Heidegger pressuposa que el *ser* és sempre i en tot cas el fonament ultimíssim sobre el qual tot es recolza i del qual tot ix. Perquè, com que ho podem pensar tot, hi ha d'haver un fonament últim de tot, anterior a qualsevol pensament concret. Aquest fonament ultimíssim ha de ser anterior o previ a qualsevol ens o cosa, de manera que totes les coses ixin del fonament, en una dialèctica que Heidegger provarà d'explorar. I també, com ja s'ha insinuat, el pensament pot pensar el fonament, el qual és, tot i que no sigui cap cosa concreta, precisament per poder ser-les totes.⁶

Hi ha, com s'ha dit, una dialèctica entre el *ser* i l'*ens*, perquè totes les coses es fan des del *ser* i al *ser* tornen, si més no en l'ordre gnoseològic. Heidegger afirma, però, i n'està ben convençut, que aquesta dialèctica no només és gnoseològica, sinó també extramental, o sigui, real. I com que tota dialèctica implica necessàriament un moviment o canvi; i com que el *temps* és la mesura metafísica del moviment, ho ha de ser també de la dialèctica entre el *ser* i l'*ens*.⁷ Vet aquí per què l'obra heideggeriana més famosa es titula *Ser i temps* (*Sein und Zeit*).

El *ser* entès a la manera heideggeriana és previ al pensament; és un *ser* que potser es desentén de la noció més comuna de *ser* i que sintonitza amb algunes de les intuïcions de Joan Duns Scot.⁸ Cal endinsar-se en el món intel·lectual de Heidegger i acceptar tots els seus pressupòsits per poder-ne copsar la noció de *ser*. I ara no toca. En tot cas, i segons el mestre de Todtnauberg, cal retenir que el pensar i el parlar són indissociables, perquè el pensar només se'ns ofereix per la llengua. Conseqüentment, només els pensadors i els poetes, per haver rebut l'altíssima missió de custodiar el llenguatge, són els custodis del *ser*. Aquesta va ser una idea recurrent al llarg de tota la seva vida, que el va empènyer a glossar *in extenso* l'obra poètica de Friedrich Hölderlin, el gran trobador del romanticisme alemany.

⁶ La por de la buidor, que els llatins i medievals expressaven com un horror vacui, ha impel·lit el saber filosòfic en direccions diferents. D'aquesta por neix també l'aforisme *ex nihilo nihil fit*, intuït ja pels presocràtics (per exemple, en el panenteisme de Parmènides). La gran dificultat filosòfica —com repetia Leonardo Polo— consisteix a pensar la matèria prima o causa material aristotèlica. “Comparándola con el acto, ésta [la causa material] es prius en todos los sentidos excepto en el temporal. Según esto, la causa material es el antes temporal, y si a esa anterioridad se le concede valor de principio, tiene valor causal, aunque distinto y escaso comparado con otros [principios]. La causa material es el valor causal del antes temporal, puesto que la prioridad del acto no lo es en sentido temporal. Es lo que podríamos llamar las condiciones iniciales” (Leonardo Polo, *Lecciones de ética*, presentació de Juan Fernando Sellés, EUNSA, Pamplona 2013, p. 29).

Sentim ara tot el que acabo de resumir en les pròpies paraules de Heidegger, que prenc de la traducció castellana més acreditada de *Carta sobre l'humanisme*. Vet aquí una part del paràgraf introductori d'aquesta carta, amb afegitons, que he assenyalat amb claudàtors, per fer el text una mica més lleuger i entenedor:

“El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esta morada. Esa actividad de guardar [propia de los poetas y pensadores] consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos llevan [la manifestación del ser] al lenguaje y allí la custodian. El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar [es inmanente] sólo actúa en la medida en que piensa.”⁹

Hi ha, doncs, una relació íntima, indestructible i biunívoca entre el ser i l'home, perquè l'home és “el pastor del ser” (*der Hirt des Seins*), una expressió que va emprar Heidegger per primer cop en la *Carta sobre l'humanisme*. I aital funció de custodiar el ser, de tenir-ne cura, es desenvolupa mitjançant el llenguatge, que és l'expressió del pensar. D'aquest plantejament emergeix la tasca primordial que Heidegger atribueix als pensadors (val a dir, als filòsofs) i, molt particularment, als poetes. I vet aquí, també fonamentada *ontològicament*, la primacia de les arts liberals: pensar, fer poesia, escriure, llegir i altres activitats que, tot i no resultar directament productives, són les més nobles i necessàries per al progrés de la humanitat.

