

Aquesta obra es troba subjecta a la següent Llicència Creative Commons:
Reconeixement –No comercial- Sense obres derivades 2.5 Espanya
en els termes establerts en aquest enllaç d'Internet:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.ca>

Sou lliure de:



copiar, distribuir i comunicar públicament l'obra

Amb les condicions següents:



Reconeixement. Heu de reconèixer els crèdits de l'obra de la manera especificada per l'autor o el licenciadador (però no d'una manera que suggereixi que us donen suport o rebeu suport per l'ús que feu l'obra).



No comercial. No podeu utilitzar aquesta obra per a finalitats comercials.



Sense obres derivades. No podeu alterar, transformar o generar una obra derivada d'aquesta obra.

- Quan reutilitzeu o distribuïu l'obra, heu de deixar ben clar els termes de la llicència de l'obra.
- Alguna d'aquestes condicions pot no aplicar-se si obteniu el permís del titular dels drets d'autor.
- No hi ha res en aquesta llicència que menyscabi o restringeixi els drets morals de l'autor.

Advertiment:

Els drets derivats d'usos legítims o altres limitacions reconegudes per llei no es veuen afectades pel que ha estat exposat més amunt.
Aquest és un resum humanament llegible del text legal
(la llicència completa) disponible en els següents idiomes:

Català: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.ca>
Castellà: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.es>
Euskera: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.eu>
Gallec: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.gl>

ENCONTRES A CAN BORDOI

Tercer Encontre

LECTURA SIMBÒLICA DELS TEXTOS SAGRATS

ENCONTRES A CAN BORDOI

Tercer Encontre

6-10 de juny de 2006

LECTURA SIMBÒLICA

DELS

TEXTOS SAGRATS

 **cetr**
centre d'estudi
de les tradicions religioses
editorial

Coberta

Pere Rius pererius@gmail.com

Amb la col·laboració de:

Fundació Jaume Bofill

ISBN 84-935368-2-2

Dipòsit Legal B-51137-2006

Primera Edició: Novembre de 2006

© d'aquesta edició

CETR

Rocafort, 234 bxs (jardins Montserrat)

08029 Barcelona

Tel. 93 410 77 07

Fax. 93 321 04 13

cetr@cetr.net

www.cetr.net

Impressió i Enquadernació:

Book Print Digital S.A.

Botànica 176-178

08908 L'Hospitalet

Traducció i edició dels textos:

EMC Transcripcions i traduccions

www.transcripcions.com

SUMARI

PRESENTACIÓ I PARTICIPANTS	9
PER A UN ELENC DE LES "CREENCES" CRISTIANES	
José M ^a Vigil.....	13
Sessió de treball	30
ELS MITES I ELS SÍMBOLS EN LES NOVES CIRCUMSTÀNCIES CULTURALS	
Marià Corbí.....	39
Sessió de treball	72
SÍMBOLS NOMÉS. UNA APROXIMACIÓ A L'HER-MENÉUTICA ESPIRITUAL SUFÍ	
Halil Bárcena.....	79
Sessió de treball	96
SÍMBOL I RELIGIÓ: EL SILENCI DEL FLUENT BALBUCEIG	
Francesc Torradeflot	103
Sessió de treball	126
ENTRE LA MEMÒRIA I L'ESPERANÇA	126
Alberto Moreiras	129
Sessió de treball	149
DE LA NATURALESA SIMBÒLICA DEL LLENGUATGE RELIGIÓS A LA SEVA LECTURA	
J. Amando Robles.....	159
Sessió de treball.....	188

NARRACIONS SAGRADES I SÍMBOLS: A LA RECERCA DEL
MISSATGE ELEMENTAL. UNA PERSPECTIVA DES DEL
JUDAISME

Gabriel Mazer	201
Sessió de treball	214
SOBRE LA LECTURA PURAMENT SIMBÒLICA DELS TEXTOS DE LES TRADICIONS RELIGIOSES	214
Domingo Melero	221
Sessió de treball	258
RESUM I CONCLUSIONS	263

PRESENTACIÓ

Aquest volum recull les ponències i les síntesis de les sessions de treball de la Tercer Encontre de Can Bordoï. El propòsit d'aquestes trobades, organitzades per CETR, que es van iniciar l'estiu del 2004 sota els auspicis de la Fundació Jaume Bofill, és mantenir un esforç d'estudi continuat a l'entorn dels reptes que afronta l'espiritualitat en les societats contemporànies.

El tema d'estudi d'aquesta Tercer Encontre, la lectura simbòlica dels textos religiosos, es va decidir un any abans, en posar punt final a la Segona. Després d'una primera edició dedicada als obstacles específics que les societats d'innovació contínua poden representar per a l'espiritualitat, i d'una altra centrada a posar de manifest les possibles aportacions de les tradicions religioses a aquest tipus de societat, es va veure la necessitat de dedicar la convocatòria següent a tractar la lectura simbòlica dels textos religiosos. La seva interpretació com a textos descriptius lligats a unes creences tenia molt a veure amb els obstacles –es va concloure el primer any-, i només una lectura simbòlica podia afavorir les aportacions. Però: què significava dur a terme una lectura simbòlica de les Escriptures i narracions sagrades? Ho interpretaven de manera equivalent els diferents participants a les trobades, cadascun des del seu entorn religiós? Ho veien igualment desitjable i/o viable? Comportava dificultats semblants en els diferents entorns religiosos? Com dur a terme aquesta lectura des del si de cada tradició religiosa? Interrogants com aquests ja van sorgir al llarg de la Primer

Encontre i van prendre més força –si és possible– al llarg del Segon, per això es va optar per dedicar-los aquesta Tercer Encontre, una reflexió presidida pel lema «Lectura purament simbòlica de les Escripures, narracions sagrades, mites i símbols de les tradicions religioses».

Quant a la participació, en aquesta ocasió va estar marcada per algunes absències i noves incorporacions. Hi va haver dificultats importants per acordar unes dates satisfactòries per a tothom, a les quals s'hi van haver d'afegir imprevistos d'última hora. La composició final del grup va deixar un buit important respecte a la representació de les tradicions d'Orient, però, en canvi, va comptar per primera vegada amb un membre de la tradició jueva. Els participants a aquesta Tercer Encontre van ésser els següents:

Halil Bárcena, llicenciat en ciències de la informació i arabista, dirigeix l'Institut d'Estudis Sufís de Barcelona.

Marià Corbí, doctor en filosofia i llicenciat en teologia, especialitzat en epistemologia; actualment dirigeix el CETR.

Alberto da Silva Moreira, doctorat en teologia a Alemanya, viu a Goiania (Brasil), i en la universitat d'aquesta ciutat hi coordina el Postgrau de Ciències de les Religions.

Marta Granés, llicenciada en estudis d'Àsia Oriental, professora i coordinadora del CETR.

Teresa Guardans, filòloga, màster en humanitats i professora del CETR.

Gabriel Mazer, rabí del corrent reformista del judaisme, especialitzat en misticisme jueu a la Universitat de Jerusalem; actualment viu a Barcelona i s'ocupa de la comunitat Bet Shalom de la ciutat.

Domingo Melero, llicenciat en teologia i en filologia, professor de literatura i responsable de l'Associació d'Amics de Marcel Légaut a Espanya.

J. Amando Robles, llicenciat en teologia i en filosofia i lletres, és doctor en sociologia i professor de l'Escola Ecumènica de Ciències de la Religió de la Universitat Nacional de Costa Rica.

José M. Vigil, teòleg de l'Associació Ecumènica de Teòlegs i Teòlogues del Tercer Món, viu a Panamà, és responsable del portal Koinonia i de l'*Agenda llatinoamericana*.

El desenvolupament de la Trobada va seguir el mateix esquema que les anteriors: debats centrats a l'entorn de les ponències repartides anteriorment i amb temps per a l'estudi previ. Una presentació breu precedia cada diàleg, procurant deixar franges lliures en l'horari per poder tractar nous temes que anessin sorgint i que necessitessin un espai propi. Tenint en compte l'amplitud de la temàtica i les noves incorporacions a aquesta trobada, dos dels membres «reincidents» –Corbí i Robles– es van encarregar de redactar les seves ponències amb antelació suficient perquè servissin de punt de partida i de marc de referència per a la resta. Possiblement ambdós textos podrien haver encapçalat aquesta publicació, però, com en les ocasions anteriors, s'ha preferit mantenir l'ordre dels debats per poder seguir el fil dels diàlegs tal com es van succeir.

PER A UN ELEC DE LES "CREENCES" CRISTIANES

José María Vigil

Aquesta ponència és un pensament i una meditació personal en veu alta, una reflexió, una recerca en camí. Agrairà les reaccions i les crítiques, i després en podrà perfilar la justesa. Fora d'això, el mateix estil de redacció, a vegades només en forma d'anotació o apunt, evidència la humilitat amb què s'exterioritza, una humilitat compatible amb la gosadia de la sinceritat...

El contingut s'inscriu dins el marc general de la temàtica escollida per a aquesta tercera edició de les Trobades de Can Bordoï: «Creure sense creences». Sense entrar a teologitzar sobre les creences cristianes, ens volem centrar en el pas inevitablement primer, que és el de detectar i determinar aquestes creences, fent-ne un elenc o llistat. És l'objectiu d'aquesta ponència.

Introducció

- Intentem fer un llistat de les «creences» majors del cristianisme. No entrem a discernir-les ni a discutir-les teològicament. Simplement les llistem, com a pas previ a un possible discerniment ulterior.

- Òbviament, partim del concepte de *creença* tal com es

manipula tècnicament en aquestes Trobades. Les nostres afirmacions no seran vàlides si s'entén *creença* en el sentit corrent del diccionari. Dono per sabut el coneixement d'aquest concepte, i em remeto a la literatura corresponent.¹

- Ens situem en la gran tasca de la «deconstrucció», que no és tot el que cal fer... També caldrà construir (tasca positiva), però la deconstrucció no és merament negativa, sinó que és una «precondició per a» una nova construcció (hi ha espais mentals en què passa el mateix que als espais físics: no s'hi pot construir mentre no s'enderroqui el que «ocupa» l'espai). Hi ha, per exemple, conceptes «ocupats» per una interpretació que inviabilitza un llenguatge sa... Aquí, en aquest moment, ens trobem en la deconstrucció; per tant, que no s'espera una (re)construcció positiva, que queda per a una altra ocasió.

- En principi no direm massa res de nou; són reflexions que hem fet en diversos moments però que probablement mai no havíem agrupat. Crec que pot ser útil veure-ho com un conjunt, perquè d'això es desprendrà més clarament la impressió que, efectivament, un «cristianisme sense creences», en bona part, seria realment «un cristianisme molt diferent» o «un altre cristianisme». (O potser un «postcristianisme»?)

- Recordem la definició i les característiques de la «creença» tal com la utilitzem en el nostre context.

- Creences no són només les que generen els mites bíblics, sinó les que controlen i estimulen la fe del poble: la cosmovisió religiosa popular, la religiositat popular, les tradicions populars, les llegendes, la devoció popular..., que poden ésser més fortes i influents que moltes creences que tenen com a suport alguna tradició bíblica.

- Què és creença: només el mite, la narració entesa com a descriptiva..., o també la seva significació mateixa, fins i tot quan

¹ Em remeto a només l'obra més popular de Marià Corbí: *Religión sin religión*, PPC, Madrid, 1996. Vegeu, especialment les pàgines 48, 76, 82, 103, 111, 125, 132.

queda alliberada de la creença en què s'encarnava? Per exemple: l'antropocentrisme vehiculat per la creença de la creació (un ésser humà creat el setè dia, amb tot encaminat a ell, Déu que li entrega les criatures, l'ésser humà que els posa nom...), no segueix essent una creença fins i tot quan s'afirma sense creença, sense mite entès descriptivament? La creença no seria només el mite narrat i entès descriptivament, sinó també la creença entesa metafòricament.

- No són, de fet, també «creences» els significats antropològics que queden fora de perill després del procés de desmitificació de les creences? No n'hi ha prou amb declarar simplement que quelcom és creença (per tant, quelcom no històric, merament simbòlic...) i seguir mantenint en peu simplement aquest contingut simbòlic... Aquest contingut simbòlic pot continuar essent una «creença», parcialment desmuntada, però, de fet, real i actuant...

- No s'ha d'oblidar que les creences poden quedar ocultes sota el llenguatge, malgrat que explícitament i conscientment se n'hagi declarat la desaparició o superació... Per això, sovint és necessari canviar el llenguatge, no simplement reinterpretar-lo, quan es volen superar les creences.

- Pla de Déu / Història de la Salvació

Hi ha un Déu per sobre de la història, anterior al temps, que va posar allà el cosmos creant-lo segons la seva voluntat, i ho va fer amb un objectiu que, encara que diguem que no el podem comprendre, l'entenem com lligat a nosaltres, als éssers humans. Va posar tot allò material i l'escenari perquè al damunt s'hi desenvolupés el drama de la nostra relació amb Ell. De fet, tot el capital simbòlic del cristianisme (com el de totes les religions) es va construir d'esquena a tota l'amplitud del cosmos, per ignorància. L'únic que comptava era la superfície de l'escenari terrestre...

I Déu va concebre un pla, una història, un disseny... Va voler sortir de la seva soledat... I per això va crear els humans i va voler-hi

iniciar una aventura d'amistat. Aquest pla es trencaria d'entrada amb la caiguda original, i s'hauria de refer... (cf. *infra*: creença en el pla de la redempció).

El pla original podríem anomenar-lo *Pla de Salvació* o *Història de Salvació*, encara que no fos –com es dirà després– de «rescat» o «redempció».

- Creació del cosmos

Hi va haver un inici a partir d'un «fiat» d'un subjecte extern i anterior al món que és allà. Moltes religions s'imaginen un Déu–allà, separat del món, que crea el món o ordena el caos... És com la primera conseqüència del «teisme».¹

El món concebut de manera fixista: «segons les seves pròpies espècies», posades per Déu tal com estan. Absolutament inimaginat el caràcter de procés evolutiu...

Es tracta d'un relat de la creació absolutament desubicat respecte el que avui dia sabem del cosmos: geocèntric, sense saber ni tan sols que la terra és rodona, amb un desconeixement complet de les dimensions del cel, i imaginant-ho tot estàticament, sense cap dimensió evolutiva o simplement processual...

Tot el capital simbòlic cristià està absolutament desubicat del «new story»,² del nou relat del món que les ciències modernes han desvelat en les últimes dècades. Tot allò que el cristianisme havia dit, allò que se'ns va dir a nosaltres mateixos, i que fins fa quaranta anys encara es podia dir sense causar sobresalt ni espant o ridícul, avui resulta insostenible...

Això ha estat realment una creença durant dinou segles i

¹ «La idea d'un Déu separat de la creació, o transcendent, és un dels problemes principals de la religió cristiana»: BERRY, Thomas. *Reconciliación con la tierra. La nueva teología ecológica*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 1997, pàg. 19.

² WESSELS, Cletus. *Jesus in the New Universe Story*. Maryknoll: Orbis, 2003.

mig, i encara avui ho és per a alguns grups fonamentalistes... (El tema del «disseny intel·ligent», que segons algunes veus el Vaticà estaria considerant secundar...).

- Creació de la vida

Creada directament per Déu..., no com a procedent de la Terra, sinó de fora, com quelcom diferent, exterior, afegit...

Una creació única, en unitat, només per a nosaltres, que no s'hauria produït ni podria haver-se produït en cap altra part del cosmos...

Avui la ciència dóna per descomptat que, encara que no els hàgim descobert, hi ha d'haver alguns o molts planetes amb vida... No és probable que el cas del nostre planeta sigui únic, que no hi hagi vida en cap altre cas en tot l'inabastable cosmos...

- Creació especial de l'ésser humà. Antropocentrisme

Un ésser humà que ve de dalt, no de baix. Ve directament de les mans de Déu. Perquè no és un ésser d'aquest món, sinó contradistint al món. Aquest és l'escenari, muntat per Déu només perquè serveixi per desenvolupar-hi «el gran teatre del món», protagonitzat per l'ésser humà i Déu.

L'ésser humà és creat –només ell– «a imatge i semblança de Déu». Amb una «ànima» creada directament per Déu; capaç d'una vida «sobrenatural», amb participació de la vida mateixa de Déu. Sant Tomàs: «l'ésser humà és un *quasi horizons*...».

I creat d'entrada, d'una vegada per totes i des d'un principi, com a ésser enterament humà: sense el llarg procés de l'evolució, dels primats, dels homínids, dels homínoides, de l'*homo sapiens*...

Aquí la «creença» en l'*ànima*, com a element capital de l'*antropologia* cristiana clàssica (aristotèlic-platònica)... Una creença, doncs, filosòfica, no només religiosa. L'*ànima* com a component principal de l'ésser humà, com a animadora del cos, com a «forma substancial» d'aquest. La mort com a separació de l'*ànima*. L'*ànima*

separada com a continuïtat de l'ésser humà. El cos, de fet, com un accident que esdevé a l'esperit (la «caiguda» platònica de les idees en la matèria...).

L'ésser humà és creat fora de la creació de les creatures, a part. Amb una distinció essencial: a imatge i semblança de Déu. Més del costat del Creador que totes les coses i animals. Fill de Déu, davant i al davant de les creatures de Déu, com a «rei de la creació», perquè «tot li serveixi» i Ell «se serveixi de tot». *Antropocentrisme* radical. Desconeixement total en el cristianisme del plantejament que avui sembla més probable: l'ésser humà com a flor de l'evolució, com la seva punta, com la punta de conscienciació, com el germà gran que resumeix l'evolució i assumeix la cura de la Terra...

- Podríem posar aquí l'ítem de la *creença en un món sobrenatural*...? O sigui, un segon món, un segon pis, un pis superior, paral·lel a aquest, un pis «superior» en tots els sentits, perquè és a dalt físicament (fins que es descobreix una altra cosmologia), perquè és de naturalesa superior (espiritual, no material, incorruptible, el món de Déu i els seus àngels i sants), perquè és el definitiu, per al qual l'inferior és només l'examen preparatori, i perquè actua sobre aquest.

- Primers pares: monogenisme salvífic o salvació monogenista

La creença o el mite dels primers pares és en realitat el tema o dilema del monogenisme/poligenisme... Sobre aquests pares fa quatre dies Pius XII (*Humani Géneris*) encara pontificava, pronunciant-se sobre el que es podia acceptar o no de la ciència: «des d'una altra font (superior) de coneixements», per la implicació continguda en la veritat que se li havia revelat, l'Església ja sabia, abans que la ciència acabés de confirmar els seus estudis (hipòtesis), que no podia ésser cert el poligenisme, perquè xocava amb les seves veritats de fe (un gènere humà afectat tot en bloc per un pecat original dels seus primers pares)...

De fet, ha estat una creença (implícita, no tractada, sempre donada per òbvia) molt actuant i decisiva en les seves *consequències*:

- En donar-se per obvi el monogenisme també es dona per

«evident» –sense sentir la mínima necessitat de qüestionar-la– la «unitat de destí de tota la humanitat»: un mateix llinatge, una mateixa herència, un mateix destí davant el creador de la Humanitat, una «Història única de la Salvació».