Ara bé: com que aquí no es tracta de seguir l'especulació de Heidegger, que potser prendríem mal, restem amb la convicció que no hi ha res més alt ni res més noble que pensar i expressar el que s'ha pensat, i que això és l'humanisme, a primer raig...

*

Tot i que el desenvolupament de la filosofia és cumulatiu, canviem d'andana i agafem ara el tren de la filosofia aristotèlica, la qual, mitjançant l'escolàstica medieval, arriba fins als nostres dies, després de travessar més de dos mil cinc-cents anys d'història.¹⁰

4. Quin és el primer pensament i què passa quan es pensa?

Només està absolutament net (*tamquam tabula rasa*) l'intel·lecte abans de la primera aprehensió de l'esperit humà, és a dir, abans del despertar de la consciència

⁷ En canvi, la creació no és un moviment, perquè no hi ha cap canvi ni moviment en el pas del no-res a l'existent. Aquí rau també la gran dificultat de pensar l'abans de la creació. D'aquestes coses en parlarem més endavant al § 8. Vegeu la nota 18, infra.

⁸ No oblidem que Heidegger va fer la seva tesi d'habilitació per a la docència sobre Thomas Erfurt, un deixeble directe de Joan Duns Escot, que Heidegger va confondre amb el mestre. Rememorem també que Heidegger va escriure, quan encara era catòlic, la seva tesi doctoral sobre Sant Tomàs d'Aquino.

⁹ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanisme*, trad. d'Helena Cortés i Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid 2000, introducció.

intel·lectual del nadó. Aquest fet, però, no és empíricament determinable i, per aquesta raó, és irrellevant per a la nostra investigació. Tanmateix, podem constatar i afirmar que l'intel·lecte mai no està ple del tot, mai no s'emplena completament, no vessa mai, encara que s'estigui omplint contínuament, perquè el pensar no ocupa espai. L'activitat intel·lectual no cessa jamai del tot, ni durant el somni ni en els estats de coma profund, com jo els puc assabentar per pròpia experiència. En aquest marc s'inscriu la coneguda dita d'Aristòtil, segons la qual, "l'ànima és, d'alguna manera, totes les coses"; perquè l'ànima ho abasta tot, ja que res no se li escapa: n'hi ha prou que una cosa sigui per poder ser coneguda. L'ànima està oberta a tot el que és.

L'ànima millora i s'enriqueix quan copsa, és a dir, quan compon i divideix, afirma i nega, i conclou; o sigui, quan s'exercita en la seva activitat pròpia, que és el pensar. Així s'expressava Sòcrates dialogant amb el jove Teetet, segons ens n'assabenta Plató en el seu conegut diàleg:

"No t'adones —diu Sòcrates— que l'ànima adquireix les ciències, les conserva i es fa millor per l'estudi i la meditació, que són moviments? No veus que la indolència i la manca de reflexió i d'estudi la priven d'aprendre i fins i tot la fan oblidar el que ha après?"

Cal pensar i meditar, per no afeblir l'ànima. I d'aquesta manera es desenrotllen els hàbits intel·lectuals, com ara l'hàbit dels primers principis i l'hàbit de la ciència.¹¹

Tanmateix, no qualsevol pensament és enriquidor. Això precisament és el que afirma Sòcrates. Si un pianista no practica tots els dies, executant cada cop exercicis més complicats i difícils, perd la forma; o si no es parla una llengua, s'acaba oblidant. De manera anàloga, l'activitat intel·lectual també s'empobreix quan no es cultiva, abandonant la lectura o l'escriptura, o quan les nostres lectures es limiten al *Marca* o a l'*Hola*, tot sigui dit amb el més gran respecte i consideració.

5. Què és el primer que ens ve al pensament quan pensem?

Considerem ara què passa quan es pensa. Endinsem-nos dins nostre per explorar què ens passa quan pensem. Potser un exemple aclarirà una mica les meves pretensions. Fixem-nos en el menjar. Podem considerar com es paeix (és a dir, estudiar els fenòmens bioquímics que envolten la digestió) o bé considerar de quina manera ens canvia el menjar: si en gaudim, si ens engreixem, si ens permet comunicar-nos amb els altres

¹⁰ Són molts els esglaons que la humanitat ha de pujar per enfilear-se de mica en mica cap al soli de la saviesa. Amb tot, cal esbrinar, amb esperit crític, què hi ha de veritat (és a dir, de perdurable) en tota filosofia, i què hi ha d'exageració o de desenfocament.