- En suposar-se una «caiguda primordial» en els primers pares, tot el gènere humà queda vinculat a aquest mateix tipus de destí necessitat de salvació, amb el qual no es pot percebre la greu injustícia que representa:

a) que Déu deixi una humanitat en pecat i en una situació greument deficitària de salvació durant mil·lennis;

b) que Déu, durant un bon temps, només es preocupi d'una resta minúscula, el seu poble escollit;

c) que després de la restauració de la salvació per la intervenció de Déu en Crist, la immensa majoria de la humanitat encara romanguí en una situació salvífica greument deficitària (Àsia, Àfrica, Amèrica), i depengui de la voluntat i l'eficàcia missionera de l'ètnia occidental... (Òbviament, una ètnia superior, encara que només ho fos pel criteri exterior d'ésser receptora de la predilecció de Déu...);

d) que Occident s'hagi cregut dipositari de la revelació de Déu, i que hagi considerat que Déu és Déu d'Occident, que és un Déu que prefereix Occident, que relega Àsia, Àfrica i Amèrica, sense apropar-se a aquests continents més que a través de la lenta (i encara avui ineficaç) acció missionera occidental...;

e) que aquests continents postergats per Déu depenguin per a la salvació del seu coneixement d'Occident i de la seva vinculació a un Salvador universal que, contradictòriament, només es pot conèixer per l'embut de la missió cristiana occidental..., com si fossin fills de Déu de segona classe...

- Pecat original

Llegenda bíblica que en els primers temps no té un paper massa important, però que a partir del segle IV es converteix en el punt d'arrencada de l'explicació de la cosmovisió cristiana: l'inici del «nou»

pla de Déu, el pla «de salvació» com a reacció al fracàs del pla de la creació.

La importància que aquest sigui el punt d'arrencada de la història: un pecat, una caiguda, un daltabaix..., no només d'una parella, sinó de tota la humanitat, i que afecti tots els éssers humans que vénen a aquest món, perquè vénen en pecat «original», en desgràcia, deutors ja d'entrada, abans d'haver fet res dolent, i forçats a demanar perdó abans d'obrir la boca. L'ésser humà es veu condemnat a haver de convertir tota la seva vida en una història atzarosa i esforçada per rescatar-se del pecat i el mal...

- Maldat de la matèria, de la carn, del sexe

Caldria assenyalar on s'ha dit això en la tradició cristiana: en quins punts de la Bíblia, i dels autors cristians, i en quins influxos de filosofies externes que de fet es van admetre i acceptar... Però s'ha dit i ha estat oficial, i és una de les afirmacions o maneres de veure que més han fet patir les masses cristianes...

Influx platònic: primacia del món de les idees, com a món de l'ésser veritable, de l'ésser etern. Idea de la caiguda de les idees en el món de la matèria. Mite de la caverna. El món com a àmbit de les ombres, de les idees caigudes, de les ànimes que s'han d'alliberar a base d'apartar-se del món...

Contemptus mundi, fuga mundi: «tant més sant et faràs, com més violència et facis...».¹

El món del plaer considerat negatiu, pecaminós pel sol fet d'ésser plaent.

- Revelació

Un Ésser Suprem, des de fora, ha pres la decisió i ha executat l'acte de «re-velar», de «descórrer el vel» que ocultava moltes coses que no estaven a l'abast de l'ésser humà, de les quals no

¹ DE KEMPIS, Tomás. *Imitació de Cristo*.

tenia coneixement, i que tampoc no estaven a l'abast de la seva raó, i els les ha donat a conèixer. Un acte positiu de «re-velació», de desvetllament.

Aquesta és una de les paraules que cal abandonar: de «revelació», en sentit estricte, no n'hi ha, no n'hi ha hagut. No n'hi ha prou amb una reinterpretaió de la paraula, és necessària una reformulació, una substitució del concepte, sota pena de seguir generant confusió.

Aquí cal incloure la creença que hi ha uns intèrprets sagrats, que són els únics autoritzats a donar la interpretació autèntica, a decidir inapel·lablement què vol revelar la revelació. Són inapel·lables perquè la seva autoritat és això: poder sagrat, emanat de Déu; no per la força d'arguments o de ciència o competència, sinó de poder. Per això no raonen, no argumenten, no han de donar la raó de les seves opinions, no s'endinsen en discerniments ni diàlegs, sinó que «dicten» les seves declaracions i sentències.

El **magisteri** és en bona part una altra creença, forjada en l'encreuament de la recerca de seguretat i la recerca de poder de control de les ments de la societat.

- El poble escollit

Ho va ésser Israel, i ara ho és el cristianisme, perquè el judaisme ha quedat fora per la seva infidelitat –diu el cristianisme.

Per realitzar la seva missió, Déu es val de l'ajuda d'un poble escollit... Aquest poble serà el vehicle de la salvació per a la resta de pobles. Serà el poble «missioner», elegit per a la missió universal, destinat a aquesta...

Déu estima tothom, però nosaltres som els preferits.

- Enviament del Fill de Déu al món

La «missió» del Fill. Des del món de Déu al món humà, un viatge, perquè el món de Déu és en un altre lloc, en el seu «setè cel» (Aristòtil)...

Les paraules d'Ignasi de Loiola: la Trinitat reunida en consell, que veu el món des del cel i veu els homes perdre-s'hi, que discerneix com resoldre el greu problema i decideix enviar el Fill... La «imaginació» d'Ignasi de Loiola es presentava com a «composició del lloc», ajuda de la imaginació a la meditació, però més enllà del valor descriptiu, que no s'atorgava plenament a aquesta imaginació, el significat es considerava estrictament com a «ontològicament descriptiu»...

- Encarnació del Fill de Déu

Evolució d'aquesta idea. Els antecedents es troben al Primer Testament.¹

Els orígens es troben en Joan i la seva comunitat.² Joan, en aquesta, en ésser el creador principal del teologúmenon de l'Encarnació, seria el creador principal del cristianisme, més que no pas el mateix Pau. Nicea i Calcedònia són els «concilis» que marquen el desenvolupament del teologúmenon, fins que es converteixen en el misteri central del cristianisme i en la seva afirmació de fe més important (es diu que «els mormons no són cristians perquè no creuen en Jesús com el Fill de Déu»). Més important que qualsevol altra afirmació de l'Evangelí... El papa Gregori Magne (+604) no va dubtar a comparar els quatre concilis amb els quatre Evangelis...

L'Encarnació del Fill de Déu es va ensenyar i predicar i creure i viure en tota la seva literalitat històrica. El catecisme ha ensenyat a desenes de generacions fins i tot la mecànica biològica de com es va produir, per l'acció de l'Esperit Sant sobre la sang de Maria...

- Redempció per la mort de Crist

Són dues creences: redempció + per la mort sacrificial de Crist. Hi ha diversos elements.

1 HAIGHT, Robert. *Jesús, símbol de Déu*. São Paulo: Paulinas.

2 SANDERS, E.P. *La figura històrica de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2001, pàg. 81 i ss.

En primer lloc, el fet mateix del pecat original. Aquesta és la primera creença.

En segon lloc, la necessitat d'ésser redimits per haver caigut en desgràcia de Déu i necessitar redempció... O sigui, el «pecat», un «pecat primordial», que exigiria recompondre tot el pla de l'existència.

Pel pecat d'algú, d'Adam, tota la humanitat ha caigut, tota la història s'ha perdut i ha quedat desorientada durant mil·lennis..., esperant que Déu es reuneixi amb si mateix per veure si pot arreglar la situació.

En tercer lloc hi ha la creença de la imatge de la posició de Déu en tota aquesta situació: el desastre prové del fet que Déu està «ofès» pel pecat (quin, la poma que es mengen Adam i Eva?), Déu ha trencat les relacions amb la humanitat, i no perdona sinó que exigeix una solució «condigna», satisfactòria, que «repari» la seva honra ofesa i «justifiqui» l'ésser humà pecador (la «justificació»!).

En quart lloc hi ha la visió de la redempció com a «rescat», pròpia del primer mil·lenni. Quan es va iniciar aquesta visió, tota la població tenia l'experiència (pròpia o aliena) de l'esclavitud. «Ésser rescatat de l'esclavitud era una metàfora poderosa per a una nova vida alliberada de la dominació del pecat. I l'Església va cometre l'error quasi constant de prendre's la metàfora literalment, fent-se la pregunta inevitable: *a qui es va pagar el rescat?*».

Orígenes respon: «A qui va pagar amb la seva vida el rescat a favor de molts? No pot haver estat a Déu. No haurà estat, aleshores, al Maligne? Perquè és ell qui ens va mantenir captius fins que no se li va pagar el rescat per nosaltres, fins que no se li va pagar amb l'ànima mateixa de Crist».¹ La humanitat que estava sota el poder del Diable davant de Déu... I aquest va ésser el pensament

¹ Orígenes, citat per GRENSTED, L.W. *A Short History of the Doctrine of the Atonement*. Manchester University Press, 1962, pàg. 38. Tot plegat citat per HICK, J. *Teologia cristã e pluralismo religioso. O arco-iris das religiões*. São Paulo: Attar, 2005, pàg. 170.

només de la gent senzilla, perquè abans també ho va ésser de teòlegs crucialment influents, com per exemple Agustí.

Més elements: en el segon mil·lenni Anselm de Canterbury es va alliberar d'aquest paradigma i va proposar la teoria de la «satisfacció penal substitutòria»...

En l'època de la Reforma, la llei passa a veure's d'una manera nova: no ja com quelcom que sorgeix de la voluntat d'un governant, sinó com una exigència objectiva a la qual fins i tot el governant hi és subjecte... Llavors es passa a dir que la satisfacció era necessària per la justícia de Déu mateix.

«Amb una llàgrima del nen Jesús ja n'hi havia prou per salvar el gènere humà, perquè un sol acte de Crist té valor infinit»... Aquí es podria haver tallat la pel·lícula. Resposta del catecisme a la pregunta de per què va patir tant Jesús encara que fos innecessari: «per manifestar-nos l'amor immens que ens té i la gravetat del pecat».

Creació i redempció (que corresponen al pla de la creació i al pla de la salvació) són les dues creences més abastadores, i la redempció és la que finalment dóna compte de la realitat més real. De fet, el pla vigent, el pla que compta, és el de la redempció. I cal adonar-se que la creença de la redempció és la que serveix de macro-marc per a la resta, és el marc en què s'inscriuen la majoria de creences. Per aquest motiu en condiciona el sentit: si no hi ha redempció no hi ha redemptor, no hi ha salvació com a rescat, etc. I en realitat tot ve de més amunt, de la creença de «la caiguda primordial en una humanitat monogenista» (almenys «salvíficament monogenista»).

- Vida postmortal: cel i infern, salvació

Curiosament, en temps de Jesús la creença en la vida postmortal no formava part essencial de la fe jueva. I Jesús no en va fer una qüestió temàtica de la seva predicació... La fe en la resurrecció sembla ésser obra de la comunitat postpasqual, no un missatge del mateix Jesús. Si per a Ell hagués estat un punt essencial (si entre creure o no creure en la vida postmortal hi hagués hagut

una diferència existencialment substancial, que no correspongués només a dues antropologies diferents sinó a dues religions diferents), hi hauria hagut d'insistir de manera explícita i forta, i hauria hagut de tenir «controvèrsies» amb els saduceus al respecte. No obstant això, tot sembla indicar que aquest tema no va ésser rellevant per a Jesús, i que no va figurar a la seva predicació.

Després de Jesús, el cristianisme sí que ha afirmat amb contundència la resurrecció, la vida postmortal, el cel/infern, i aquesta afirmació ha format part essencial de la configuració mateixa de l'essència del cristianisme. En definitiva, el gran relat cristià ha estat el següent: ens trobem en una vida de prova, a la qual seguirà, després de l'examen corresponent, una vida eterna de premi o de càstig. Aquesta ha estat, durant pràcticament la major part de la història del cristianisme, la plantilla, el canemàs substancialment permanent sobre el qual es podien donar ulteriors variacions ja accidentals.

És clar, era una estructura de pensament no «només específicament cristiana» sinó també cultural. Era tothom qui creia en la vida eterna o, més ben dit, era tothom qui «no creia» sinó que «creia veure amb evidència» la vida eterna, la pervivència més enllà de la mort, la vida dels morts, el cel i l'infern.

El cel, amb la descripció de la seva realitat, i sobretot l'infern, també amb la descripció de la seva: com «calderes de Pedro Botero», com l'infern de Dant, com un dels elements més constants i influents de l'imaginari popular. Per la seva banda, el catecisme el descrivia, amb més sobrietat, com consistent en una pena de dany i una altra de sentit...

Tota aquesta creença és dependent de la creença de la «salvació»... Salvació de què? I per què? Per què necessitats de salvació?

La diferència en l'*an sit* d'aquest tema és substancial, produeix dos cristianismes diferents.

- Fundació de l'Església per Jesús

I aquest seria el centre de la història. De fet, l'Església estaria al centre del projecte de Déu, seria el mitjà de salvació per excel·lèn-

cia. Hauria enviat el seu Fill al món precisament per això, per fundar l'Església. Aquesta seria la missió del Fill. I aquesta seria la salvació del món. L'Església seria la lloctinent de Déu, fins a la fi del món, amb la missió d'expandir-se fins als confins últims del món i de perdurar fins a la fi dels temps. I la creença central seria que el mateix Jesús va realitzar de fet la missió central de la seva vida fundant l'Església. Creença central, doncs, en la qual se n'articulen d'altres.

- Mandat missioner planetari de Jesús

Text de Marc que segons Teixeira no és històric... El mandat missioner planetari de Jesús no és històric. Jesús no va poder pensar a enviar els seus deixebles a predicar l'Evangeli i estendre l'Església perquè en aquells temps ni tan sols no havia pensat en l'Església... Jesús no va fundar una nova religió, per això mai no va pensar a enviar ningú per estendre-la o implantar-la. (Encara que Jesús hagués fundat una religió, no hauria manat estendre-la per tot el món sotmetent-ne les altres...)

I ara, algunes «creences» no tan lligades a la saga mateixa de la història de la salvació, sinó una mica més conceptuals:

- «Salvació»

Hi ha un primer sentit de «salvació»: l'intrahistòric, que és l'humanització que allò religiós produeix en la nostra vida. El descenrament d'allò egocentrat en favor d'un centrament en l'amor (Hick).

Però el sentit fort de la paraula *salvació* és el més gran, el transhistòric, postmortal... En què consisteix la salvació?

Les religions de salvació són les postaxials... La religiositat preagrària no és una religiositat de «salvació», sinó que és comunitària, tribal i còsmica. En el canvi del temps axial és quan es produeix la configuració de la religiositat de consciència personal: cadascú s'ha de salvar; la religiositat, per més comunitària que sigui,

es converteix en el gran negoci individual de salvació. Al final, «qui se salva, en sap molt, i qui no, no sap res». I aquesta salvació sempre és postmortal, transhistòrica. Així ha estat durant tot el temps agrari. És ara que deixa d'ésser evident la «necessitat de salvació» i sorgeix la pregunta: *salvació de què?*

Sant Ignasi: el fi de l'home és estimar i servir i glorificar Déu nostre Senyor, i mitjançant això «salvar la seva ànima»... És la visió agrària i en concret medieval... És un megarelat immens, i l'estrella que més hi brilla i que centra tota les altres és la «salvació eterna».

Hi ha un més enllà? Hi ha vida postmortal? Hi ha supervivència individual a la mort? Hi ha resurrecció? Què significa? Podem dir-ne quelcom descriptiu? Les certeses que teníem, transmeses de generació en generació sense ni tan sols qüestionar-se, tenien totes les característiques d'una creença. Un cop superat el que té de creença, què podem dir que queda del que anomenàvem *salvació*? I quin paper té en l'espiritualitat de l'ésser humà?

- Déu (teisme)..., com a creença

No desenvoluparem aquest element, que, a més d'una creença, és com la condició o el marc en què s'enquadren la majoria de les creences. Seria com una «creença de segon grau»... Ens remetem simplement a l'obra de John Shelby Spong.¹

- Déu provident: la Divina Providència...

La Divina Providència, la seguretat que el funcionament d'aquest món, i sobretot la situació dels bons, es regeix completament a llarg termini per la justícia i l'amor de Déu, és una creença –natural– que contradia l'autonomia de les realitats terrestres i la independència de les segones causes, així com tota la visió de la secularització moderna («etsi Deus non daretur»).

¹ *Um novo cristianismo para um novo mundo*. Campinas (São Paulo): Verus, 2006.

- Déu com a «Senyor», Déu que «s'ha d'adorar»

No hi ha per sobre de tot un «Senyor», un amo del món i de les nostres vides, ni un rei de l'univers que pugui regnar, ni un «Déu totpoderós»..., com si fos l'emperador o el senyor feudal..., «à la divina». (Recordo l'acudit sobre els cavalls que s'imaginen l'«excel·lent ordi» que estaran menjant els humans al banquet que senten que se celebra al pis de sobre de la quadra.) També ho diu un filòsof grec: si els humans fóssim cavalls ens hauríem imaginat els déus com cavalls.

Imaginar-se Déu com emperador, rei de l'univers, senyor, amo, dominador, totpoderós..., és una mera projecció «à la divina» que efectua la ment humana per «explicar-se» la realitat, en un moment dins de les coordinades epistemològiques pròpies de l'edat agrària, en què es fa necessària i imprescindible l'autoritat per coordinar tota la força humana a fi de controlar les crescudes dels rius, els recs, la producció agrícola...¹ Aquí subjau el paradigma agrari de submissió...

Aquesta visió «kirial» de Déu no només és falsa sinó que fa mal, és perjudicial, desenfoca greument la realitat... És certament una «creença».

Sant Ignasi: «el fi de l'home és estimar i servir i glorificar Déu nostre Senyor, i mitjançant això salvar la seva ànima...». És la visió agrària, i en concret medieval.

- Déu masculí..

El judaisme sempre va mirar Déu com més enllà de la seva sexualitat, no com miraven els grecs els seus déus antropomòrfics que s'aparellaven i engendraven a l'estil humà... Però això no eximia Déu del seu caràcter masculí (no masculinament sexuat, però sí de «gènere masculí»).

Per això Déu és Pare i no mare (tot i que hi hagi algun

1 CORBÍ, M. *Religión sin religión*, pàg. 19 i ss.

passatge d'excepció). I és patriarca, amb tots els atributs del patriarca: poder, decisió, ésser objecte de reverència...

Déu és masculí des de l'inici de l'edat agrària. Abans, durant diverses desenes de milers d'anys, va ésser la «gran Deessa Mare». La humanitat ha viscut molt més temps amb Deessa que amb Déu. La masculinització de Déu es produeix amb l'arribada de l'edat agrària.

- Judici Final (Déu jutge)

Recordem les versions populars d'aquesta creença: vivim davant el jutge, tota la nostra vida és una prova i tot s'hauria de mirar des d'aquesta òptica. La moral com a reina de la vida cristiana. L'àngel bo suggerint-nos per la dreta, i l'àngel dolent per l'esquerra. I tot escrit en un llibre, que s'obrirà al final de la nostra vida, en el Judici Final.

El Judici Final estava descrit a Mt 25, 31 i ss. Els àngels, les trompetes del judici, la vall de Josafat, la proclamació de totes les intimitats, el «tot se sabrà, fins als últims pensaments», res no quedarà ocult. El judici particular era immediat, després de la mort, i per a l'ànima ja era efectiu; només el cos es beneficiava del termini de gràcia «fins al final del món»... El novíssim del judici, com el del cel i el de l'infern, ha estat dels més presents i influents en la vida del poble cristià, és a dir, en el cristianisme real.

Quan tota aquesta imatge –considerada i predicada com absolutament real davant el poble cristià– deixa d'ésser creïble, és molt fàcil dir que no ha estat «dogma de fe»... Els dogmes reals són els dogmes pràctics, els que es consideren com a tals encara que no es declarin. I són els millors per a la institució: tenen tota l'eficàcia dels dogmes però se suposa que no comprometen la responsabilitat de l'Església... Quan tota aquesta imatge del judici no és creïble, diem que només era simbòlica, i que l'únic que cal sostenir com a dogma de fe és l'afirmació existencial: l'ésser humà serà jutjat per Déu, i serà salvat o condemnat. Però aquesta afirmació és només simbòlica o encara segueix essent descriptiva de realitat? Segueix essent creença?

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi

José M. Vigil inicia la presentació destacant el sentit de la seva ponència. Sense moure's de la seva tradició religiosa vol poder arribar a fer-ne una vertadera lectura sense creences. Això requereix un pas previ ineludible: desemascarar les creences. Aclareix que utilitza el terme *creença* com a sinònim de *motlle*, i *religió* com equivalent a *model agrari d'estructura religiosa*. Podria dir-se que la religió comporta una certa negativitat perquè apunta cap a un model que avui està desfachat i que demana ésser superat.

El seu text és un llistat de creences en el que vol i desitja aprofundir, explorar-ne a fons la presència i les arrels. Sovint s'afirma que les «creences», allò que és construcció humana i que no és la «veritat mateixa», és la superfície de les formulacions, la seva forma superficial. La veritat rau en allò profund. Vigil creu que no és suficient: no n'hi ha prou amb desmitificar la superfície. Cal entendre fins on s'endinsen les arrels dels motlles mentals i com configuren el conjunt de la realitat. Puntualitza la relació que hi ha entre creença i mite, i afirma que la creença és l'actitud personal amb relació a les narracions mítiques, compartides pel conjunt social.

Vigil formula en veu alta preguntes i reptes davant un llistat com el que presenta. Hi hauria, per exemple, alguna creença nuclear imprescindible per sostenir el conjunt de la construcció? Knitter respondria que el punt central l'ocupa el mite de la superioritat religiosa. Tot cos de creences necessita ésser «superior respecte a» per poder-se sostenir i ésser capaç de dotar de sentit, valor i orientació un grup, una societat. Una superioritat religiosa que duu en germen, inevitablement, algun grau d'exclusivisme i exclusió de

l'altre. Ni tan sols les formulacions inclusivistes no poden alliberar-se de l'exclusivisme. Una formulació que permetria fer un pas endavant seria lligar la salvació, no a Jesús o a un altre personatge concret, sinó a Déu, ja que així es validaria qualsevol via de salvació.

Salvació, Déu: termes com aquests ja evocuen el món de creences en què es recolzen. Qualsevol esforç sincer de desemmascarar creences sempre porta a més i més nuesa. Una nuesa que espanta. Per no traïr la sinceritat intel·lectual –diu Vigil–, procura posar entre parèntesis les implicacions pràctiques que puguin seguir-se dels passos que pugui anar fent. Procura no donar orella a les veus amenaçadores que anuncien que la humanitat es queda sense orientació, que queda abandonada a la deriva sota el govern dels instints. Sense cel i infern, quin criteri se segueix?, què queda? Sense «creació», la pura intempèrie? Encara que no vulgui, no pot evitar reconèixer la por, la por a la manca de suports. La seva pròpia història personal, tan marcada pels lemes d'amor als altres, d'amor als enemics... Aquest amor només se sustenta si el demana «Déu»? Sense «Déu» no queden motius d'amor?

Vigil aclareix que sap que són preguntes i inquietuds formulades des de la lògica de la mateixa construcció que s'esforça a desfer. En aquest sentit, qualsevol pas suposa treure terra de sota els peus; cada peça que es mou provoca la caiguda de la construcció des de l'interior de la qual s'està pensant: presoner –en certa manera– de la «religió creences», una activitat mental lligada al món religiós mil·lenari de configuració agrícola. Sap que no es tracta de canviar unes peces per unes altres, unes creences per unes altres. No hi ha res a creure, perquè no es tracta de creure sinó de crear, de veure, de considerar, d'optar. La via de la «deconstrucció» és en si mateixa una espiritualitat alliberadora: una forma d'alliberació i, per tant, una forma d'espiritualitat. Però no pot negar l'existència del vertigen.

Diàleg

El primer a intervenir és Marià Corbí. Afirmar que la tasca iniciada per Vigil és útil i necessària per prendre consciència de fins a quin punt resulta insostenible tot el sistema de creences. Veure-ho amb lucidesa, en lloc de «patir-ho» de manera obscura. Només així s'arriba a entendre l'arrel de la indiferència i la llunyania general davant totes aquestes formulacions (insostenibles com «Crist(o)-logia», com «teo-logia», com «eclesio-logia», etc.). Però l'anima a adoptar l'actitud, tan pròpia de la tradició hindú, d'explorar en la riquesa de les paraules antigues, de trencar-se el cap per veure com treure'n aigua.

Pren la paraula Alberto da Silva Moreira, que introdueix la necessitat de clarificar termes com *cultura*, *creences* i *conviccions*. Com ja havia succeït en les edicions anteriors dels debats, resulta inevitable que en un moment o altre sorgeixi el tema de si és possible viure «sense creences». L'ús que es fa del terme no és el més habitual i s'acaba fent imprescindible dedicar una estona a situar els llenguatges i les correspondències entre uns i altres. Des de la perspectiva de Moreira seria impensable una comunitat humana sense creences. Distingeix entre creences (socials) i conviccions (personals), insisteix en la viabilitat i el sentit profund del món mític de les poblacions indígenes –que tan bé coneix–, i subratlla el paper del mite com a font de sentit i de valoració.

S'insisteix –Vigil, Corbí, Robles...– en el fet que l'esforç que s'està realitzant va adreçat a distingir entre la valoració profunda i el codi en què aquesta es tradueix, un codi inadequat per a les condicions culturals de les societats d'innovació contínua. Mantenir la seva fontalitat divina i, per tant, la seva intocabilitat, impossibilitaria l'accés a l'aigua en aquestes condicions culturals concretes. Corbí subratlla que la cultura com a sistema de creences és un tipus de cultura, però no l'únic. La cultura d'una societat també pot

fundar-se en supòsits. De nou, cal clarificar. Creences: narracions assumides pel grup com a procedents d'una font divina, per tant, intocables. Supòsits: opcions basades en hipòtesis, fermes fins que es fa necessari modificar-los. Corbí diu que, per no crear equívocs, prefereix el terme *trascodificar* que *deconstruir*, ja que es tracta de dir allò que està dit en un codi que ha deixat d'ésser vàlid, en un codi més adequat a les condicions actuals.

Robles aprofundeix en el concepte de creença des d'una nova perspectiva. Procura acotar més el terme, aclarir-ne l'ús. Pot semblar –afirma– que s'estigui contraposant *creença* i *coneixement*, com si es relacionés *creença* amb una falsa construcció acrítica i irracional. La contraposició, puntualitza, no seria de l'àmbit de la racionalitat, perquè la creença pot ésser racional o no. Insisteix que el terme *creença*, en aquest debat, es contraposa a *experiència*. S'indaga com allò espiritual pot ésser experimental en el marc concret de les condicions culturals pròpies de les societats d'innovació contínua. Qualsevol tema que es tracti sempre ha d'ésser des de la perspectiva de les condicions d'aquest tipus de societat, i no de les de les societats d'estructura agrària vigent, amb les seves aportacions i dificultats corresponents.

Gabriel Mazer assenyala l'interès d'apropar-se a la particularitat de cada món mític amb les seves aportacions peculiars. Dels diferents relats mítics de la creació, avui en queda l'aportació peculiar de cada un, el seu perfum propi. Per exemple, el sàbat, en el seu sentit profund, és una ofrena peculiar del relat de la Gènesi, i no d'altres relats creacionals; cada un fa les seves pròpies aportacions. Una lectura sense creences no hauria d'ésser una lectura generalista, que passi per alt les peculiaritats de cada món, sinó que s'hauria de dur a terme davant el text concret, en la seva paraula mateixa.

El dinar espera i cal interrompre el diàleg. Es tanca amb la intervenció de Domingo Melero i l'eco d'Antonio Machado: «nunca imagen miente...». Mentirien en la fixació, en la rigidesa de la

creença. Però com apropar-se a les imatges i utilitzar-les de manera que tornin a dir en la plenitud de la seva forma verge? El poeta «converteix la moneda de canvi en perles...», de creences a intuïcions temptejants. El llegat és a l'abast, ple, per a qui vulgui aprendre a viure en «meravillosa inseguridad».

Al matí següent Corbí entrega per escrit algunes reflexions sorgides a partir dels interrogants que havia plantejat José M. Vigil. És el text que oferim a continuació.

A partir dels interrogants plantejats per José M. Vigil (M. Corbí)

L'anàlisi antropológico-cultural serveix per mostrar que els mites i els símbols no són el que semblen. No són un conjunt de veritats, de coses a creure. Són un programa col·lectiu en unes condicions culturals determinades.

Si analitzem l'estructura d'aquest tipus de programació col·lectiva, propi de les societats preindustrials, podem descobrir-ne l'estructura profunda i els desenvolupaments d'aquesta. El que semblaven afirmacions de fets, de veritats, de creences intocables, resulten ésser estructures programadores de socialització en unes condicions de vida determinades.

En aquestes estructures, que han programat les col·lectivitats humanes durant mil·lennis, s'hi deia la dimensió absoluta de la nostra experiència de la realitat. Aquest dir era el dir de l'estructura de programació, no la descripció de la naturalesa ni de la realitat en què els homes vivien, ni –encara menys– la descripció de la realitat absoluta que expressaven.

Aquesta anàlisi ens aboca a entendre la manera de significar-se de la dimensió absoluta de la realitat. Se significa, no es descriu. El que sembla descripció, veritat i creença, tan sols és

programari o element de programari. Però la realitat absoluta es diu. Què se'n diu?

Veiem aquí que l'anàlisi epistemològica dels mites i els símbols –primera epistemologia de Vigil– ens aboca irremeiablement a haver de dilucidar l'epistemologia del dir mateix d'allò absolut.

En fer-ho, entenem només allò que els mites i els símbols no són. El descobriment central és que el que pretenen dir, amb fets, entitats, veritats, éssers i esdeveniments, no són tals. La seva pretensió epistemològica de referir-se a fets i entitats és només una necessitat de programació. D'altra banda, la rotunditat de les seves afirmacions, que cal creure, no respon a realitats sinó a la necessitat d'un tipus de programació pròpia de societats estàtiques.

L'epistemologia mítica és només una necessitat de programació. Per tant, el seu parlar d'allò absolut no és descriptiu ni designatiu, és només significatiu. Quan intentem esbrinar què signifiquen, quina funció designativa tenen, és quan en descobrim el pur caràcter apofàtic.

Aquesta seria la segona epistemologia de Vigil. Una epistemologia negativa, capaç de descobrir amb tota claredat allò que l'Absolut no és.

La nostra capacitat de parlar descriptivament de l'Absolut no implica la incapacitat d'obrir-nos-hi, de tocar-lo amb la ment, el sentir i els sentits. Direm què és per a nosaltres aquesta obertura-contacte, però sabent que el nostre dir només hi apunta, no ho pot dir.

Constatem que el nostre dir és buit, però no per això perd el poder d'atracció, de mobilització i de crida. Això de què parlem amb un parlar buit de poder descriptiu però ple de presència, és el més atractiu i mobilitzador. El nostre dir és desvetllar aquí una presència més sòlida i potent que qualsevol estímul.

Amb la primera epistemologia descobrim que tot el nostre dir de la realitat, no només de l'Absolut, és objectivació, acotació, modelització, interpretació a mida d'un vivent. Fem una interpre-

tació de la realitat a la nostra mida, de la mateixa manera que una paparra fa la seva. Cap de les dues no diu la realitat que hi ha, encara que l'objectivació, la interpretació, es dibuixa sobre un fons sòlid infinit i buit de tota acotació animal. De nou, una epistemologia afinada ens permet descobrir la nostra construcció i la naturalesa del constructor: la necessitat i el desig.

Hem de reconèixer que res del que ens sembla ésser no és el que sembla ésser. Tanmateix, l'ésser, aquest rerefons, és, però no a la manera d'un ésser entre els éssers. És d'una manera que sembla no ésser per a un pobre vivent. No obstant això, el seu ésser absolut es diu sense paraules. Altra vegada, l'epistemologia primera ens aboca a la realitat que veritablement és. Per aquesta podem saber que no és a la manera de totes les nostres construccions. I el que no és a la manera de les nostres construccions ens sembla que no és; o, més ben dit, que ni és, amb el criteri del que donem per ésser, ni tampoc no és, perquè no és la negror del buit del no-res, sinó la llum tenebrosa d'un buit ple a vessar.

Un cop arribats a aquest punt, la realitat, Déu, es mostra de dues maneres. Una, traslluïnt-se com per unes vidrieres a les realitats centrals de la nostra construcció de la realitat. Aquesta seria l'experiència religiosa pròpiament dita. L'altra, mostrant-se amb tota la seva nuesa, també en el si de la nostra pròpia construcció. Aquesta seria l'experiència espiritual pura o mística.

L'experiència religiosa té formes, la mística no en té. Però les formes religioses, encara que reconeguem que són vidrieres construïdes per nosaltres mateixos, no deixen per això de deixar passar la llum i il·luminar. Hem d'utilitzar-les per donar a conèixer la llum, per motivar. Però ho hem de fer sabent que les formes de la vidriera no són les formes de la llum; entenent que els colors i les formes amb què es presenta a l'interior de la nostra construcció no són de la llum, però sí que són llum.

Així doncs, no pugui haver-hi religió s'han d'utilitzar les formes religioses. És més, hom ha d'il·luminar-se amb aquesta llum i

utilitzar-la quan es reconegui incapaç de sortir a l'altra banda de la vidriera. Pot haver-hi una espiritualitat de l'alliberació sense creences –però que n'utilitza–, de la mateixa manera que pot haver-hi una devoció i lliurament a Déu, com a gran vidriera, sabent que el lloc pel qual es filtra la llum és una construcció pròpia.

Això em porta a parlar dels procediments d'accés a la llum, els procediments o mètodes de camí espiritual. Utilitzaré la teoria hindú perquè és la més clara i completa de totes les que aporten les tradicions religioses. Els hindús són els que tenen les tradicions de conceptualització més antigues i més elaborades des de fa molt de temps. És molt útil recórrer-hi amb freqüència.

Cal distingir entre «on s'ha d'accedir» amb el cultiu de l'espiritualitat i «com» accedir-hi. «On» és arribar a l'experiència que «això i allò altre no són dos». Que allò real no és la meua construcció necessàriament dualitzant: distinció de subjecte i objecte, i distinció entre la dimensió absoluta de la realitat i la dimensió relativa.

He d'arribar a l'experiència, amb ment i cor del «no-dos» absolut, de Déu, del Buit de tota construcció. I hi he d'arribar en tot i en mi mateix. I no com «l'altre» del món i de mi, sinó com «el no-altre» del món i de mi mateix.

Els procediments d'accés en totes les tradicions poden reduir-se a tres grans famílies, que sempre són procediments de silenciament de la construcció pròpia des de la necessitat i el desig:

- Silenciament des de la ment, amb el raonament i la intuïció: ioga (mètode) del coneixement (Jñana ioga). També es pot treballar amb la ment a través de la concentració (Raja ioga).

- Silenciament des del sentir i la devoció: ioga de la devoció i l'amor (Bhakti ioga).

- Silenciament des de l'acció: ioga de l'acció (Karma ioga).

Es tracta únicament de tres accentuacions metòdiques diferents d'un mateix procés:

- Callar les construccions amb la raó i la intuïció o la concentració ha d'anar acompanyat de l'acció desinteressada i passa per la devoció a «això» que pot adoptar la figuració de Déu o no.

- Callar les construccions amb l'acció ha de conduir a un coneixement volgut i anar acompanyat de l'amor a «això» com a presència de l'Absolut.

- Callar les construccions amb l'entrega del cor a una figuració divina ha de conduir al coneixement del «no-dos» i exigeix anar acompanyat d'una acció que no busca els fruits de l'acció, sinó que ofereix el seu actuar com una ofrena d'amor.

En aquests procediments, amb l'accent en un o altre aspecte, hi ha tots els camins a Déu.

ELS MITES I ELS SÍMBOLS EN LES NOVES CIRCUMSTÀNCIES CULTURALS

Marià Corbí

1. La pretensió primària dels mites i els símbols

La pretensió primària dels mites i els símbols, allò pel que van ésser construïts, és la *programació de la col·lectivitat*. La pretensió primària i principal és programar un grup humà per a una supervivència viable en unes condicions preindustrials i precientífiques determinades.

El vivent que parla té un doble accés a allò real: un d'interessat, en funció de les seves necessitats, i un de gratuït, perquè la realitat és allà. Aquest doble accés a allò real és *la seva qualitat específica*, el que el caracteritza com a espècie, el que el dota de flexibilitat per adaptar-se a possibles canvis de modes de viure sense haver de canviar d'espècie com la resta de vivents. Si només tingués un únic accés a allò real –el funcional– hi estaria pres, com els passa als altres animals.

Els mites i els símbols, com a sistemes de programació col·lectiva, han de donar forma a aquestes dues dimensions del nostre accés a la realitat. Altrament no programarien la nostra naturalesa específica.

Així doncs, els mites i els símbols tenen una doble dimensió:

- construir una naturalesa viable en unes condicions de supervivència material determinades, i
- possibilitar el conreu de la segona dimensió de la realitat, de què depèn la seva condició específica, la seva flexibilitat per adaptar-se a les transformacions del medi i de les condicions de vida, i també la seva qualitat específica.

La configuració de l'accés a la dimensió absoluta d'allò real depèn de la forma de la configuració de les condicions de supervivència del grup humà. Les condicions de supervivència són les que imposen els canvis en les estructures dels sistemes mítico-simbòlics de programació, i per aquest motiu també imposen els canvis en la figuració de l'experiència absoluta d'allò real.

Així doncs, la pretensió dels sistemes mítico-simbòlics és la programació convenient dels col·lectius per a una supervivència adequada en unes condicions de vida determinades, sempre preindustrials i precientífiques. Podríem dir que els sistemes mítico-simbòlics són el programari des del qual es llegeix, es valora i s'actua, tant pel que fa a la nostra relació necessitada amb la realitat com a la nostra relació gratuïta i absoluta amb allò real.