¹¹ No escau aquí parlar del procés que ens porta a formular els primers principis del coneixement, com el principi de no contradicció, el d'identitat, el de tercer exclòs, etc., perquè la gènesi d'aquests primers principis va lligada a les primeres impressions de l'intel·lecte i és sincrònica amb aquestes. Només hi ha primers principis quan hi ha pensament i concomitant amb ell. Només podem dir "A és A" quan hem après A. Només podem dir "A no és B" quan tenim les dues aprehensions A i B i

comensals, si és un acte virtuós o viciós, etc. No ens interessa escatir com es desenvolupa el pensament des del punt de vista psicològic (per exemple, analitzar quina és la funció dels sentits, o de la memòria sensitiva, o de la imaginació, o com es produeix l'abstracció), sinó reflexionar com ens afecta el pensar.

Quan un observador se situa davant el món extramental, primer de tot es topa amb l'existència d'una cosa; s'adona que hi ha un existent. Per exemple: si sent un soroll a la nit, enmig del silenci i la foscor, d'antuvi s'espanta i considera si no ha estat una al·lucinació o un malson. Després, ja més seré, l'observador es diu: "Sembla que no m'enganyen els sentits i que aquí hi ha quelcom". I seguidament ve la pregunta, que va des de la percepció d'un quelcom intuït genèricament com un existent a la curiositat per esbrinar la condició o natura d'aquest existent misteriós i desconegut. Així, doncs, el primer és advertir l'*existent*. Immediatament ve l'encantament, la fascinació o la curiositat, en descobrir que l'existent és una *cosa*, i a continuació ve un seguit de preguntes, com ara: *què* és això (un conill, un esquirol o una rata), *d'on* surt, *com* és, cal fer-li cas?, etc.

Quan les preguntes es poden contestar amb un discurs articulat, s'origina un coneixement per causes, és a dir, un coneixement científic. Per exemple: en tenir l'experiència d'una aurora boreal, ens fem un munt de preguntes per arribar a la conclusió que "l'aurora boreal és un meteor lluminós d'origen electromagnètic". Quan això no és possible, s'acudeix a les metàfores i imatges, cosa pròpia dels poetes. Homer, per exemple, es refereix sempre a l'aurora dient: "Quan es mostrarà, amb dits de rosa, l'Aurora, filla de l'alba [...]" (*Odissea*, cant II i paral·lels). O més bell encara: "L'Aurora s'alçava del llit de Titó gloriós i portava llum igualment als mortals com als déus immortals [...]" (*Odissea*, cant V).¹²

D'alguna manera, doncs, els filòsofs i els poetes fan aparèixer el món, en descobriren la realitat, en tenen cura i li donen la vida. En aquest sentit també es podria interpretar el que diu Sòcrates en el *Teetet* de Plató, referint-se a Protàgores:

"L'home és la mesura de totes les coses, de l'existència de les que existeixen i de la no existència de les que no existeixen".

Ja sé que Sòcrates no fa del tot seva aquesta opinió, perquè n'endevinava un efecte pervers, com després diré, però la va repetir dues vegades en el diàleg amb el jove Teetet. Potser Heidegger també tenia davant seu Protàgores en escriure el llarg paràgraf que he llegit més amunt. En tot cas, l'humanisme grec (i també la versió heideggeriana) privilegiava el pensar, la imaginació i el saber dir com l'acció humana més alta i noble. I em sembla que els podem seguir alegres i joiosos per aquesta via.

les comparem. -- De la hipotètica preexistència d'unes disposicions innates de caràcter intel·lectual (no parlem aquí dels aprioris de la sensibilitat, sinó d'uns suposats aprioris de la intel·ligibilitat), se n'ha discutit molt. Alguns neokantians, com ara Joseph Maréchal, l'han defensada, bastint un pont entre Sant Tomàs i Kant. De fet, el "jove" Tomàs d'Aquino va mantenir una posició lleugerament innatista en els seus primers escrits. Tanmateix, abandonà més endavant aquesta posició per adscriure's completament a la línia aristotèlica, segons la qual l'intel·lecte és primer de tot una "tabula rasa". Aquesta discussió no té res a veure, com és obvi, amb l'origen dels instints connaturals a cadascuna de les espècies animals.

12 Titó, del qual s'havia enamorat l'Aurora, era l'heroi troià, germà de Priam.

Per il·lustrar-ho, em semblen adients unes paraules del cant onzè de l'*Odissea*. Som a l'illa dels feacis, l'illa de la formosa i gentil Nausica. Ulisses s'allotja al palau del rei. Aleshores el rei Alcinous invita Ulisses, que ja ha contat una petita part de les seves peripècies i aventures, a continuar la narració del seu viatge:

“És veritat, Ulisses, que quan et mirem no pareixes ni un mentider ni un far-sant, com tantíssims que en cria la terra negra, homes d'origen divers que sovint ens fabriquen falses històries sense trellat que no es poden ni entendre. Tu t'expresses amb frases ben fetes i amb nobles idees, i ens explicaves, tan bé com faria el millor dels aedes¹³, els patiments i tristors de tots els argius i els teus propis. Digues-me ara una cosa, i conta'm amb tota franquesa si és que hi vas veure [a l'Hades] algun dels insignes companys que marxaren al teu costat a Troia i allà el destí [la mort] els va sorprendre. És una nit molt llarga, infinita, i encara és molt d'hora com per dormir al palau: continua contant meravelles!”¹⁴

Aquest procés creatiu (pensar i transmetre) i conservador (desar-ho a la memòria) és individual, és de cadascú. Tot i així, també té un caràcter cumulatiu i social, que per aquesta via origina *la cultura*. Quan el llenguatge interior ix a l'exterior i es posa per escrit o es representa plàsticament, esdevé un patrimoni que es transmet a les futures generacions. Per exemple, el món grec, amb les seves pors, el seu panteó, els seus ideals, les formes concretes d'organitzar-se socialment i les seves passions forassenyades ens arriba amb la *Ilíada* i l'*Odissea*, amb el seu teatre i les seves restes arqueològiques i escultures. Només podem conèixer el món hebreu, depositari de les promeses d'un Messies redemptor, mitjançant la Bíblia. Així, doncs, si trenquem la cadena de monuments que ens nua amb els nostres predecessors, la història humana s'escurça, s'empetiteix i s'empobreix, com ara passa en els manuals de l'ESO i del batxillerat, on sembla que la història de la humanitat ha començat amb la revolució francesa del 1789 o poc abans. Ens oblidem, per exemple, que 3.500 anys abans de Crist a les ciutats sumèries ja hi havia clavegueram, i que a París, en canvi, només n'hi va haver del 1880 ençà, si més no per a les aigües negres.

6. L'admiració com a principi del filosofar

Cal observar-ho tot i admirar-se de tot. L'admirar-se és el començament de la filosofia. Quan el jove Teetet exclama esverat: “Per tots els déus! Sòcrates, estic absolutament sorprès amb tot això, i quan algunes vegades miro endavant, la meva vista es torba”;

¹³ Els aedes feien i transmetien la poesia tradicional èpica.

¹⁴ Cito per la traducció de Joan Francesc Mira Casterà (Cant XI, Eds. Proa, Col. 'A tot vent', Barcelona 2016). Aquesta traducció empra l'ortografia valenciana.

Sòcrates li respon tranquil·lament: “La torbació és el sentiment propi dels filòsofs” (*Teetet* 155d).

La torbació envaeix l'esperit humà quan ensopega amb la bellesa i la grandiositat; sobretot quan topa amb el desconegut, en contemplar el misteri, tant si el misteri és natural com si és sobrenatural o preternatural. A la Bíblia, per exemple, hi llegim més d'una vegada que els patriarques i els profetes s'esgarrifen davant els àngels i tremolen; i àdhuc la Verge Maria no se sostreu a la regla general, tot i la seva altíssima condició: “Ella es va torbar d'aquestes paraules [de l'Arcàngel Gabriel], i pensava què podia significar aquesta salutació” (Lc. 1,29). Torbació, per tant, en sentir Maria l'altíssim missatge i, ensems, la reflexió sobre les paraules angèliques. Una altra traducció diu, en efecte: “Ella es va torbar en sentir aquestes paraules i pensava per què la saludava així.” (*ibid.*)

L'enfrontament intencional amb la realitat extramental ens sobta sempre. N'hi ha prou amb observar un nen petit quan surt al carrer, com ho mira tot amb ulls deserts i assenyala les coses amb el dit. I quan la realitat s'ofereix a la nostra mirada com un ens pregon, desconegut o misteriós, ens torba, com quan veiem les fotografies virtuals del meravellós univers estel·lar.

Ara bé, la realitat física no és ni tota ni la única realitat. A banda, hi ha el món oníric, que també ens admira (pensem en les teles de Salvador Dalí, per exemple), un riquíssim món immaterial i invisible. Recordem-ho amb les paraules de Sòcrates al jove Teetet:

“Considero incultes els qui no creuen que existeixin altres coses que les que ells poden agafar amb les mans i a cabassos; i per això exclouen de la categoria dels éssers les operacions de l'ànima, les generacions i el que és invisible”.

A la qual cosa Teetet exclama:

“Em parles, Sòcrates, d'una nissaga d'homes durs i intractables”.

I Sòcrates hi afegeix:

“Són molt ignorants, fill meu”.