Tanmateix, els mites i els símbols no es proposen directament endinsar els individus i els grups en les profunditats de la vivència absoluta de la realitat. No és aquesta la seva pretensió. La seva pretensió se cenyeix únicament a un conreu, individual i col·lectiu, de la segona dimensió de la realitat, que mantingui la nostra qualitat específica i els seus avantatges per sobreviure i competir amb els altres grups humans i les altres espècies en un medi canviant.

No obstant això, encara que els mites i els símbols no es proposin aprofundir en la vida espiritual, posen les bases per fer-ho.

2. Cap sistema mítico-simbòlic no es proposa descriure la realitat

Com a conseqüència de l'apartat anterior, cap sistema mítico-simbòlic no es proposa descriure la realitat, ni la dimensió de la qual depenen els humans per viure, ni la dimensió absoluta d'allò real. Només pretenen dir *com cal veure-la, sentir-la i actuar-hi i organitzar la simbiosi per poder sobreviure en una forma concreta de vida. Per tant, tampoc no pretenen descriure la realitat absoluta sinó únicament programar com cal entendre-la, sentir-la i viure-la de manera que sigui coherent i no alteri, sinó que afavoreixi i reforci, la programació de la supervivència material.*

Els dos accessos a la realitat, el funcional i el gratuït, han d'estar modelats pel mateix programa. O, dit a la inversa, els que estan socialitzats en un sistema de programació determinat llegeixen i viuen les dues dimensions de la realitat des del mateix sistema mítico-simbòlic. Atès que les dues dimensions formen la nostra especificitat, totes dues requereixen la mateixa programació.

Els mites i els símbols no són, doncs, la descripció de cap dels dos aspectes d'allò real, sinó l'acomodació, la delimitació, la modelització de la immensitat d'allò real a les formes de viure d'un grup de vivents humans. Si no és la descripció de la realitat de què depenem per sobreviure, encara menys serà la descripció de l'àmbit sagrat d'allò real.

3. Els mites i els símbols imposen el convenciment que la realitat és com la descriuen

Encara que els sistemes mítico-simbòlics no es proposen descriure la realitat sinó modelar-la segons les condicions de vida dels grups humans, per poder programar eficaçment els col·lectius han d'imprimir, en les ments i el sentir d'individus i grups, el convenciment que la realitat és com la descriuen, tant la profana com la sagra-

da. Si no imprimessin aquesta certesa no podrien programar eficaçment l'acció i l'organització sense dubtes ni vacil·lacions. La urgència i els riscos de la supervivència, en les condicions precàries i plenes de riscos en què es mouen els humans, requereixen una actuació clara, prompta, decidida, allunyada de dubtes i indeterminacions.

Per actuar amb claredat i decisió cal considerar real la interpretació que es fa de la realitat; cal considerar real el que el programa configura. Qualsevol altre sistema d'actuació contrari o diferent al que proposa el sistema mítico-simbòlic és ignorància, error, desviació, pecat.

4. El que diuen els mites i els símbols en les societats preindustrials i estàtiques s'ha de prendre com una descripció inviolable de la realitat

Els mites i els símbols són els sistemes de programació de les societats preindustrials i precientífiques. Programen, doncs, societats estàtiques, és a dir, societats que viuen durant espais de temps molt llargs fent bàsicament el mateix. Programar societats estàtiques significa programar per no canviar, per excloure els canvis.

Aquest tipus de programació no és possible si no es creu que les coses, i fins i tot allò sagrat, són com diuen els mites i els símbols.

El procediment de programa amb què es bloqueja tot canvi possible d'importància és l'afirmació –dita de moltes maneres– que el projecte de vida que els mites i els símbols proposen i la descripció i valoració de la realitat que fan, tant de la funcional com de l'absoluta, és intocable i sagrat perquè prové dels avantpassats i dels déus. Així és com aquests van determinar i van fer les coses, i així les van imposar.

Segons aquesta manera d'ésser dels mites i els símbols, i segons les funcions que han de complir, mentre són vigents com a sistemes de programació no es poden prendre com a veritables símbols, com a meres narracions expressives, com a metàfores d'allò

real. Això només es podrà fer quan els mites i els símbols ja no siguin el sistema de programació col·lectiva.

Per poder interpretar i viure així els mites i els símbols, com a purs símbols i simples metàfores, no n'hi haurà prou que un determinat sistema mítico-simbòlic pereixi o sigui substituït per un altre. En aquest cas, tampoc el sistema que s'abandoni no podrà interpretar-se com a purament simbòlic, sinó simplement com a erroni. Per poder accedir a una lectura purament simbòlica dels mites i els símbols cal substituir-los per altres sistemes de programació, ja no mítico-simbòlics.

Per llegir i viure els mites i els símbols com a purament simbòlics no haurem de substituir unes creences per unes altres, sinó que ens haurem d'allunyar de tots els sistemes de creences. Això és el que ens està passant en les societats europees actuals.

Els mites i els símbols diuen com s'han d'interpretar les coses, com s'han de valorar i com s'han de viure; igualment, diuen com s'ha de representar i viure l'Absolut. Fiquen en el cap i en el sentir que les coses i l'Absolut són com diuen, sense dubte o desviació possible. I tot és com els mites i els símbols diuen, perquè així ho han establert i revelat els déus o els avantpassats sagrats.

5. *Els sistemes mítico-simbòlics són sistemes de creences*

La creença és això: sotmetre la ment i el sentir fins que hom sosté que allò que descriuen els mites i els símbols de la realitat ho és veritablement, definitivament, indubtablement. I sabem que és així perquè en tenim la garantia divina. I aquesta creença s'estén tant a la realitat de la vida quotidiana com a la realitat absoluta.

Per consegüent, quan els mites i els símbols funcionen com a sistema de programació col·lectiva són inseparables de les creences. Resulta, doncs, que un sistema mítico-simbòlic és un sistema de creences. I és sistema de creences no per raons religioses, sinó per

necessitat dels sistemes de programació de les societats estàtiques.

Per tant, el camí espiritual s'haurà de vehicular, interpretar i viure en les societats preindustrials des de i en el sistema de creences implícit en el sistema mític de la programació col·lectiva. No haurà pogut ésser d'una altra manera, perquè així estaven estructurats els membres d'aquelles societats, i perquè d'una altra manera hauria resultat un perill per a la supervivència col·lectiva.

En societats i individus estructurats sobre creences –les que imposen els sistemes mítico-simbòlics– l'espiritualitat estarà estructurada i viscuda, com la resta de les dimensions de la vida humana, des de les creences que imposen els mites i els símbols.

Si fingim que el programa col·lectiu s'assembla a un programari que regeix la vida del grup, la vida espiritual tant dels individus com del grup es concebrà i viurà des d'aquest mateix programari.

6. Els nivells d'estructura dels mites i els símbols

En els mites i els símbols es poden distingir dos nivells estructurals:

- el nivell *superficial*, que és el de la narració i la configuració dels personatges divins i humans que intervenen en la narració; i
- el nivell *profund*, que és el de les estructures, no conscients, que modelen les narracions, els personatges i la lògica formal de tot el conjunt.

Les estructures profundes dels mites i els símbols depenen de la nostra condició de vivents necessitats i es generen en la relació o les relacions bàsiques de què depèn la supervivència d'un grup en una modalitat de vida preindustrial determinada.

Partim de la primera forma de societat preindustrial: la dels *caçadors i recol·lectors*.

Viuen fonamentalment de matar animals. L'experiència més bàsica i repetida d'aquests homes és que de la mort violenta dels

animals que cacen en depèn la vida de tots els membres del grup. Aquesta és l'experiència fonamental: de la mort violenta en depèn la vida i l'ésser.

Aquesta acció –la caça– i el seu resultat esdevenen patró, paradigma, programa per al grup. El mite narrarà que en els temps primordials un avantpassat o un animal primigeni va ésser mort i que del seu cadàver es va formar l'ésser i la vida de tot el que existeix.

Des d'aquest patró es concebrà l'Absolut com la *protovíctima*. Adoptarà dues formes: una protovíctima teriomorfa o un avantpassat protovíctima. Aquesta doble forma d'allò Absolut s'origina en la doble font de vida dels grups: els animals que cacen i els avantpassats de qui van rebre i heretar la vida i la cultura.

Allò Absolut se situa en l'àmbit de la mort com a font de vida i d'ésser. Sovint se l'anomenarà Esperit, Avantpassat, Gran Avantpassat.

El camí espiritual es representarà com l'entrada, en vida, en l'àmbit sagrat dels morts.

El xaman, que és el guia espiritual, és el membre de la tribu que està en contacte amb el món dels esperits. Morir és integrar-se en el món sagrat dels esperits.

Quan es vol parlar de la dimensió absoluta de totes les coses es parla del seu esperit, de l'esperit dels rius, de les muntanyes, dels arbres, dels animals i de les plantes.

Tota experiència espiritual era sotmesa a aquest tipus de figuracions i de lògica.

Els personatges i les peripècies de les narracions podien ésser diferents en els diversos pobles, però l'estructura profunda era la mateixa. I, consegüentment, també són idèntiques les estructures profundes de les creences, encara que en el seu nivell superficial, el de les narracions i els personatges, siguin diverses.

Els membres de les societats agràrio-autoritàries troben en la seva vida dues experiències fonamentals. Són societats que per poder conrear i sobreviure necessiten controlar les crescudes de

grans rius, crear canals de regadiu, coordinar grans obres, defensar-se de la cobdícia dels veïns, etc. Sense una organització capaç d'unir i coordinar els esforços de tots no és possible ni conrear ni sobreviure.

Aquesta experiència bàsica de l'autoritat i de la submissió, de la qual depèn, en tota la seva radicalitat, la vida del grup, per a un viuent que no té genèticament determinades –com les altres espècies– ni la interpretació de la realitat, ni la seva valoració, ni la seva organització, ni com hi ha d'actuar, esdevé un patró de lectura d'allò real.

Sotmetre's a una autoritat resulta ésser la font de la supervivència. L'autoritat és la font de la vida per a tots els membres del grup. Fins i tot més que el conreu, perquè sense autoritat no hi ha possibilitat de conreu ni possibilitat de gaudir en pau del que s'ha conreat.

Quan aquesta vivència, intensa, repetida i col·lectiva, esdevé un patró de la ment i del sentir, quan esdevé nucli de la programació col·lectiva, tot allò que tingui vida i ésser ha de procedir de l'autoritat.

L'experiència d'Absolut adoptarà la forma de l'autoritat. L'Absolut és el Senyor Suprem. La relació amb aquest Absolut serà una relació de submissió. La submissió al Senyor serà la vida i la prosperitat; la desobediència serà la mort i la calamitat.

Tot allò que existeix és fruit d'una ordre divina. El Senyor ho crea amb una paraula autoritativa: «Així sigui!». La seva ordre és l'existència d'allò que existeix.

El camí espiritual serà el camí de l'obediència total als seus mandats i fins i tot als seus consells; serà el lliurament a les mans del Senyor com a serf humil i inútil. La desobediència és el pecat central i és el camí del mal i la mort.

El mestre espiritual és el que ensenya els camins del Senyor, el que ens en transmet les ordres, el que corregeix les nostres desviacions en la submissió completa.

La burocràcia, l'administració, la milícia i el sacerdoti senten d'una manera especial la força d'aquest patró perquè és el que en regeix gairebé tota l'activitat.

Tanmateix, la major part del poble d'aquestes societats es

dedica a conrear la terra. L'experiència quotidiana dels qui conreen la terra és la mateixa dels primitius caçadors-recol·lectors, encara que està modificada per ampliació. També per a ells la mort és font de vida. Igual com els animals morts eren font de vida, les llavors i els tubercles s'enterren perquè morin i siguin font de vida.

Allò Absolut es representa com una divinitat que mor i ressuscita per donar vida als homes, les plantes i la naturalesa sencera. Tot allò que té realitat procedeix d'aquesta mort sagrada i fecunda.

Aquest patró és especialment vigent per als grups humans que es dediquen al conreu.

Veiem, doncs, que en aquest tipus de societats es donen els grans patrons d'interpretació i valoració de la realitat: l'autoritari, que podríem representar com una relació de mandat-obediència (Mt→Ob), i l'agrari, que podríem representar com una mort-vida (M→V). Dos patrons, dos motlles d'interpretació de la realitat que caldrà estructurar en una unitat, en un únic programa col·lectiu, si hom no vol que la societat resti escindida en dos grans blocs.

Per als caçadors-recol·lectors i per a l'agricultura primitiva (horticultura), la mort era fecunda per si mateixa. L'experiència dels pobles era que els morts els donaven la vida. Els animals morts eren la font principal de subsistència. Els avantpassats eren la font del mode de vida, de les maneres de caçar i conrear, de les normes culturals, dels costums, les ensenyances i els ritus; eren la font de la cultura i del projecte de vida col·lectiva del grup. La còpula la interpretaven com matar i ésser mort; així, la fecunditat de les dones també era fruit de la mort.

Per a les societats agràrio-autoritàries un paradigma agrari independent no podia continuar. El paradigma de la mort s'havia de sotmetre al paradigma autoritari, ja que sense autoritat i submissió no és possible conrear. Per tant, la mort ja no serà fecunda per si mateixa sinó per decisió del Senyor Suprem. Com es farà fecunda la mort, ja de per si estèril?

El Senyor Suprem envia algú del seu rang, un déu, que mori

i que amb la seva mort per obediència faci fecunda la mateixa mort. Gràcies a aquesta mort del déu, la mort esdevé font sagrada de vida i salvació.

D'aquesta manera els dos grans patrons romanen coordinats, però encara resta una cosa per dir: el patró d'interpretació i valoració que resulta del conreu, ($M \rightarrow V$), és tan imprescindible per a la vida del grup com ho és el patró que resulta de l'autoritat, ($Mt \rightarrow Ob$). Tots dos patrons són igualment imprescindibles. Per imprimir aquest fet en el grup, per programar el grup d'una manera unitària, el mite diu que el Senyor Suprem asseu a la seva dreta el déu que mor per obediència i que ressuscita.

Així s'estableix que l'eix principal de les concepcions, valoracions i modes de vida del grup és l'autoritat i les relacions amb aquesta, i que el conreu també és un eix sagrat i imprescindible gràcies a la decisió del Senyor Suprem d'enviar un déu a la mort perquè la faci fecunda. La seva sacralitat és del mateix rang que la de l'autoritat, divina com ella i ja, per decisió del Senyor Suprem, del rang del Senioriu.

L'espiritualitat es concebrà com a submissió al Senyor i lliurament a la seva voluntat, i com a mort a si mateix, com participar en el procés de mort i resurrecció del déu agrari.

L'Absolut es concep com el Senyor Suprem que ens condueix a la mort a nosaltres mateixos perquè participem en la passió i la resurrecció del déu agrari i tinguem vida.

En les *societats ramaderes* l'ocupació central és mantenir els ramats vius davant les agressions de les bèsties salvatges, les altres tribus i les malalties. No viuen de matar els animals que pasturen sinó dels seus productes. Solament els maten i els mengen en moments especialment importants per a la vida del grup, en moments rituals.

L'ocupació quotidiana d'aquests homes els proporciona una experiència fonamental: lluiten contra la mort per mantenir-se vius i mantenir vius els seus ramats. Per a ells la mort no és fecunda i font

de vida sinó que és la màxima negativitat.

L'experiència fonamental dels pastors és l'enfrontament constant de la vida amb la mort. En la vida tota i en tota la realitat es dona una lluita constant entre la vida i la mort. Allò Absolut té per a ells una doble cara: la cara de la vida i la cara de la mort. Ho representaran com dos principis o dos déus: el Déu Principi del Bé i el Déu Principi del Mal. Quan s'imposa el monoteisme, el Principi del Mal és rebaixat de categoria, és només un dimoni.

El Principi del Mal és el pare de la mentida, la malaltia i la mort. El Principi del Bé és el pare de la veritat, la salut i la vida.

És evident que el grup opta pel Principi del Bé. S'hi alia. Els que no són el grup de l'aliança, són enemics, i si són enemics estan aliats amb el Principi del Mal.

El poble de l'aliança és el Poble Escollit davant tota la resta de pobles, que són els seus enemics.

La gigantomàquia de la lluita entre els dos grans principis es desenvolupa en la història humana. Així, les lluites del poble de l'aliança són lluites sagrades. Ara bé, per poder obtenir la victòria contra el Principi del Mal i els seus aliats –tota la resta de pobles– caldrà una intervenció divina, perquè els homes sols no poden vèncer les forces poderoses del mal.

Així, el Déu Principi del Bé enviarà un Emissari, Profeta o Messies perquè faci que la victòria es decanti pel Bé i la Vida.

La vida dels humans és el camp de batalla on té lloc aquest gran drama. La victòria definitiva del Principi del Bé és la victòria sobre la mentida i l'error, sobre la malaltia i la mort. La mort vençuda definitivament retorna tots els difunts que tenia apressats i hi ha una resurrecció general: cap a la vida, els que van lluitar a favor del Bé i cap a la mort definitiva, els que van ésser aliats del Mal.

Els patrons o paradigmes d'interpretació, de valoració de la realitat i d'acció dels col·lectius, així com els desenvolupaments mitològics i simbòlics a partir d'aquests patrons, no són en si fets

religiosos; són únicament procediments de programació per a un determinat tipus de vida preindustrial i precientífica.

Les experiències de la dimensió absoluta de la realitat s'han de viure, configurar i expressar des dels sistemes de programació adequats a cada sistema de vida.

En fer-ho sacralitzen aquests programes, els segellen, els donen prestigi i intocabilitat. Les formes es contagien de l'Absolut que s'expressa en elles.

Els mites i els símbols són fets culturals, i la cultura és una manera d'ésser vivent. La cultura supleix la indeterminació genètica de la nostra espècie. La nostra espècie només té genèticament determinats quatre fets: ésser sexuat, ésser simbiòtic, la seva fisiologia i la parla. La resta és indeterminat. Cal determinar encara com aparellar-se i criar la prole; com organitzar la col·laboració i la convivència social; com parlar, en quina llengua; com conrear la dimensió absoluta per mantenir la nostra qualitat específica.

La cultura soluciona aquestes indeterminacions. Sense la cultura la nostra espècie no seria una espècie viable.

7. *La lògica del desenvolupament dels paradigmes mítics*

En els mites i els símbols, que són l'eix de la cultura dels pobles preindustrials, hem dit que s'hi poden distingir dues dimensions:

- la dimensió *superficial*, que formen els personatges i les narracions; i
- la dimensió *profunda*, que formen els patrons o paradigmes i la lògica dels seus desenvolupaments.

Ja hem parlat dels patrons centrals o paradigmes que han regit la vida de totes les societats preindustrials. Parlem ara de *la lògica del desenvolupament d'aquests paradigmes*.

La lògica mítica del paradigma de les societats *caçadores-*

recol·lectores és molt simple: tot allò que té existència i vida procedeix d'una mort violenta, de la mort de l'animal o de la d'una protovíctima. La caça, la recol·lecció, la reproducció de persones i animals, allò sagrat, el camí a allò sagrat, l'Ésser Suprem, tot s'interpreta segons aquest senzill patró, i la lògica del desenvolupament d'aquesta interpretació mítica és molt simple, sense més passos que «de la mort violenta en resulta la vida» o, dit a la inversa, «tot allò que té ésser i vida procedeix d'una mort violenta».