Són molt ignorants, en efecte, els qui pensen que només és real el que es troba a l'abast sensorial, val a dir, el que es pot tocar, veure, oïr, gustar i mesurar. Aquest tarannà positivista, tant freqüent a hores d'ara, deprecia, és a dir, desvalora, qualificant-

ho de “metafísic”, tot el que s’escapa a les constatacions sensitives i experimentables, llevat del que és el producte immanent i més preuat de la nostra intel·ligència, com ara les matemàtiques i la lògica. Arriben, doncs, fins al segon grau d’abstracció, i aquí s’aturen.

Aquesta actitud mena cap a l’agnosticisme metafísic i àdhuc religiós, si no és que tot el que és religiós es considera una mera creació del nostre intel·lecte, negant així la transcendència de Déu. Paradigma d’aquesta postura és l’assaig de Kant *La religió dins els límits de la pura raó*. Deixebles o crítics de Kant (recordem aquí Hegel i Schleiermacher, per citar-ne dos dels més egregis) afirmen que la religió no és altra cosa que un moment de l’evolució de l’esperit absolut, o un simple producte del sentiment de dependència en enfrontar-nos amb l’infinít. En la història de la cultura occidental recent, de finals del XVIII ençà, no hi ha lloc per a un Déu que transcendeixi el món del que és sensible i material. A tot estirar, els temps moderns concedeixen a Déu una existència en els nostres pensaments, com si fos una creació nostra. El principi abans esmentat de Protàgores, que l’home és la mesura de totes les coses, mostra aquí la seva deriva més perversa.

No sé com ha estat que de cop i volta, en escriure aquestes línies, m’han vingut a la memòria els versos inicials del *Cant espiritual* de Joan Maragall:

“Si el món ja és tan formós, Senyor, si es mira
amb la pau vostra a dintre de l’ull nostre,
què més ens podeu dâ en una altra vida?”

Maragall, que era un poeta apassionat pel sentir, com ho són tots els poetes, glosava en el seu *Cant* (potser sense adonar-se’n) el famós argument contra el politeisme i la idolatria, desenvolupat per sant Pau en la seva carta adreçada als cristians de Roma:

“La ira de Déu, en efecte, es revela des del cel contra tota impietat i tota injustícia dels homes que posseeixen la veritat, però es comporten injustament; perquè allò que pot ser conegut de Déu els és manifest, ja que Déu els ho ha manifestat. En efecte, allò que ell té d’invisible, com el seu poder etern i la seva divinitat, des de la creació del món es fa visible a la intel·ligència a través de les seves obres, de manera que són inexcusables [...]” (Rom. 1, 18-20).

Quan no es pensa el món, quan no es contempla i experimenta intel·lectualment la realitat que ens envolta, l’horitzó conceptual s’empeteix, i Déu també desapareix del

nostre abast. Vet aquí, doncs, que la primera tasca universitària (i, en general, de tota educació) ha de ser ensenyar a pensar el món.

Amb tot, l'admiració davant el món, que ens empeny a l'adoració de Déu, no és quelcom automàtic ni ineluctable. L'astrofísica Carme Jordi, de la Universitat de Barcelona, que forma part de l'equip de direcció científica del telescopi espacial Gaia i que ha descobert 400 milions d'estrelles fins ara desconegudes a la Via Làctia, responia fa uns mesos a un qüestionari. "Què pensa que és cert encara que no pugui demostrar-ho?", li demanava el periodista. I ella, sense immutar-se, contestava: "Que Déu no existeix".¹⁵ Després de sentir-la, no puc no pensar en la prova de sant Anselm al seu *Proslogion*: "Es tracta de saber si tal Ser [Déu] existeix, perquè l'insensat ha dit en el ser cor: 'No hi ha Déu'".

En aquest procés d'admiració davant la natura cal tenir molta paciència, perquè s'ha de comptar amb la lenta maduració de la intel·ligència. La comprensió humana és progressiva i avança a poc a poc. No s'arriba a capir què són els nombres, què és la matemàtica, fins a l'adolescència, i només si s'ha treballat de valent. I no s'arriben a copsar les preguntes metafísiques fins molt més tard, suposant una preparació anterior adequada. Dubto molt, per posar un exemple, que quan sant Tomàs d'Aquino va escriure el seu opuscle *De ente et essentia*, al començament del seu magisteri parisenc, per tal d'ajudar els seus alumnes a endinsar-se en les primeres i més fonamentals nocions metafísiques, l'opuscle fos entès pels joves novicis dominics. Ell estava aleshores al caire dels trenta anys (i era un temperament filosòfic privilegiat); els alumnes, en canvi, amb prou feines havien assolit els vint anys. Eren al començament de llur via intel·lectual. Tot i així, si no feien llavors l'esforç per copsar aitals nocions, malgrat no capir-ne gran cosa, val a dir, sense treure'n tot l'entrellat, el procés de maduració metafísic encara s'endarreriria més, tant que potser ja no s'estaria a temps, més endavant, a desenvolupar-lo. Els hàbits científics tenen llurs moments, cosa que és òbvia en l'aprenentatge de les llengües o en l'evolució de la sensibilitat musical. I així també en l'adquisició dels nivells abstractius.