En les societats agràrio-autoritàries és més clara la diferenciació entre els patrons o paradigmes i la lògica del desenvolupament d'aquests patrons mítics.

Els patrons són: $Mt \rightarrow Ob$ i $M \rightarrow V$, que formen un patró complex en què el patró d' $M \rightarrow V$ se sotmet al d' $Mt \rightarrow Ob$.

La lògica del desenvolupament d'aquests patrons és la següent: el Senyor Suprem envia una divinitat al món dels homes perquè, per obediència, mori i morint faci la mort fecunda. Per aquesta obediència fins a la mort, el Senyor Suprem el retorna a la vida i l'asseu a la seva dreta.

Aquesta és la lògica mitològica de les societats agràrio-autoritàries. En el nivell superficial, les narracions i els personatges revestiran aquestes formes profundes del desenvolupament del paradigma mític.

Les estructures profundes dels mites i els símbols són inconscients, socialment i individualment. L'única cosa conscient és el nivell superficial en què les estructures profundes estan revestides de personatges i peripècies. *Però tots els personatges que intervinguin i les peripècies que expliquin les narracions hauran de complir els desenvolupaments de les estructures profundes inconscients.*

Tant els patrons com el desenvolupament formal profund de les mitologies agràrio-autoritàries es compleixen en totes les societats d'aquest tipus d'una manera o una altra.

Tot esdeveniment o personatge religiós d'importància, tot mestre de l'esperit, haurà d'interpretar-se, necessàriament i invariablement, des d'aquests patrons i des del seu desenvolupament formal. El mestre que aparegui en aquest tipus de cultures haurà de recórrer, en la ment de les gentes d'aquelles cultures, tots els passos de la lògica del desenvolupament mític. Això val tant per als personatges purament mítics –com Astarté, Dionís, Osiris– com per als personatges de base històrica –com Jesús.

Els mites i els símbols en les societats preindustrials funcionen de forma necessària; res ni ningú no pot escapar de la seva funció interpretadora, valoradora, organitzadora. S'assemblen a un programa d'ordinador. Tot allò que l'ordinador pot tractar i fer funcionar ha d'ésser des del programa. Res no es pot tractar ni desar si no és segons el programa.

Els deixebles hel·lens de Jesús el van interpretar com ho van fer perquè el van llegir i el van viure des de la mitologia agràrio-autoritària de les monarquies hel·lenístiques. L'Imperi romà era una monarquia més de tipus hel·lenístic.

Els mites i els símbols de les societats preindustrials havien d'ésser creguts tal com es concretaven a nivell superficial. Es creien des de la seva superfície. Aquesta és el motiu pel qual es podia produir un enfrontament entre sistemes mítics agràrio-autoritaris diversos però amb idèntics paradigmes i desenvolupaments formals profunds.

Els mites i els símbols deien com s'havien de veure, valorar i tractar les coses i les persones per viure adequadament d'una determinada manera. També deien com s'havia de representar i viure allò Absolut en unes condicions de vida determinades per tal que aquesta vivència no destrossés el programa col·lectiu.

Havien d'ésser creguts com si descrivissin la naturalesa mateixa de les coses i d'allò sagrat per tal que la programació fos eficaç i espontània; i havien d'ésser creguts perquè programaven societats que havien d'excloure qualsevol canvi d'importància.

També en el cas de les societats ramaderes es pot distingir amb absoluta claredat el que és el patró o paradigma i el que són els seus desenvolupaments formals.

Ja hem dit que el paradigma de les societats ramaderes és la mort i la vida en un enfrontament constant, en guerra. Els desenvolupaments formals d'aquest paradigma ens forçaran a traslladar al nivell de la història humana aquest enfrontament de gegants. En la història humana s'enfronten el Principi del Bé i el Principi del Mal en una guerra sense quarter.

La història humana és la història d'aquest enfrontament. I és una història progressiva, perquè és la història de la progressió necessària de la victòria del Bé contra el Mal. La història humana és la història de les intervencions successives del Principi del Bé i del seu Enviat fins a la victòria final. És, doncs, *una història sagrada de salvació*.

Aquests són els principals elements formals del desenvolupament del paradigma dels ramaders: el poble de ramaders s'ha d'aliar amb el Principi del Bé; aquesta Aliança el converteix en el Poble Escollit; tota la resta de pobles –enemics i enemics potencials del poble de l'Aliança– es pensen com a aliats del Principi del Mal; la victòria del Principi del Bé resulta inevitable per als que opten per viure, però perquè es produeixi la victòria del Principi del Bé en la guerra sense treva dels dos principis –que té lloc en el nivell de la vida i història humana– cal l'arribada d'un Enviat, un Messies, un Profeta, que faci decantar el combat cap al bé. La victòria del Principi del Bé suposa el final del mal, la ignorància i la mort; per tant, el paradís, la veritat i la resurrecció.

Les formes dels mites i dels símbols, així com dels seus desenvolupaments, depenen de com sobreviuen els pobles i dels patrons d'interpretació i valoració que generen aquestes formes de viure, i canvien amb els canvis en els modes de viure.

Els canvis mítico-simbòlics suposen canvis de creences, tant profanes com sagrades.

Qualsevol experiència de la dimensió absoluta d'allò real, experiència sagrada o interpretació i valoració de grans personatges religiosos o mestres de l'esperit, s'ha d'emmarcar, concebre, sentir i creure segons els patrons d'interpretació i la valoració de les diverses formes culturals. En restar sotmesos als patrons o paradigmes, també resten sotmesos als seus desenvolupaments formals.

Per posar un exemple: si el mestre de l'esperit Jesús de Natzaret es llegeix i es viu des del patró mítico-simbòlic de les monarquies hel·lenistes, haurà de passar per tots els moments del desenvolupament del patró cultural d'aquestes societats: se'l creurà Fill de Déu, enviat pel Senyor Suprem a la Terra per morir per obediència, i així farà fecunda la mort, ressuscitarà i pujarà als cels per asseure's a la dreta del Senyor Suprem. El desenvolupament complet de l'estructura profunda s'imposarà com una necessitat de la lògica simbòlica.

Es podria dir el mateix dels grans textos religiosos en una d'aquestes grans èpoques mítico-simbòliques. Les societats de caçadors-recol·lectors no tenen textos sagrats perquè són cultures àgrafes.

8. La fe i la creença en la programació mítica de les societats preindustrials

És intrínsec a la nostra espècie, per la nostra condició de parlants, el fet de tenir un doble accés a allò real: l'un, interessat, en funció de les nostres necessitats de vivent necessitat, i l'altre, gratuït, perquè la realitat és allà.

És per la llengua que no estem immersos com la resta d'animals en el món d'estímuls que construeix la necessitat. És per la llengua que en tot moment podem distingir l'objecte que hi ha davant meu i el significat, la pertinença que aquest objecte pot tenir no amb vista a la supervivència. La resta de supervivents no poden fer aquesta distinció.

Gràcies a aquesta distància que els significats lingüístics ens proporcionen respecte dels objectes, la nostra espècie podrà construir un altre món d'estímuls quan les circumstàncies ho requereixin.

Aquesta és, doncs, la nostra qualitat específica. Gràcies a ella la nostra espècie pot fer transformacions del seu món i de la seva relació amb ell que en la resta d'animals requeririen un canvi d'espècie.

Aquestes dues dimensions d'allò real sempre són presents a la nostra ment i el nostre sentir, encara que no sempre siguin igualment explícites. Si la dimensió absoluta d'allò real desaparegués per manca de conreu, perdriem la nostra qualitat específica i amb aquesta l'avantatge de la nostra flexibilitat amb relació al medi i a la resta d'espècies.

Aquesta «obertura-contacte» amb la dimensió absoluta d'allò real, en les societats preindustrials sempre es produeix en un context mítico-simbòlic. Això comporta que l'experiència es visqui, es conscienciï i s'expressi amb els mites i els símbols del programa de la col·lectivitat.

Així, per als caçadors-recol·lectors aquesta dimensió absoluta d'allò real és el Gran Esperit, l'Avantpassat; per als agricultors autoritaris és el Senyor Suprem, i per als ramaders, el Déu de l'Aliança.

En viure i expressar la dimensió absoluta d'allò real en mites i símbols, l'«obertura-contacte» amb aquesta dimensió també es viurà i s'expressarà en creences. En l'època dels programes mítico-simbòlics totes les dimensions d'allò real es vivien en interpretacions i valoracions intocables, perquè procedien dels avantpassats sagrats o dels déus. Aquest do dels déus, que era una revelació, s'havia de respectar perquè descrivia la naturalesa mateixa de totes les coses, tant les terrestres com les celestes.

Així doncs, en les societats preindustrials, programades amb mites i símbols, l'obertura-contacte amb allò Absolut –que podríem anomenar *fe*– estava unida indissolublement a les creences. L'obertura-contacte amb allò Absolut i el seu toc, és a dir, la *fe*, que

es vivia i s'expressava necessàriament en creences intocables que pretenien descriure la realitat tal com és, i aquesta descripció tenia la garantia divina.

En les societats preindustrials la fe sempre va haver d'ésser una «fe-creença». Si la fe s'hagués separat de la creença, aquesta hauria quedat reduïda a l'experiència egocentrada de la realitat. L'experiència i l'expressió de la dimensió absoluta d'allò real, separada del programa col·lectiu, anul·lava el valor intocable del programa i la seva qualitat de do dels avantpassats i dels déus. Amb això perdia la seva condició de «creences a què sotmetre's» perquè sense la garantia dels avantpassats i dels déus es trencava la certesa segons la qual les afirmacions dels mites i els símbols descrivien la naturalesa mateixa de la realitat. Sense la certesa que dóna la creença en la concepció de l'Absolut, no es pot donar la certesa que dóna la creença en la dimensió relativa de la realitat.

Així doncs, per exercir la seva funció programadora, la programació mítico-simbòlica exigia que la fe –és a dir, l'obertura-contacte amb allò Absolut– es donés en un context intocable de fe-creença. Els programes mítico-simbòlics, que eren sistemes de creences, havien de sacralitzar-se per poder complir el seu propòsit.

No es va poder separar la fe de la creença fins que la programació col·lectiva no va ésser clarament mítico-simbòlica. Això no s'ha esdevingut fins a la generalització de la industrialització i l'aparició de les societats dinàmiques d'innovació i de canvi continu. En dates, va ocórrer cap als anys vuitanta del segle passat.

9. *La noció de revelació en el context mítico-simbòlic de la fe-creença*

La noció de *revelació* com a desvelament de la naturalesa de l'experiència d'allò real, especialment de la seva dimensió absoluta, i amb garantia divina; com a revelació de la seva pròpia manera

d'ésser; com a entrega d'un projecte de vida individual i col·lectiva de procedència divina; com a descripció del que ha d'ésser una vida digna, segons la naturalesa mateixa de la realitat i la voluntat dels déus; com a revelació del que la naturalesa humana és en si mateixa, del que és la naturalesa de l'organització de la societat i de la moralitat; com a desvelament de la manera de viure que exigeixen les coses mateixes i la voluntat dels déus. Tot plegat només té sentit en el context d'una programació col·lectiva mítico-simbòlica i en el context de la fe-creença.

La noció de *revelació* també s'entén com a descripció d'un esdeveniment en el si d'un sistema d'interpretació que creu descriure la naturalesa d'allò a què es refereix.

La revelació només té sentit en el si de la fe-creença. Si separem la fe de la creença, la revelació ja no descriu un esdeveniment tal com el significa el mite, sinó que apunta a un esdeveniment que sap que es pot descriure.

Quan la revelació és només un símbol, fora de la fe-creença, no és res que s'hagi de creure sinó només una cosa que cal entendre. La revelació com a símbol no descriu res, només acompanya fins a la frontera de les paraules i obre les portes que condueixen a l'altra banda de la frontera, el costat d'allò indicible, d'allò indescriptible, la regió del silenci on cap motlle de paraules no atrapa res, però que hi és i es fa sentir clarament, encara que amb una claredat obscura perquè és una claredat sense vores definides, sense una possible objectivació.

10. Els mites i els símbols signifiquen la realitat, no la descriuen

Els mites i els símbols signifiquen la realitat, no la descriuen. Ja hem indicat que els mites i els símbols no diuen com és la realitat, sinó com l'hem de veure i sentir per actuar correctament i sobreviure en unes condicions determinades de supervivència preindustrial i precientífica.

Aquesta norma val tant per a les afirmacions que els mites i els símbols fan de l'àmbit profà com per a les de l'àmbit sagrat.

Els mites i els símbols signifiquen la realitat absoluta. I la signifiquen partint del supòsit que quan parlen de les realitats d'aquest món les descriuen en el seu propi ésser. Partint d'aquest supòsit es refereixen metafòricament a la dimensió absoluta d'allò real. Les metàfores prediquen un cert grau d'analogia entre el significat i allò a què fa referència. És el que els escolàstics anomenaven *analogia en l'ésser*.

Quan es creia que els mites i els símbols descrivien allò que significaven, l'analogia en l'ésser era una autèntica predicació, una descripció de l'Ésser de l'Absolut, encara que fos només analògica.

Quan els símbols i els mites ja saben que no descriuen la realitat sinó que només la modelen a la mida de les necessitats d'un grup de vivents en unes condicions determinades de supervivència, entenen que solament poden apuntar a allò Absolut com les metàfores, però només significant, no descrivint –ni tan sols analògicament.

Els mites i els símbols, quan parlen de l'Absolut, com les metàfores, apunten veritablement. I apunten veritablement perquè l'Absolut es trasllueix en determinats continguts semàntics. Alguns continguts semàntics centrals d'una cultura són com les vidrieres de les esglésies, que donen formes i colors a la llum, i amb aquestes formes i colors la fan present en la penombra interior. Les formes i els colors que formen les vidrieres fan present la llum, però no en descriuen ni la naturalesa ni les formes –ni tan sols analògicament.

Quan sortim del context de la fe-creença entenem que els símbols i els mites no tenen el poder de descriure l'Absolut no dual; no poden descriure, ni analògicament, allò que hi ha més enllà de les categories de subjecte i objecte, d'ésser i no ésser, i que, per tant, és buit de tota categorització possible.

Els símbols i els mites només apunten veritablement a l'Absolut si ens deixem guiar per ells i els deixem enrere, si passem a

l'altra banda de la vidriera. Els símbols i els mites ens condueixen per una senda de llum, intel·ligible per a la nostra condició humana, que s'acaba introduint en l'abisme insondable de la llum tenebrosa, de la llum sense cap forma ni color.

11. Les afirmacions dels mites i dels símbols sobre l'Absolut són en últim terme predicacions apofàtiques

Sabem que les afirmacions apofàtiques no prediquen res de positiu respecte de l'Absolut sinó que només diuen el que l'Absolut no és. Sembla que els mites i els símbols sí que fan predicacions positives de Déu, de l'Absolut. Es tractaria d'unes afirmacions que diuen, encara que només sigui analògicament, com és l'ésser de la dimensió absoluta de la realitat.

Durant un tram del camí de meditació i indagació pot semblar així, però finalment resulta no ésser cert, ja que per significar allò Absolut veritablement els mites i els símbols han d'acabar transcendint-se a si mateixos; i transcendir-se a si mateixos és equivalent a anul·lar-se a si mateixos, a anul·lar el que predicaven.

Vegem-ne un exemple: Déu és intel·ligència infinita, és coneixedor infinit. Amb aquesta afirmació se sosté que Déu no és inert com la matèria, o que no és intel·ligent com els animals, sinó que és intel·ligent a la nostra manera –la dels subjectes humans– però de forma completament diferent perquè la nostra intel·ligència és limitada i la seva és infinita. És, doncs, intel·ligent i coneixedor només anàlogament.

Tanmateix, la comprensió adequada d'aquesta afirmació ens conduirà a entendre que Déu no és un subjecte, perquè els subjectes són un paquet de necessitats davant un camp d'objectes. Déu no és, doncs, un subjecte dotat d'intel·ligència; Déu no és un subjecte que coneix coses fora de si mateix, ni tampoc no fa de si mateix un objecte de coneixement. Déu no és en la dualitat, on hi ha subjectes i

objectes i on es pot parlar de conèixer i no conèixer; Déu és la no-dualitat.

Per tant, després d'allunyar Déu de la forma d'ésser de la matèria inerta o de la vida no intel·ligent, l'afirmació acaba comprènent que Déu no és pròpiament cap subjecte intel·ligent. L'afirmació «Déu és un ésser d'intel·ligència infinita» no és una afirmació conceptual, sinó una afirmació simbòlica que s'acaba anul·lant a si mateixa. Com veurem després, aquesta precisió és important.

Considerem ara una altra afirmació: l'afirmació vedanta que l'«Absolut és *Sat-Chit-Ananda* (Ésser-Consciència-Beatitud)». Aquesta sentència, en comparació amb l'anterior, ens allunya de la noció d'un subjecte intel·ligent i ens porta a endinsar-nos en una representació que sosté que l'Absolut és un ésser que és llum i una llum que és ésser en una no-dualitat absoluta. Ens hem allunyat de la figura d'una individualitat intel·ligent en una realitat dual per acostar-nos a una figura sense individualitat i a la no-dualitat.

Podria semblar que ja no hi ha més camí per recórrer, però no és així. *Sat-Chit-Ananda* també és una expressió simbòlica, no conceptual, que es transcendeix a si mateixa. Dir que és ésser encara situa l'Absolut en l'àmbit de la dualitat d'«allò que és» davant d'«allò que no és». El mateix es podrà dir de l'afirmació segons la qual és Consciència. Encara estariem en l'àmbit de la dualitat d'«allò conscient» davant d'«allò no conscient». A més, té gaire sentit emprar el terme *consciència* quan no hi ha cap subjecte que sigui conscient de res? Així doncs, aquesta afirmació també acaba submergint-se en el gran abisme buit de tota categorització possible.

Aquesta manera d'ésser dels símbols que parlen de l'Absolut, que consisteix a presentar-se com a afirmació positiva en el primer tram del camí per submergir-se en les tenebres lluminoses en trams posteriors, la van conèixer perfectament tots els grans místics de la història.

12. La funció designativa dels mites i els símbols

Quan els mites i els símbols funcionaven com a sistemes de programació col·lectiva, hem dit que s'havien de prendre com a descripció verídica de la realitat a la qual al·ludien perquè havien d'orientar eficaçment l'acció individual i col·lectiva. Aquest era un ús pragmàtic; els símbols i els mites eren significacions que pretenien designar allò a què feien referència; i pretenien descriure allò que designaven. I s'havia de creure que el que deien els símbols i els mites de la realitat era la veritable manera d'ésser d'allò real perquè l'orientació a l'acció funcionés correctament i amb eficàcia.

Com a conclusió podem afirmar que els mites i els símbols, quan feien el paper de programadors del col·lectiu i de col·lectius que havien d'excloure els canvis, s'havien de viure com a sistemes de creences i tenien una clara i inequívoca funció designativa, dística. Si no hagués estat així no haurien estat capaços de programar l'acció.