7. Què volem dir quan parlem d'humanisme cristià?

Per ser bon cristià, cal ser molt humà. No crec en una relació a l'inrevés, és a dir, primer cristià i després humà, tret d'una intervenció extraordinària, com ja s'ha dit, "perquè a Déu res no és impossible" (Lc. 1,38). La fe, doncs, es recolza i arrela sobre una intel·ligència, i si aquesta ha estat ben conreada, molt millor. Ara bé, no s'hi val qual-sevol conreu: hi ha treballs de la intel·ligència que lluny de facilitar la fe, la dificulten.

¹⁵ *La Vanguardia*, 23.10.2016, p. 46.

Ja hem vist com el principi de Protàgores pot conduir l'home cap un endinsament que l'encega, a un tancament dins la immanència. El pensament s'ha d'obrir a la realitat extramental. Són els *inputs* que venen de fora els que enriqueixen la ment i ens fan madurar, si són pensats, encara que no sempre, com és el cas tot just esmentat de l'astrofísica catalana.

Vegem com reporta Mercè Rodoreda aquest enriquiment interior quan parla de l'ofici d'escriure:

“[...] el novel·lista ha d'haver viscut molt, necessita l'experiència de la vida, perquè si no ha sofert tindrà una impressió banal de la vida; en canvi, si ha passat moltes dificultats i ha rebut molts cops, aquesta experiència li donarà un fons d'humanitat que l'ajudarà a saber explicar caràcters i a narrar el que li passa a la gent. Un novel·lista, per poder escriure una novel·la important, ha de tenir de quaranta a cinquanta anys: l'experiència és vital. La vida m'ha donat moltes pallisses i no em penedeixo de cap: m'han estat enormement útils”¹⁶

I més endavant afegeix, gairebé com un sospir:

“Autors que m'han estimulat? És difícil de dir. He llegit tant!”¹⁷

8. L'ajuda de la Revelació

Després de reflectir sobre què és humà, és a dir, el substantiu del títol de la meva intervenció, ara escau parlar del cristià, que és l'adjectiu.

Em sembla oportú presentar de bell antuvi la meva tesi: la Revelació divina ens ajuda a millorar el nostre pensament, i ens obre nous horitzons de coneixement que mai de la vida no podíem sospitar. Hi ha un seguit de nocions fonamentals a la cultura contemporània, conceptes cabdals que seran per sempre més patrimoni de la humanitat, que s'extreuen de la Revelació i ens arriben mitjançant aquesta. Aquestes nocions estimulen la reflexió, i lluny d'esterilitzar-la, com alguns esperits poc informats escapen a tort i a dret, l'enriqueixen, la fecunden i la fan progressar. Citem algunes d'aquestes nocions, només a tall d'exemple:

a) Primer de tot la noció del *no-res*, potser la més rellevant per a la filosofia contemporània, tan propera a l'existencialisme. Cal recordar aquí la famosa obra de Heide-

¹⁶ Mercè Rodoreda, *Autoretrat*, a cura de Mònica Miró Vinaixa i d'Abraham Mohino Balet, Angle Editorial, Barcelona 2008, p. 241.

¹⁷ *Ibid.*, p. 243.

¹⁸ “Peto, nate, ut aspicias ad cælum et terram, et ad omnia quæ in eis sunt: et intellegas, quia ex nihilo fecit illa Deus, et hominem genus” (II Mac. 7,28). Alguna versió moderna tradueix, com ara la Bíblia de Montserrat: “que entenguis que Déu els va fer

gger *Sein und Zeit*, que data de 1927, o la de Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, escrita el 1943? La reflexió sobre el no-res va començar a les acaballes de l'Antic Testament, en ple hel·lenisme, i només es troba a la Revelació: els grecs ni tant sols la van imaginar. És el que llegim per exemple en el segon llibre dels Macabeus, quan la mare parla al seu fill petit i l'encoratja a no defugir el martiri per causa de la Llei. Sant Jeroni empra, en la seva versió llatina, l'expressió *ex nihilo* (del no-res), quan tradueix les paraules de la mare al seu fill: "Et demano, fill meu, que miris el cel i la terra, i tot el que hi ha en ells, i entenguis que Déu els va fer del no-res, i també els homes".¹⁸

b) Així, doncs, la noció del no-res va lligada a la revelació de la *creació*. En sentit tècnic, *crear* suposa un començament absolut des del no-res i supera ensems la idea neoplatònica d'emanació. També ens obra a les diferents classes de duració, tant a l'*eternitat* com al sentit lineal del temps (un tema desconegut en el món antic, que només parlava de la repetició cíclica). La noció del no-res és una qüestió cabdal en la hipòtesi del *big bang*, perquè aquesta teoria ens invita a preguntar-nos què hi havia abans del *bang*, o, si més no, d'on ix el que explota al començament i allibera una energia tan fabulosa.