Quan els mites i els símbols ni són programadors dels col·lectius ni, consegüentment, sistemes de creences, sinó purs sistemes simbòlics expressius, la seva funció simbòlica en un primer moment pot semblar clara, però a mesura que avança la comprensió de la seva manera de significar, la pretensió dística es va perdent en un abisme buit.

Els símbols i els mites, en les circumstàncies culturals en què ens movem –en què ja no són programa de res– apunten a l'Absolut, però la seva força designativa no és precisa ni clara. El que afirmen és un *coneixement-no coneixement*, i la seva designació és una *designació-no designació*.

Els símbols i els mites que hem heretat del passat ja no són programa de res ni de ningú, ja no són sistemes de creences que calgui assumir. És per això que han perdut el poder de presentar-se davant els col·lectius com a descripcions garantides de la realitat, capaces de dotar de sentit i orientació l'acció i la vida. Han perdut la seva clara funció significativa, i sobretot designativa, per a les

realitats d'aquest món, del món relatiu a les nostres necessitats. Ja no són útils per organitzar la vida i l'acció quotidiana dels col·lectius.

Aleshores mostren el seu ésser de símbols, de metàfores que parlen d'aspectes d'aquest món nostre; que parlen, sobretot, de la dimensió absoluta de la realitat, però llavors ja són només símbols, metàfores que signifiquen i es refereixen a l'Absolut de les maneres que hem indicat.

13. La iniciació espiritual a través dels mites i dels símbols, amb creences i sense creences

En les èpoques preindustrials, els mites i els símbols, en el seu ús religiós, parlaven de l'Absolut i en fer-ho iniciaven al camí espiritual, que consisteix a endinsar-se en *l'experiència-no experiència* d'aquest Absolut, amb les mateixes estructures amb què programaven. Per tant, la iniciació espiritual es feia a través de creences, les creences del col·lectiu imposades per l'aparell mítico-simbòlic.

Quan els mites i els símbols ja no programen -han mostrat que són simples expressions simbòliques, metafòriques-, la iniciació espiritual no haurà de passar per les creences. Ja no són creences a què calgui sotmetre's, sinó afirmacions que per la seva força expressiva -filla de la llum que van acumular les generacions precedents-, orienten el quefer espiritual fins submergir-lo en el silenci i en el coneixement silenciós.

Ja no es tracta de submissió a uns continguts, sinó de la comprensió i la verificació de la llum que contenen i a la qual porten aquestes expressions. La iniciació ja no serà a través de creences sinó a partir de la força de les expressions; no a través de la submissió de la ment i del sentir sinó a través de la llum rebuda, una llum que comença sent lluminosa i que s'acaba convertint en «llum-tenebrosa».

14. La programació col·lectiva de les societats dinàmiques d'innovació i coneixement

Els mites i els símbols eren el sistema de programació col·lectiva de les societats preindustrials, que eren totes estàtiques. Quin és el sistema de programació col·lectiva de les societats en què el motor central de l'economia és la innovació i el canvi? Com es programen les societats en què resulta que la creació de nous coneixements científics i noves tecnologies és l'eix del benestar econòmic dels pobles?

S'hauran d'allunyar de les programacions amb mites i amb símbols perquè, amb les creences que impliquen, fixen la interpretació de la realitat i la seva valoració, i com a conseqüència fixen l'organització i el mode de vida. Per contra, en les societats dinàmiques d'innovació i coneixement tot s'ha de mantenir en moviment: les ciències canvien contínuament la interpretació de la realitat en tots els àmbits de la vida; les tecnologies canvien contínuament la manera de tractar aquesta realitat i el mode de treballar-hi; com a conseqüència cal introduir canvis en la forma de col·laborar en el treball i en els modes d'organització. Aquestes transformacions indueixen a canviar els modes de valorar la realitat i les maneres de cohesionar els grups humans.

El sistema de programació col·lectiva d'aquest tipus de societat no pot ésser mítico-simbòlic, ja que les creences que impliquen fixen el moviment en tots els seus nivells. Els sistemes de programació han d'ésser adequats al moviment i no a la fixació. El procediment haurà d'ésser el següent:

- creació d'una sèrie de postulats axiològics que en termes generals orienten la creació i el moviment; i
- creació de projectes axiològics que els donin forma i els concretin a cada moment: a curt, a mig i a llarg termini.

Els postulats (els drets humans) i els projectes (les constitucions dels pobles i els projectes més concrets de les societats

particulars) són els modes de programació de les noves societats.

Això ja va succeir en la primera industrialització, però amb el suport mítico-simbòlic de les creences religioses; en la nova industrialització succeeix sense el suport ni de mites i símbols ni de creences religioses.

No es pot esperar que el nou tipus de societats industrials generi nous mites i noves creences. Les noves societats ja no poden ésser societats que creguin que els projectes de vida són dons dels déus, amb la seva garantia, sinó que han d'acceptar viure segons els seus propis postulats i projectes, sense cap altra garantia que la qualitat de qui els construeixen.

15. *La funció purament metafòrica dels mites i els símbols*

Mentre els mites i els símbols van exercir de programadors de la col·lectivitat –per a això van néixer–, van implicar necessàriament una epistemologia. Es van haver d'interpretar com a descripció d'allò a què al·ludien. Donaven una descripció de la realitat que es creia garantida per Déu.

Quan acaba la seva funció programadora s'acaba aquesta epistemologia. Què en queda? Només la seva funció significativa. Els símbols del passat ara només són *metàfores*. Els mites del passat ara són *narracions-metàfora*.

Som societats sense creences perquè no ens podem sotmetre a cap sistema simbòlic i mític, ni a les creences que implicaven aquests sistemes simbòlics i mítics. Per aquest mateix motiu no ens podem sotmetre a cap religió. Això ens converteix en societats laiques.

Si despullem els mites i els símbols de creences i sacralitats, aquests fan immediatament palès el seu caràcter purament simbòlic, metafòric. Entesos d'aquesta manera, els mateixos mites i símbols impossibiliten la submissió. Hom no se sotmet a metàfores; les entén i les viu. A més, les metàfores de l'Absolut, tot significant s'enfonsen en el

silenci i es transcendeixen a si mateixes. També neguen i impossibiliten l'exclusió d'uns sistemes simbòlics a uns altres. Cap metàfora ben entesa no s'afirma com a única ni exclou la resta. L'única cosa que pretenen les metàfores és fer-se entendre, no imposar-se ni sostenir que són l'única manera de parlar d'allò a què es refereixen mitjançant una figura.

Els grans sistemes simbòlics i mítics, que van exercir el seu paper programador durant mil·lennis, han creat tradicions en els modes de figurar i referir-se a la dimensió absoluta de la realitat. Per als nostres avantpassats aquestes tradicions van ésser sistemes de creences exclusives i excloents. Per a nosaltres només són estils de figurar i de referir-se a allò Absolut; només són modes ben assentats de representar allò que no es pot representar i maneres arrelades sòlidament de dir metafòricament allò que no es pot dir.

Hom es pot adherir a una tradició mítico-simbòlica, però no s'hi pot sotmetre i mai no pot excloure la resta de tradicions. No tindria cap lògica ni sentit excloure les altres tradicions mítico-simbòliques. Quin sentit tindria que un sistema de representar simbòlicament i metafòricament allò Absolut n'excloués un altre o altres sabent que tots són únicament formes de figurar allò que hi ha més enllà de la possibilitat de tota imatge?

Si tots els sistemes mítics i simbòlics de referir-se a allò Absolut s'acaben enfonsant en un abisme situat més enllà de qualsevol forma que li puguem donar, en què es fonamentarà la pretensió d'excloure's els uns als altres?

Si tots els sistemes mítico-simbòlics ben entesos acaben sent apofàtics, per què s'han d'excloure els uns als altres?

16. Els grans mestres de l'esperit de la història humana són ininterpretables

Quan els sistemes mítico-simbòlics deixen d'ésser vigents, ja no interpreten les realitats, no serveixen ni per programar la nostra vida individual i col·lectiva ni, menys encara, poden tenir la pre-

tensió de descriure i interpretar la manera d'ésser de l'Absolut, ni tan sols només analògicament. L'únic poder que els queda, i no és poca cosa, és el d'apuntar, d'al·ludir, de figurar metafòricament l'altra dimensió irrepresentable.

Quan els mites i els símbols parlen de Jesús el Fill de Déu, de Mahoma el Darrer dels Profetes o de Buda l'Il·luminat, no descriuen la manera d'ésser d'aquests grans personatges, sinó que només al·ludeixen i figuren la dimensió innombrable que hi apareix.

Les grans figures religioses de la humanitat són com forats pels quals la no-forma penetra en la forma; són la presència patent de l'Absolut; són com els grans forats negres del cosmos, on s'enfonsa tot allò que donem per realitat; són com lluminàries que ens enlluernen amb la mateixa llum de l'Absolut.

Les grans figures religioses de la història s'endinsen en un abisme innombrable i ens hi arrossegueuen. Essent homes i mantenint-se homes, se'ls va empassar l'abisme, van quedar envoltats de la boira espessa de l'inconcebible.

Si és així, el nostre parlar sobre ells només és figuratiu, és a base de símbols i de narracions que són com metàfores. No podem pretendre tenir fórmules per descriure la seva manera pròpia d'ésser. El que en diem només és una manera d'expressar que a aquests individus els va cobrir la boira lluminosa de l'incognoscible.

Si aquesta és la manera d'ésser del nostre parlar, quan ens referim a ells amb fórmules consagrades per l'ús dels temps no estem dient res que no s'hagi d'enfonsar en l'apòfasi, en el més complet silenci d'un coneixement sense paraules. Ni tampoc no estem dient res que tingui el poder per enfrontar-los, ni per, des d'un, excloure la resta.

Davant Buda, el profeta Mahoma o Jesús de Natzaret, Moisès o els grans *rishis* indis, hem de silenciar tots els nostres intents d'interpretar-los. Podem parlar-ne i hem de parlar-ne i referir-nos-hi, però només amb símbols i metàfores que respecten la tenebra lluminosa que els envolta.

17. La transformació pendent de la vida espiritual

La vida espiritual, en les societats preindustrials i estàtiques, es va viure, com tot, des dels sistemes mítics i simbòlics i des de les creences que portaven implícites. No podia ésser d'una altra manera. La vida interior es va realitzar des de i en els patrons que imposaven les creences i sense poder-ne sortir. Els grans de l'esperit aconseguïen alliberar-se d'aquestes creences però romanent-hi.

La conclusió és que els mites i les creences van modelar l'espiritualitat. Hem de tenir-ho en compte a l'hora de buscar l'espiritualitat adequada a una cultura ja no modelada per mites i creences.

Les societats preindustrials que ens van precedir i que van perviure per a parts importants de la societat fins més enllà de mitjan segle XX –societats agràries i autoritàries– estaven articulades sobre dos grans eixos: el de «mandat-submissió» i el del conreu, que hem caracteritzat com de «mort que es transforma en vida».

La vida espiritual que hem heretat dels nostres avantpassats, tant remots com propers, s'articulava entorn d'aquests dos eixos o patrons mentals i sensitius. Es concebia com a submissió i lliurament, com a obediència i servei (influx del patró autoritari) i com a renúncia, mort a si mateix, sacrifici, pas per la mort, menyspreu del món i de la carn (influx del patró agrari).

Quan el patró d'interpretació autoritari s'ha de rebutjar i el patró agrari d'interpretació i de sentir s'ha d'abandonar, com es pot continuar conreant una espiritualitat concebuda, sentida i viscuda des d'aquells patrons difunts que ja pertanyen a la història?

Com s'haurà de concebre, sentir i viure l'espiritualitat en una època en què tenim consciència clara que tots els patrons de comprensió de la realitat, tots els criteris de valoració i totes les nostres maneres de viure són pura creació nostra?

Com s'haurà de concebre, sentir i viure l'espiritualitat en una societat que viu i es desenvolupa des de la creació contínua de la ciència, la tecnologia, de productes i serveis?

Caldrà pensar aquest camí de l'esperit no com la submissió a uns mandats i a uns consells, no com una submissió completa a una divinitat, sinó més aviat com una recerca, com una indagació, com una creació que segueix i renova les creacions dels nostres avantpassats.

No serà tant la submissió a una tradició, amb el seu sistema de símbols, mites i creences, com l'entroncament amb una cadena de mestres de la indagació per les vies del silenci; la continuació d'una cadena de creacions personals autèntiques per sortir de les circumstàncies que empresonen els individus en una visió egocentrada i depredadora d'allò real. Ningú no s'escapa per l'eficàcia d'un mètode o per l'obediència a uns preceptes i unes normes. Cada presoner ha de crear la manera d'alliberar-se de la seva presó peculiar. I cada pres que s'allibera és una contribució a la llibertat general.

Tampoc no es podrà pensar i viure l'espiritualitat com un pas difícil per la negativitat per tal d'arribar a la llum. Quan el músic, el pintor o el poeta treballen i s'esforcen per arribar a la bellesa i per poder-la dir, no ho viuen com una mort, com un pas per la negativitat, sinó com un combat per la llibertat i la visió. Els esforços per aconseguir la llibertat i la visió no són passos de mort sinó d'alleujament i de goig. Així, el camí de la creació no és un camí de patiment i mort, sinó de visió i de goig.

El camí espiritual, en les nostres condicions culturals, s'hauria de concebre i viure com si ens traguéssim un pes de sobre; com si ens despullessim de submissions; com si ens alliberéssim de creences que ens limiten; com a passos cap a la lleugeresa i la llibertat; com a alliberament dels obstacles al coneixement i al sentiment de la realitat, lliure de la submissió a les necessitats i les pors; com a camí d'indagació joiosa, cada dia més lliure i més lúcida; com escapar a la tirania d'amor centrat en si mateix per tenir la ment i el cor lliure per estimar-ho tot.

Un camí de submissió i de passió no és assimilable pels nostres contemporanis; un camí d'indagació, coneixement, llibertat i goig, sí que ho serà.

18. Conseqüències per a les organitzacions religioses de la manera purament simbòlica de viure els mites i els símbols

Quan els mites i els símbols eren vigents com a sistemes de programació, imposaven una interpretació i valoració de la realitat. També imposaven una figuració de l'Absolut, d'allò sagrat. Ambdues imposicions tenien conseqüències en l'organització dels grups humans, en general, i dels grups religiosos en particular.

Els mites i els símbols sacralitzaven una manera concreta d'organització.

Quan els mites i els símbols deixen d'ésser vigents com a sistemes de programació, deixen de sacralitzar cap tipus peculiar d'organització. Els mites i els símbols, entesos, sentits i viscuts com a purs símbols, com a pures metàfores que al·ludeixen a allò Absolut, es deslliguen completament de qualsevol sistema d'organització imposat.

Com han d'imposar res si el que fan –per a nosaltres, homes de les noves societats industrials– ja no és interpretar la nostra realitat quotidiana, ni tampoc pretendre interpretar la dimensió absoluta del nostre viure, sinó només apuntar, al·ludir al costat absolut d'allò real, que és radical i completament inconcebible?

En la nova situació cultural els homes som lliures per organitzar la nostra vida col·lectiva com més ens convingui, i som igualment lliures per organitzar els nostres grups religiosos com sigui més adequat per al nostre caminar cap als camps del silenci, l'amor incondicional i la llibertat.

19. A mode de síntesi

Estructura i funció programadora dels mites i els símbols

La funció primària dels mites i els símbols no és religiosa, sinó que és la de programar els grups humans en unes circumstàncies determinades.

Ara podem advertir que cap sistema mítico-simbòlic no es proposa descriure la realitat, sinó només dir com cal veure-la en unes condicions de vida determinades per poder sobreviure.

Els mites i els símbols imposen una epistemologia per poder exercir la seva funció programadora: han de donar com a descripció de la realitat allò que diuen les seves narracions i els seus símbols.

En aquesta lectura epistemològica, els mites i els símbols comporten necessàriament sistemes de creences des de les quals s'articula la vida dels col·lectius i es concep i s'expressa la dimensió absoluta d'allò real.

Els símbols i els mites tenen una estructura superficial –la narració– i una estructura profunda, que està formada per una metàfora central o paradigma i uns dels seus desenvolupaments. En l'epistemologia pròpia dels mites es consideren fets i realitats el que només són desenvolupaments formals del paradigma, de manera que el que diferencia les grans tradicions, moltes vegades, són només els desenvolupaments formals de les estructures profundes de programació, que es consideren existents i reals.

Quan els mites i els símbols funcionen com a sistemes de programació de les col·lectivitats preindustrials, el que diuen es considera real. Quan en les societats industrials ja no funcionen com a sistemes de programació, només tenen valor simbòlic.

Quan funcionaven com a sistemes de programació, la iniciació espiritual s'havia de fer a partir de sistemes de creences. Quan ja no exerceixen com a programadors només en queda el seu valor simbòlic. Són com grans creacions espirituals, com grans poemes d'un contingut espiritual profund, ja lliures de sistemes de creences.

Funció espiritual dels símbols

Els símbols són una creació humana. Fins i tot allò a què apunten també és creació. Déu és una figura antropomorfa i pretenen dir que aquesta realitat antropomorfa existeix. Tot plegat és

creació, però sobre un rerefons real sense forma.

Els símbols religiosos són creació, però de res objectivable. És la creació d'una acotació en el «sense-forma», que no pretén acotar-lo sinó dir-lo, en la mesura que sigui possible. El símbol religiós apunta a allò que no és objectivable.

Les creacions simbòliques són el descobriment d'allò que sempre ha estat. Per això no són subjectives. Allò a què pretenen referir-se té validesa per si mateix. Quin argument objectiu pot validar el que és inobjectivable?

Els símbols són genuïnament experiència, encara que es tracti d'una experiència *sui generis* perquè el que no és objectivable simplement no és experimentable, però és notícia clara i certa.

Allò a què es refereixen els símbols és fruit de la indagació humana i, a la vegada, n'és totalment autònom. Pel símbol religiós ens fem experiència pura, que és lucidesa, sentir i presència d'allò que és buit de tota forma i certesa incommovable.

En aquesta experiència *sui generis*, el món mostra la seva buidesa i també es mostra la buidesa pròpia. I aquest buit de les formes projectades per les necessitats del vivent és allò Real. És un buit que se sent com a presència, certesa, gaudi i pau.

Allò a què pretenen apuntar és «no-dos» (buit de la dualitat que crea el vivent: subjecte de necessitat/objectes amb què satisfer-la), per això són totals i embolcalladors.

No són mitjà per a res, acaben en si mateixos, perquè fora de l'espai-temps no poden ésser instrument de res. Pura gratuïtat.

Allò a què apunten no és còsic, però és coneixement, llum. Allò a què es refereixen està lliure de formalització i genera llibertat respecte a totes les formes.

Els símbols són l'àmbit de la no-forma en les formes, per això són l'àmbit que transcendeix allò objectiu/subjectiu, són l'àmbit de la unió.

Els símbols es neguen a si mateixos en l'intent de dir l'Absolut. Per això no prediquen analògicament sinó que són apofà-

tics. I aquest Buit, que ho és tot i som nosaltres, és forma. La màxima budista del Mahayana diu: «La forma és buit i el buit és forma».

Així doncs, no hi ha lloc per desentendre's de res, perquè tot reclama un amor incondicional. Allò Real és «això», tal com ve, encara que sigui millorable.

Consegüentment, la lectura de textos no és la lectura de veritats doctrinals. Va ésser una creació del passat i avui només pot assemblar-se a la lectura d'un poema. Un poema que parla, canta i orienta al «no-dos», al «sense-forma», al «Buit», al «que és», a Déu.

I aquest parlar no és d'«una altra realitat» sinó d'«aquesta mateixa».

No hi ha «veritats» (encara que hi hagi veritat) en cap religió. Les preteses «veritats» religioses són només programari de la programació mitològica dels diversos tipus de societats preindustrials. Poca feina per a la teologia clàssica, però obertura a una nova feina que ja no especula amb veritats.

Totes les «veritats religioses» parlen del «sense-forma». Només això. Res més que això.

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi

Corbí destaca que, en aquesta ocasió, l'objectiu de la seva ponència és oferir una síntesi del treball d'anàlisi de les configuracions simbòliques i mitològiques que l'ha mantingut ocupat durant anys i que ha exposat detalladament en alguna de les seves obres. Un resum que permeti situar la reflexió d'aquests dies sobre el reconeixement de l'abast de la repercussió de les transformacions

dels sistemes de vida en la interpretació dels discursos simbòlics. Com tota simplificació tracta únicament les grans línies generals. Posa de manifest que en cap cas no planteja els diferents models de societat sota una òptica de progrés. Quan es refereix al model agrari, al model ramader o al de les societats d'innovació, no hi ha cap referència a un suposat avenç: es tracta de subratllar que són models diferents, que obeeixen a formes diferents de sobreviure en el medi.

Corbí explica que el que pot aportar una anàlisi com la seva és l'aclariment de fins a quin punt les formes míticosimbòliques no són, primàriament, un fet religiós sinó un instrument amb funció de programació col·lectiva. Uns instruments que no descriuen la realitat sinó que expliquen com viure en un medi determinat, com interpretar-lo i valorar-lo, i que aconseguen fer-ho d'una manera indubtable, estable. Per la seva funció programàtica requereixen ésser presos com a descripció. Però la veritat és que no descriuen sinó que signifiquen la realitat, n'ofereixen el sentit per al grup. L'experiència d'allò absolut, d'allò que transcendeix tota forma, s'expressa, es concep i s'interpreta a través de la significació de la realitat que proporciona el sistema de programació corresponent. De la mateixa manera que el discurs mítico-simbòlic s'interpreta com a descripció de la realitat, aquesta descripció es trasllada analògicament a l'Absolut.

Tant si es tracta de discursos vigents en la seva funció programàtica com si no, podria dir-se que, amb relació a allò absolut, «deixen passar la llum», no la descriuen. Són formes purament apofàtiques que com menys «diuen» amb més nitidesa deixen passar la llum. Conservant o no el seu rol social, apunten més enllà de si mateixos en la mesura que són transcendits i condueixen més enllà de si mateixos, fins a l'abisme d'allò innombrable –d'allò que no es pot acotar de cap manera. En aquest sentit, els grans mestres són ininterpretables i és així que cal assumir-los. Interpretar implica reduir l'àmbit d'allò conegut, bloquejant aquell dir que remetia a més enllà d'allò conegut.

Les descripcions i el dir concret dels mites i els símbols té a veure amb la programació concreta dels col·lectius, són elements de

programació, no de descripció de la realitat, ni d'aquest món, ni – encara menys– de l'«altre», de la realitat absoluta. No té cap sentit comparar, excloure i mesurar entre unes formes i altres. Totes condueixen a un silenci més enllà de si mateixes.

Corbí insisteix en la importància de desencallar la lectura dels mites i símbols de l'àmbit de les descripcions. En uns entorns en què han perdut tota vigència en la seva funció social ordenadora i programadora, només poden apuntar més enllà de si mateixes si s'insisteix en la seva possibilitat purament simbòlica. Si no, no són més que construccions sense sentit, sense cap mena d'interès. D'aquí que el tema d'aquestes jornades sigui com dur a terme aquesta lectura simbòlica i com obrir-li camí en les societats d'innovació.

Diàleg

Gran part del temps de diàleg es dedica a aclarir conceptes i a aprofundir en alguna de les afirmacions que han aparegut a la ponència de Corbí.

Allò propi del mite –diu Mazer– és introduir un ordre en un món sense sentit, un cosmos on només hi havia caos. Quan Corbí parla de programació, es refereix a aquest tipus d'ordenació del món?

Aleshores s'aprofundeix en les semblances i diferències dels models de programació social, en la diferència entre una programació de base mítico-simbòlica, la ideològica i la de postulats (punt 14 de la ponència). La creació de postulats –diu Corbí– és la pròpia de les societats d'innovació. Com a grans matrius buides, els postulats no fixen la valoració i la significació, sinó que admeten concrecions diverses, diferents revestiments segons les opcions per les quals s'aposti. Es procura entendre millor en què consisteix aquesta gran diferència, o per què considera que és tan gran. Es valora la coherència sense fissures d'una construcció mítico-simbòlica en

la plenitud de la seva vigència. De quina manera la consciència col·lectiva segons la qual els models de vida són una construcció humana és suficient, tard o d'hora, per fer trontollar (i caure) aquests móns venerables.

Més d'una vegada Corbí s'ha de defensar: no està contraposant una humanitat adulta a un passat d'ignorància i irracionalitat. El terme *societat de coneixement* desperta recel, com també la contraposició de «societats estàtiques» i «societats dinàmiques». Corbí torna a insistir: quan la literatura especialitzada parla de societat de coneixement no ho fa en el sentit que aquesta societat sigui més sàvia o més sensata que d'altres, sinó que és un tipus de societat que s'estructura per sobreviure de i per la creació contínua de coneixements científics i tecnològics. No menja ni s'organitza segons el model de la generació anterior, sinó en funció de projectes i postulats. D'aquí prové l'adequació dels adjectius *estàtic* i *dinàmic*. Certament, cap societat no roman immòbil, sempre hi ha canvis. Però durant mil·lennis les societats humanes han buscat instruments per a la transmissió estable de saber i d'organització, mentre que el model que s'està desenvolupant en el present busca mitjans per forçar i adaptar-se al canvi el més àgilment possible.

En algun moment Corbí ha situat la frontera l'any 1980. Es qüestiona la data. No s'hauria de situar l'agulla de la balança sobre el 1900? Corbí respon que, realment, el 1900 va ésser un temps de convulsió i canvi, de qüestionament profund de les creences religioses, i el moment de cristal·lització de les conseqüències de la industrialització massiva. Al llarg del segle XX primer s'estén la industrialització i després les societats postindustrials. La programació mitjançant les ideologies encara té pes i fonament social. La societat d'innovació encara és una realitat molt minoritària. Els anys vuitanta d'aquest segle marquen el canvi de rumb, el principi de l'era postindustrial, la presència massiva de la innovació en tots els ordres dels sistemes de vida. Amb independència de la gent que «ocupi» (en el sentit de «donar feina»), les característiques de la societat

d'innovació ja afecten una gran majoria. Marca el fi de les certeses, s'estén la consciència de viure de projectes, dels límits del coneixement, de viure sobre la construcció d'interpretacions en constant canvi. Estem presenciant quelcom semblant a un «canvi d'espècie».

Mazer comenta que a la tradició jueva es respon al canvi generant nous judaïsmes: canvia el paradigma, es renova la interpretació del text, canvia la forma de viure i pren forma un nou judaïsme. Halil Bárcena s'atura en el punt 9 de la ponència, en què es planteja la relectura de la noció de revelació, més enllà del context mítico-simbòlic de la fe-creença. Bárcena és del parer que difícilment es pot despullar el terme *revelació* de tota la trama de significació a la qual va unit: relació dual, recepció lligada a un esdeveniment... És realment possible una lectura simbòlica d'aquest terme? No ofereix millors possibilitats deixar-lo descansar? En part, no és una conservació forçada per no trencar amb la tradició, amb el col·lectiu?

Corbí respon que la lectura que ell fa del terme no està condicionada per mantenir les formes, per «salvar» aspectes nuclears. Li resulta un terme significatiu, capaç d'apuntar a aquesta experiència de desvetllament fruit de la pròpia indagació –ahora que la indagació i el resultat no mantenen una relació de causa-efecte. Revelació és creació; una creació molt peculiar, i és desvetllament.

Bárcena considera imprescindible –i no exempta de dificultats– una pedagogia d'allò simbòlic. Domingo Melero tracta el tema de la «tradició» i la «transmissió». S'ha produït, i es produeix, una transmissió religiosa que no és una transmissió de creences. Des de les pràctiques ioguis als mètodes d'interpretació textual, tot aquest gran llegat col·lectiu va tenir els seus propis canals de transmissió. L'aprenentatge en la comunitat, la mestria o el paper del mestre, aquí hi ha un àmbit important pendent d'exploració. Sembla que les línies de transmissió tradicionals s'estan desdibuixant. Melero no dubta de la força dels textos, del seu poder d'evocació, ni del contacte directe, de persona a persona; tanmateix, els interrogants se

li plantegen en les formes col·lectives.

Robles creu que es podria aprendre molt estudiant els àmbits de desenvolupament simbòlic que no estaven orientats directament a la programació col·lectiva. Molt especialment en el joc –i en la creació artística, com mostrarà més endavant a la seva ponència– tenim exemples de la creació de realitats de naturalesa simbòlica com a àmbits de coneixement, de desenvolupament cognitiu, deslligats de les funcions de programació. Robles insisteix que aquí es podrien trobar pistes amb vista a l'apropament col·lectiu als textos de naturalesa simbòlica.

La proposta queda sobre la taula, per tractar-la en un altre moment, ja que cal posar punt final a una primera jornada de reflexió que ja ha estat molt llarga.

SÍMBOLS NOMÉS **Aproximació a l'hermenèutica espiritual sufi**

Halil Bárcena

A mode de preàmbul

En certa manera, les trobades precedents de Can Bordoï han servit per anar desembrollant el camí de la nostra reflexió compartida a l'entorn de l'espiritualitat en el laberint de l'atribolat present postmodern, un temps marcat per l'acceleració vertiginosa, sobretot en la comunicació i la producció de coneixements.

En la primera d'aquestes trobades es van tractar els obstacles que impedeixen l'obertura espiritual als homes i les dones d'avui, mentre que en la segona es va repassar el llegat sapiencial que les diferents tradicions religioses i espirituals, més enllà dels seus aparells de creences i dogmes, de preceptes i ritus, poden oferir a unes societats com les europees del segle XXI, en les quals, tal com ha sabut veure Marià Corbí, els sistemes tradicionals de creences han estat desplaçats de l'eix central de la cultura.

Una part substancial d'aquest llegat espiritual, que avui corre el risc de convertir-se en paper mullat, sobretot per a la immensa majoria de les noves generacions de joves, el conformen les escriptures, narracions sagrades i relats mitològics de les diferents tradicions religioses i espirituals de la humanitat. En el passat, tot aquest ric pòsit literari de textos sagrats va estar intrínsecament lligat a poderosos sistemes de creences i morals rígides, fins al punt de

veure eclipsat en part el seu valor estrictament espiritual.

La pregunta que ens convoca en aquesta trobada de Can Bordoi és com llegir, i per tant interpretar, aquest corpus literari espiritual avui, en el context de les noves societats de coneixement, laiques i al marge de creences religioses. És cert que en un entorn sociocultural com el nostre les escriptures i narracions sagrades, alliberades per fi de la cotilla de la religió, poden adquirir una nova dimensió ara sí exclusivament espiritual, però a condició que s'entenguin en clau simbòlica.

Ara bé, el dubte que ens assalta és: l'home contemporani, enfonsat fins a l'asfíxia en la rutina de la mediocritat quotidiana, es troba en condicions de poder albirar en algun grau l'àmbit d'allò simbòlic i, per tant, d'endinsar-se amb unes mínimes garanties d'èxit en la indagació espiritual? El que diguem sobre la veritat simbòlica dels textos sagrats potser aportarà una nova llum, sí, però per a pupilles cegues? Quin camí cal emprendre avui, no ja davant la primacia subjugadora del signe sobre el símbol sinó davant la confusió de l'un i l'altre en la nostra cultura postmoderna?

En l'edició anterior d'aquestes trobades vaig deixar dit que, segons el meu parer, el *tasawwuf* o sufisme, entès en el seu sentit lat, i tot el que aquest comporta en allò pròpiament espiritual –però també en àmbits com l'art, la música, la poesia o el simbolisme–, era la principal aportació de l'islam espiritual a les nostres societats contemporànies.¹ També vaig parlar de l'aportació minsa, molt minsa, gairebé inexistent, de l'islam legalista als homes i dones europeus d'avui, que ja viuen, en la immensa majoria, al marge de creences.

Doncs bé, en aquesta ocasió anirem més enllà en la nostra reflexió i intentarem rescatar com a emblemàtica l'hermenèutica desplegada tant pels místics sufís com pels espirituals xiïtes del passat, amb uns procediments interpretatius dels que en podem aprendre

¹ Cf. BÀRCENA, Halil. «Les tavernes de portes obertes. Fruits de l'islam espiritual per a les societats europees d'avui». Dins: *¿Què poden oferir les tradicions religioses a les societats del segle XXI?*. Barcelona: CETR, 2005, pgs. 157-194.

estil i mètode encara avui. Ens aturarem a analitzar la seva forma de transcendir allò merament legalista i normatiu per cabussar-se sense cautela en la pura recerca espiritual. Ens referirem, en conseqüència, a les maneres tant sufis com xiïtes d'aproximació simbòlica a les fonts escripturàries islàmiques i, en particular, al text alcorànic.

El nostre desig en iniciar aquestes pàgines és poder demostrar que el sufisme, quan no deriva cap al mer pietisme religiós, opera en el si de l'islam amb la voluntat expressa de fer una lectura purament simbòlica de l'Alcorà, i per aquest motiu ens podem referir al caràcter més espiritual que no pas religiós del sufisme, segons la distinció que estableix Marià Corbí en utilitzar ambdós termes. Heus aquí, potser, una de les raons de la vigència i vitalitat del sufisme avui dia.

L'islam i el fenomen del llibre sagrat

L'objecte de reflexió que se'ns proposa en aquesta trobada de Can Bordoi toca de ple el cor de l'islam, la seva essència més recòndita. Assumir des del sufisme, com de fet assumim, un apropament estrictament simbòlic als textos sagrats –en aquest cas islàmics– ens exigeix que examinem i interpretem d'una altra manera alguns conceptes la pertinença religiosa dels quals pocs teòlegs, i menys encara els simples creients, posarien en dubte a priori. Aquests conceptes són: *revelació, llibre sant, religió del llibre, segell de la profecia* i, fins i tot, *déu*.

De fet, aquesta és la tesi fonamental que defensem, amb l'assistència d'algunes de les veus més preclares tant del sufisme històric com de la gnosi xiïta, així com dels seus millors expositors i intèrprets contemporanis (siguin o no musulmans), dels pensadors agrupats en l'etiqueta d'*islam de les llums* (als quals ens referirem més

endavant) o dels orientalistes com Louis Massignon,¹ Paul Nwyia,² Jacques Berque³ i, especialment, l'enyorat Henry Corbin, a qui tant deuen aquestes pàgines. El nostre propòsit és rescatar aquestes veus i suggerir –espero que s'aprecii la modèstia del verb!– una lectura radicalment simbòlica de les fonts, que avui potser és l'única possible.

Els grans motius de les tradicions religioses, en aquest cas l'islam, constitueixen metàfores mirífiques amb una finalitat última que mai no és descriptiva sinó sempre simbòlica. Aquestes metàfores mai no pretenen fer una exposició mimètica de la realitat.⁴ Al meu parer, aquí és on justament resideix la qualitat específica d'un text alcorànic dit en una llengua àrab no aliena al que la professora Luce López-Baralt denomina la «plurisèmia característica de las lenguas semíticas y su libérrima proclividad al delirio verbal».⁵

L'hermenèutica espiritual que proposem no altera cap paraula de la tradició, encara que sí que les retorna totes al terreny del símbol, on, sens dubte, esdevenen molt més riques i polisèmiques. D'altra banda, des d'aquest àmbit simbòlic és des d'on es poden desprendre més fàcilment de la pàtina excloent i a vegades totalitària amb què en el passat es van velar a causa de l'ús absolutitzador que se'n va fer. En aquest sentit, la lectura simbòlica pot representar avui una autèntica *revelació*, en l'accepció més literal i radical del terme.

Els textos sagrats no perden ni mica del seu immesurable valor en ser retornats a l'àmbit d'allò espiritual a través de la lectura simbòlica, sinó que, al contrari, s'engaganteixen. Inversament, quan

¹ MASSIGNON, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. París: Le Cerf, 1996.

² VEGEU: Nwyia, Paul. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beirut: Dar al-Mashreq, 1986.

³ BERQUE, Jacques. *Relire le Coran*. París: Albin Michel, 1993.

⁴ VEGEU: METZNER, Ralph. *Las grandes metáforas de la tradición sagrada*. Barcelona: Kairós, 1988.

⁵ LÓPEZ-BARALT, Luce. *A zaga de tu huella. La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de San Juan de la Cruz*. Madrid: Trotta, 2006.

L'accent interpretatiu recau en allò jurídic, com per exemple en el cas dels juriconsults musulmans o de certs reformistes amb vocació modernitzadora però d'alè ranci, al capdavant el que estan fent és mutilar greument el text en donar primacia al signe, i a la seva accepció literal, sobre el símbol i el seu sentit profund.

Des de l'hermenèutica del llenguatge es diria que hom està, en paraules de Luis Garagalza: «[...] destacando el carácter secundario del signo, el cual es hermenéuticamente concebido como un símbolo "muerto", detenido, fijado, que habiendo perdido su pregnancia, su virtualidad de mantener reunidos "lo sentido" y "el sentido", se ha convertido en un simple "rótulo", en una "etiqueta" para, de un modo convencional y arbitrario, designar a la cosa a la que se refiere o sustituir a aquello que representa».¹

Reduir la lectura a allò simplement literal, sucumbir a les urpes de l'historicisme, implica, de moment, retallar la dimensió simbòlica, cosa que condueix a la mort del propi text. Els que pretenen veure en l'Alcorà, per exemple, una mena de constitució política –aquest és el lema preferit de no pocs ideòlegs de l'islamisme polític– o una mena de codi civil si no penal, no fan sinó tragar amb les pàgines d'un cadàver. L'Alcorà no es compon ni de clàusules ni d'articles, sinó d'*ayas* o versicles, és a dir, símbols. Lluny, molt lluny d'aquestes concepcions, l'Alcorà mostra, en la meua modesta opinió, una aprehensió poètica de la creació. Res més que això, que no és poc.