Les ciències positives no poden dir res sobre l'inici absolut del cosmos. Molt honestament ho reconeixia John Mather, Premi Nobel de Física, preguntat per Josep Corbella a *La Vanguardia*: "L'univers no té centre. No té vores ni té límits. No va tenir un primer moment, que és el contrari del que la gent considera quan pensa en el *big bang*. No va començar amb un *bang*. [...] No va començar. No hi ha un moment zero, perquè hauria de ser un moment de densitat infinita, i no és possible. Tot el que fem en física té a veure amb processos. Hi ha d'haver una cosa que ja existeixi i que es transformi en una cosa diferent. No podem dir que no hi havia res i que després hi havia alguna cosa".¹⁹ Això mateix era el que pensaven els grecs i només la Revelació ens va treure d'aquest atzucac. No obstant, per sortir-nos-en, cal que ens enlairem fins al tercer grau d'abstracció i acceptem la noció de creació.

c) La Revelació ens duu a la noció de *providència*, un concepte que trenca amb la fatalitat dels antics, encara que en Homer trobem algunes esclertes que ens permeten sostrare'ns una mica a la fatalitat, quan ell ens presenta les ajudes que Ulisses rep d'algunes divinitats, sobretot de Pal·las Atena, per superar els mals i les desgràcies que li havien estat anunciades per altres deïtats.

d) Les nocions de "creació" i "providència" ens menen cap a les nocions de *transcendència absoluta* i cap a l'*analogia de l'ésser*, i així ens podem escapar tant del panen-

quan no existien", una traducció que no ben bé fa al sentit o pretensió de l'hagiògraf. La Bíblia catalana (versió interconfessional) escriu: "Fixa't en tot el que s'hi troba i reconeix que Déu ho ha creat del no-res". La Bíblia de Navarra diu: "[...] reconozcas que Dios no los ha hecho de cosas ya existentes"; i la Bíblia de Jerusalén: "[...] sepas que a partir de la nada lo hizo Dios".

19 "John Mather conversa amb Josep Corbella", a *La Vanguardia*, 11 d'octubre de 2016, p. 28.

teisme de Parmènides com del continu esdevenir d'Heràclit.

e) També podria esmentar la noció de *perdó*, el valor del *penediment* i el vertader concepte de *llibertat*, novetats absolutes de la cosmovisió cristiana. I amb la llibertat, l'harmonia entre el natural i el sobrenatural, i la seva distinció: donar al Cèsar el que és del Cèsar, i a Déu el que és de Déu. D'aquí es dedueix que cal concedir a la llibertat religiosa la condició de dret civil bàsic, i que cal defugir tota teocràcia i qualsevol manifestació regalista (l'Estat no pot ser neutral davant el fet religiós, però s'ha de declarar incompetent en aquesta qüestió).

f) Només des de la Revelació s'ha pogut arribar a capir què vol dir esperit, entès com un quelcom positivament immaterial. *L'ànima humana* n'és un exemple paradigmàtic. Tot i que ja en va parlar Plató i ho va intuir Aristòtil, l'esforç per comprendre la condició espiritual de *l'ànima* humana és tasca filosòfica difícilíssima i indefugible, perquè cal transcendir la noció del immaterial negatiu i passar a l'immaterial positiu. Això té una importància cabdal en les disciplines antropològiques i de la salut, perquè no n'hi ha prou amb afirmar que l'home és una màquina perfectíssima.

g) La Revelació també ens empeny a pensar la distinció entre *persona i natura*, i a esbrinar les diferències entre un individu qualsevol (un gos, per exemple) i un subjecte intel·lectual (un home). Només l'home pensa i parla. Els animals es comuniquen i es reconeixen, s'expressen sempre de la mateixa manera. Criden: hi ha perill, hi ha menjar, tinc gana, estic en estat de zel, aquest és el meu territori, etc. Els animals també tenen "passions", per dir-ho així, ja que gaudeixen de sensibilitat: s'aïren i es barallen, s'acaronen, tenen por, s'alegren de trobar l'amo, etc.²⁰

El descobriment de la noció de *persona* té una importància eminent en la vida política, en l'ordenament jurídic i en l'organització econòmica²¹; i incideix decisivament en l'afirmació de la igualtat essencial entre tots els homes, qualsevol que sigui llur raça, religió, cultura o procedència.

Podríem seguir encara una bona estona, allargant la llista de nocions tècniques que ens vénen per Revelació i que s'incorporen després al saber universal, enriquint-lo. En referir-me a la contribució de la Revelació no parlo de conceptes fútils, que solament han afectat la cultura humana de manera tangencial, sinó de nocions pregones i cabdals, com em sembla palès. No són només nocions ètiques o morals, que també n'hi ha, i moltes, sinó concepcions d'un gruix metafísic i intel·lectual incontestable. En tot cas, i com ha escrit el papa Francesc en la seva

²⁰ "Los animales se modifican para adaptarse al medio, pero el hombre adapta el medio a sus necesidades" (Rubén Herce, "Monogenismo y poligenismo", a *Scripta theologica*, 46 [2014], p. 105-120).

²¹ Vid. Per exemple Javier Echevarría, *Dirigir empresas con sentido cristiano*, Eunsa, Pamplona 2015, especialment en el capítol 3: "Humanismo cristiano en la dirección de empresas".

encíclica *Lumen fidei*, “la comprensió de la fe [...] ens dóna nous ulls per veure la realitat”.²²

9. Conclusió

L’humanisme cristià suposa, per tant, obrir la ment a tota mena d’informació, sense excloure les nocions que ens vénen per via religiosa, és a dir, que procedeixen de la revelació divina. No debades, els manuals neoescolàstics concedien abans tanta importància, en els capítols dedicats a l’apologètica, a mostrar que la revelació divina és possible i que, a més, millora la nostra comprensió del món i de nosaltres mateixos.

Lluny de la meua pretensió, doncs, quan parlo d’humanisme cristià, de referir-me a una reflexió que només s’interessi pels temes catòlics o cristians. Això és lícit, certament, però no és ara el cas. Considero més aviat un pensament que, en rebre la fecundació de les nocions cristianes, va més enllà. S’escau assimilar aquestes idees i incorporar-les al nostre discurs, no com una superestructura mental o un tòpic ornamental, que es repeteix sense pair, sinó encastar-les plenament al raonament i a la pròpia cosmovisió, i assumir-les de veritat. Altrament, cauríem en el fideisme.

Tanmateix, per arribar a aquesta harmoniosa combinació de coneixements que brollen de deus tan diferents, cal pensar a desdir, llegir a bastament, obrir-se al món amb admiració i reflexionar a tothora sobre les pròpies conviccions cristianes, que s’han de conèixer científicament. Un cas paradigmàtic d’aquesta harmònica síntesi és la nomenada “metafísica de l’Èxode”, lloada pel papa Pau VI en la carta que escrigué a Étienne Gilson, felicitant-lo per la seva tasca investigadora de més de setanta anys al servei de la medievalística, i agraint-li els serveis prestats a la cultura cristiana.²³

*

M’agradaria acabar amb unes paraules de Mercè Rodoreda, una de les grans muses de les lletres catalanes del darrer segle:

“La paraula és el camí de la vida dels homes: en ella són i amb ella creen i es manifesten. Voler ofegar la paraula és voler aturar la vida... i això no està a l’abast de ningú”.²⁴

Vet aquí la via humanística, a la qual pot arrelar la condició cristiana, sense fer-hi violència.

²² Papa Francesc, *Encíclica Lumen fidei*, de 29 de juny de 2013, núm. 26.

²³ Cf. Carta de Pablo VI a Étienne Gilson, de 8 d’agost de 1975, dins Josep-Ignasi Saranyana, “Étienne Gilson, in memoriam”, a *Nuestro Tiempo*, 292 (octubre de 1978), p. 117-127. Gilson va morir amb 94 anys, el 19 de setembre del 1978. S’anomena “metafísica de l’Èxode” perquè neix i es desenvolupa d’ençà el versicle Ex. 3,14, que diu: “Llavors Déu digué a Moisès: ‘Jo sóc, el qui sóc.’ I afegí: ‘Així parlaràs als israelites: Jo sóc m’ha enviat a vosaltres’”. Prescindeixo aquí de l’anàlisi lingüística del text. Sobre aquest darrer aspecte, vid. Josep-Ignasi Saranyana, “Tomás de Aquino y la autonomía de la filosofía,” en Ángel Luis González (ed.), *La intermediación entre filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa*. Suárez, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 241), Pamplona 2011, p. 37-50.

²⁴ Mercè Rodoreda, *Autoretrat*, cit. a nota 15, p. 268.