Però rescatem les paraules preclares que Muhammad Bâqir, cinquè imam del xiisme i un dels primers referents de la gnosi xiïta, va pronunciar –ja al segle VIII!– amb relació a la naturalesa autèntica del text alcorànic:

«Una vegada hagin mort aquells a propòsit dels quals

¹ GARAGALZA, Luis. *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos, 1990, pàg. 11.

s'havia revelat un versicle determinat, haurà mort també aquest versicle? Si és així, actualment ja no queda res de l'Alcorà. Si no és així, l'Alcorà és viu. Seguirà el seu curs mentre durin els cels i la terra, ja que conté un signe i un guia per a cada home, per a cada grup que ha de venir».¹

L'Alcorà: element fundador de l'islam

Retornem, tanmateix, on ens havíem quedat. En l'islam tot comença amb un llibre, si bé més endavant veurem que aquesta afirmació conté algun matís que no és menor. De moment, procedim amb ordre sense anticipar conclusions. L'islam –deia– és una religió sorgida d'un llibre. Efectivament, la religió islàmica entra en la història de la mà no ja d'una persona, com en el cas per exemple del cristianisme, sinó d'un text que des d'aleshores es considera sagrat.

L'Alcorà constitueix l'element fundador de l'islam –o hauríem de parlar d'*islams*, en plural? De fet, qualsevol religió islàmica està marcada –i condicionada– pel que podríem denominar *el fenomen del llibre sagrat*. L'expressió alcorànica *Ahl al-kitâb*, és a dir, «un poble que posseeix un llibre sagrat», impregna tota la consciència espiritual musulmana. No hi ha islam sense Alcorà, és cert, encara que també m'atreviria a dir que allò islàmic, entès en l'accepció merament històrica, no exhauereix en absolut el cabal d'allò alcorànic. Com a molt, allò islàmic és una possibilitat més d'allò alcorànic, i en molts casos, segurament, ni tan sols la més reeixida.

Sigui com sigui, el cas és que per als musulmans no es tracta d'un llibre qualsevol. Allò que de debò atorga sacralitat a l'Alcorà és la seva naturalesa. Per a l'islam, l'Alcorà és *Kalâm Al·lah*, és a dir, «la paraula de Déu». Així doncs, l'autoria del llibre no és de caràcter humà sinó directament diví. Tampoc no es tracta d'un llibre inspirat

¹ Citat a: CORBIN, Henry. *Historia de la filosofia islàmica*. Madrid: Trotta, 1994, pàg. 71.

–categoria també menor. Als ulls islàmics l'Alcorà és, hi insisteixo, el verb diví. Es tracta, en suma, d'un llibre *revelat* –això també mereixerà algun apunt posterior.

Seyyed Hossein Nasr afirma: «La paraula de Déu en l'islam és l'Alcorà; en el cristianisme és Crist. El vehicle del missatge diví en el cristianisme és la Verge Maria; en l'islam és l'ànima del profeta Muhammad. El profeta ha d'ésser analfabet, de la mateixa manera que la Verge Maria ha d'ésser verge. El vehicle humà del missatge diví ha d'ésser pur i no ha d'estar tacat. La paraula divina només es pot escriure sobre la pissarra pura i neta de la receptivitat humana. Si aquesta paraula adopta una forma corporal, la puresa se simbolitza amb la virginitat de la mare que dona naixement a la paraula, i si ho fa en forma de llibre aquesta puresa se simbolitza amb la naturalesa analfabeta de la persona que és escollida per anunciar la paraula entre els homes».¹

Jacques Berque va encunyar al seu dia un encertat neologisme amb què apuntar el paper preponderant del fet alcorànic en l'islam. Es tracta del terme *inverberació*, de *verbum*, «la paraula».² En l'islam Déu no s'encarna com en el cristianisme, sinó que s'*inverba*; d'aquí el paper tan diferent que ha tingut el llenguatge en una tradició i l'altra. Així, mentre que la llengua utilitzada per Jesús no desperta un interès excessiu en l'exegeta cristià, la llengua àrab alcorànica se sacralitza fins al punt que l'interpret sempre ha de ser un filòleg. El risc, que de fet va succeir, és confondre la *paraula divina* i el que pugui amagar-se darrere de l'expressió –per a mi simbòlica–, així com l'enunciació humana manifestada en el temps i en una llengua concreta.

En aquest sentit, la sacralització va arribar a unes proporcions insospitades. En són un exemple els primers literalistes

¹ HOSSEI NASR, Seyyed. *Ideals and Realities of Islam*. Londres: George Allen & Unwin, 1966, pàg. 43.

² BERQUE, Jacques, *op. cit.*, pàg. 108.

musulmans, pròxims al hanbalisme –avui inusualment rediu–, que consideraven que l'Alcorà era etern no només quant al contingut sinó també quant a tot allò que el constitueix materialment: les pàgines, la tinta, els colors, les cobertes, etc.¹ Sigui com sigui, el cert és que l'Alcorà és tan viu per a la consciència musulmana que arriba a posseir una personalitat gairebé humana.

Abans de prosseguir l'exposició fem una petita parada per tornar un moment al text que hem esmentat prèviament de Seyyed Hossein Nasr, en què s'al·ludeix a la condició *ummi*, «il·letrada», de Muhammad, el profeta de l'islam. En efecte, amb més o menys matisos això és el que sosté l'ortodòxia islàmica: que el profeta era analfabet i, per consegüent, absolutament passiu al descens (*tanzil*) del missatge diví, que més tard es recolliria a l'Alcorà.

Tanmateix, avui estem en condicions d'atorgar un paper molt més actiu a Muhammad en el complex procés de gestació de l'Alcorà. No hi ha cap dubte que alguns pensadors de l'anomenat *islam de les llums*² –corrent a què ja hem fet referència– han aportat força llum sobre aquest tema. Un exemple d'això és el tunisià Abdelmajid Charfi, que considera que el missatge de Muhammad no es pot entendre en la seva totalitat si se n'exclou la història i el context religiós de la regió. De fet, cap religió mai no pot escapar de les influències històriques i sociològiques. Per a Charfi, el fenomen de la revelació no és en absolut un dictat literal procedent de la divinitat, sinó que es podria considerar *dialògica*.³

Alhora, avui podem afirmar que el profeta coneixia el context religiós de l'època –del judaisme al cristianisme, passant fins i tot pel zoroastrisme– molt millor del que sempre s'havia cregut, la qual cosa no resta, al meu entendre, validesa simbòlica al fet que el *fer* en el camí interior és molt subtil, és gairebé un *no-fer*, o, més encara, un *deixar-se fer* passiu. És en aquest sentit simbòlic en què

¹ CORBIN, Henry, *op. cit.*, pàg. 114-115.

² Vegeu: BENZINE, Rachid. *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris: Albin Michel, 2004.

³ *Ibidem*, pàg. 215-243.

s'ha d'entendre, crec, l'expressió *ummi*, «analfabet, il·l·letrat». Una vegada més els sufis són els que més bé han entès el que diem. Un vell aforisme dervix afirma: «A Déu no se'l troba buscant-lo, encara que qui no el busca mai no el troba». En altres paraules, qui s'entesta a buscar corre el perill d'apartar-se del que cal trobar.

L'Alcorà: primer, oralitat pura

Mentre que en el cristianisme Déu s'encarna i es fa home en la figura de Jesús, en l'islam aquest mateix Déu és, abans que res i com ja hem apuntat anteriorment, paraula dita, verb pronunciat, és a dir, oralitat pura. Més endavant, després d'un complex procés no exempt de dubtes i polèmiques, serà –aleshores sí– paraula escrita, llibre, *mushaf*. El *mushaf* constitueix la visibilitat escrita d'un so primordial que és anterior; el *mushaf* és la seva mostració en la història, la seva materialització i, en certa manera també, la seva petrificació i anquilosament. En resum, l'Alcorà va ser paraula abans que llibre, oralitat abans que escriptura. En conseqüència, si volem ser precisos hauríem de dir que en l'islam no tot comença amb un llibre sinó amb una paraula donada; no amb una escriptura fixada i completa sinó amb l'evanescència d'allò que es pronuncia.

William Graham ha fet alguna apreciació molt pertinent a propòsit de l'oralitat primigènia de l'Alcorà que reproduceixo a continuació:

«El sentit de la paraula *qur'ân* com a “nom propi” en l'Alcorà engloba una realitat fonamentalment oral i certament en continu moviment, més que no pas un còdex “escrit i tancat” tal com representaran més tard els *masâhif*¹ o còpies escrites».²

Que l'atmosfera interpretativa que impregnava la primera

¹ Plural àrab de *mushaf*.

² Citat a: ESACK, Farid. *Coran, mode d'emploi*. París: Albin Michel, 2004, pàg. 41.

comunitat musulmana era molt més dinàmica, creativa i, possiblement, rica que no ho va ser després de l'adveniment del text escrit alcorànic sembla evident. És cert que sempre hi ha hagut múltiples lectures i interpretacions de l'Alcorà, fins i tot entre el cercle de persones pròximes al profeta, els anomenats *sahâba* o companys. El gran comentarista persa de l'Alcorà Tabari (839-923) recull en alguns casos més de cinquanta interpretacions diferents d'un mateix versicle.¹

En reflexionar sobre el pas de l'oralitat a l'escriptura, els problemes se'ns apareixen immediatament, principalment quan es tracta d'un text religiós. Avui convé preguntar-se: com es produeix el trànsit d'una paraula que en tant que divina és eterna a una d'humana? Quin és el pas de l'oralitat divina a l'escriptura en una llengua específica –l'àrab en aquest cas– sotmesa als diferents processos d'erosió que implica el pas del temps? En quina mesura podem saber que el que avui llegim en obrir les pàgines del *mushaf* (l'Alcorà editat en forma de llibre) correspon exactament a l'extraordinària experiència viscuda per Muhammad una nit del mes de ramadà, del segle VII, a la cova de Hira, a la Muntanya de la Llum, als afores de la Meca? Al meu parer no hi ha dubte que el que van predicar els primers seguidors de Muhammad, homes i dones d'una gran impecabilitat, és el que trobarem després a la Vulgata alcorànica; però és això el que va sacsejar les entranyes del profeta?

Aquestes preguntes no posen de cap manera en qüestió ni l'autenticitat de l'Alcorà ni tampoc la seva naturalesa. La qüestió és una altra i fins i tot de més profunditat. El que intento apuntar és que l'experiència mística de Muhammad va haver de transcendir per força la immediatesa material de la parla; que el seu profund sentir espiritual va pertànyer a un regne diferent del de les paraules. En resum, que el seu *Alcorà*, que va ser una experiència de talaia i

¹ GILLIOT, Claude. *Exégèse, langue et théologie en Islam. Exégèse coranique de Tabari*. París: Vrin, 1990.

extrem, forçosament va haver de ser un altre. Que potser no s'explica en un *hadith* cèlebre que la primera revelació que va rebre va ser la *visió pura* mentre dormia? La idea seria pensar l'inici (de la revelació) per començar a pensar d'una altra manera.

Situació hermenèutica

El fet que l'islam estigui marcat pel fenomen religiós del llibre sagrat, tal com ja hem assenyalat, planteja un problema fonamental, és a saber, el de la comprensió del seu *sentit veritable*.

Amb tot, la comprensió no és únicament una manera de conèixer sinó també la peculiar manera d'ésser de l'home, segons el pensament de Heidegger. En altres paraules, la manera d'entendre està indissociablement lligada a la manera d'ésser. Henry Corbin, que va confessar haver trobat en Heidegger el que buscava i que més tard va trobar en la metafísica iranoislàmica (en Sohrawardí i Mol-là Sadra, molt especialment) escriu sense deixar lloc al dubte:

«La manera d'entendre, però, està condicionada per la manera d'ésser de qui entén i, recíprocament, el comportament interior del creient va en funció de la seva manera d'entendre. La situació viscuda és essencialment una situació hermenèutica, és a dir, una situació en què aflora per al creient el *sentit veritable*, el qual, al seu torn, fa veritable la seva existència».¹

Sens dubte, ha estat en el *tasawwuf* o sufisme i en la gnosi xiïta (tant en la vessant duodecimana com en la ismailí), és a dir, en les diferents sensibilitats místiques de l'islam, on la *situació hermenèutica* a què es refereix Corbin s'ha portat fins a les últimes conseqüències. I és que el místic, en el seu radical camí espiritual, es pronuncia amb una veu totalment lliure i audaç.

Aquesta *situació hermenèutica* ha tingut com a conseqüència

¹ CORBIN, Henry, *op. cit.*, pàg. 19.

el desenvolupament del que es coneix amb el terme àrab *ta'wil* o hermenèutica espiritual de l'Alcorà. Si el *tafsir*, exercici propi de teòlegs i juristes, és l'exegesi merament literal, el *ta'wil* –que etimològicament significa «remetre alguna cosa al seu origen o principi»– se'ns presenta com l'autèntica lectura simbòlica, una forma d'entendre que és més que una simple forma d'interpretar racional. Entendre no afecta únicament la raó; entendre és una qüestió que implica la totalitat de l'ésser. El místic sufí no exerceix cap mena de tortura sobre l'Alcorà per fer-li dir el que desitja. Tal com afirma el sufí Shiblí, entendre és *hayra*, un sorprendre's contínuament en què tot dualisme queda transcendit.¹ Qui entén, qui s'aventura en l'exegesi simbòlica, es transforma en el mateix acte d'entendre; en una paraula, es desegocentritza. Al cap i a la fi, conèixer buscant alguna cosa equival a reafirmar l'*ego*, com ens adverteix Marià Corbí.² Per això l'exegeuta és, literalment, qui «surt de si mateix» en èxode, més enllà de qualsevol desig. El desaferrament que exigeix tot entendre inclou fins i tot les nostres metes o objectius, per més elevats que ens puguin semblar.

Mentre que el *tafsir* és innocu, com la mera al·legoria, el *ta'wil*, que opera des d'allò simbòlic, és revolucionari en transformar completament a qui s'entrega a la seva dinàmica alquímica.

Amb tot, la idea que batega darrere l'acte del *ta'wil* no se cenyeix únicament a l'àmbit del llibre sagrat. En realitat, aquesta forma de comprensió serveix com a model per a qualsevol altre tipus de coneixement. El sufí és qui viu en un estat d'hermenèutica permanent. Luis Garagalza, molt pròxim al pensament de Henry Corbin, sosté que: «Todo conocer es simbolizar y comporta una transformación (transmutación) tanto de lo conocido como del que conoce».³

¹ Shiblí, en DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva. *Anthologie du soufisme*. París: Albin Michel, 1995, pàg. 72.

² CORBÍ, Marià. *Conocer desde el silencio*. Santander: Sal Terrae, 1992, pàg. 45.

³ GARAGALZA, Luis, *op. cit.*, pàg. 113.

Lectures de l'Alcorà: místics versus teòlegs

La idea d'allò esotèric subjeu en totes les sensibilitats místiques islàmiques. Per descomptat, utilitzem el terme *esotèric* en la seva accepció etimològica més estricta per referir-nos a la dimensió interior de l'Alcorà, tot i que som conscients del mal ús que s'ha fet del terme i de la degradació que ha patit. Allò esotèric del text alcorànic correspon al seu pla de permanència transhistòric, a la seva dimensió més i més subtil.

Tal com afirma Kristin Zahra Sands: «Les interpretacions sufís comencen amb algunes premisses bàsiques: que l'Alcorà té diversos nivells de significació, que l'home té el potencial per descobrir-los i que la tasca d'interpretació no té fi».¹

La inclinació sufi per aquest sentit ocult (observeu que no hem dit *ocultista!*) de l'Alcorà no és una invenció pròpia, sinó que té una legitimitat tradicional i profètica irrefutable. En efecte, el *hadith* o aforisme muhammadià dels set nivells de profunditat de l'Alcorà, veritable emblema de tots els esoteristes musulmans, diu així:

«L'Alcorà té una aparença exterior i una profunditat oculta, un sentit exotèric (*zâhir*) i un d'esotèric (*bâtin*); a la vegada, aquest sentit esotèric enclou un altre sentit esotèric (aquesta profunditat té una altra profunditat, a la manera de les esferes que s'encaixen les unes en les altres, explica Corbin); així successivament fins a set sentits esotèrics (set nivells de profunditat oculta)».²

Com aquest podríem esmentar un grapat més d'*ahâdiz* que al·ludeixen al caràcter insondable, i per tant inabastable, de l'Alcorà. El mateix text alcorànic fa referència a la seva pròpia dimensió simbòlica. Diu així:

«Ell és qui ha fet descendir sobre tu aquesta escriptura divina, en què hi ha missatges que són clars per i en si mateixos

¹ ZAHRA SANDS, Kristin. *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. Nova York: Routledge, 2006, pàg. 7.

² CORBIN, Henry, *op. cit.*, pàg. 24.

juntament amb d'altres que són simbòlics. Però aquells amb un cor que tendeix a desviar-se de la veritat van darrere d'aquesta part de l'escriptura divina que s'ha expressat simbòlicament, buscant semblar confusió i volent arribar al seu significat últim. Però aquest significat últim només el coneix Déu i aquells que estan profundament arrelats en el coneixement [...]».¹

D'acord amb la doctrina del dinamisme universal d'Ibn 'Arabí,² segons la qual el món es troba en un continu moviment i transformació, l'Alcorà també participaria d'aquest moviment perpetu. Segons 'Arabí, la revelació de l'Alcorà no s'ha produït d'una vegada per totes sinó que el seu descens sobre els cors no s'aturarà mai. Per tant, per a ell l'Alcorà no és un llibre tancat sinó un text obert pel qual les significacions no deixen de transitar en un viatge incessant. El savi andalusí afirma:

«Aquest viatge –el de l'Alcorà– no s'atura mai, en tant que les llengües recitin l'Alcorà interiorment o en veu alta».³

No és casualitat que el morfema radical àrab *s-f-r* inclogui conceptes com *llibre (sifr)*, *viatge (safar)* o *revelar (asfara)*. Pablo Beneito es refereix a aquest procediment expressiu i hermenèutic amb l'expressió *interreferència lèxica*,⁴ recurs a la xarxa d'associacions morfosemàntiques que es poden establir entre els diversos termes d'una mateixa arrel àrab. En aquest sentit, podria inferir-se que la lectura del llibre sagrat és un viatge revelador.⁵ Encara més, la mateixa

¹ Alcorà, 3, 6 (traducció pròpia).

² Vegeu: BÁRCENA, Halil. «Viatge i experiència visionària en el sufisme d'Ibn 'Arabí». A: *Pensar per conviure*, núm. 2 (2005). Barcelona, pàg. 85-92.

³ 'ARABÍ, Ibn. *Le dévoilement des effets du voyage*. (Edició i traducció de Denis Grill.) París: Éditions de l'Éclat, 2004, pàg. 20.

⁴ BENEITO, Pablo. *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabí*. Múrcia: Editora Regional de Murcia, 2005, pàg. 16-17.

⁵ Després de la primera recensió de l'Alcorà, efectuada per ordre del califa Abu Bakr, primer successor del profeta, entre els anys 632 i 634, es va plantejar la qüestió de posar títol a la nova recopilació. Els consellers van proposar *sifr*

paraula *àrab*, a més de referir-se a la llengua dels àrabs, engloba un camp semàntic si més no curiós que va des de les paraules *vehicle* i *carro* a *riu ràpid* i *estar replet d'aigua*. Que potser no podríem dir que l'Alcorà és com un riu, que sempre flueix, el corrent del qual mai no deixa de produir noves significacions? L'Alcorà és, doncs, com el pas de l'aigua. No obstant això, Maulaná Rumí, mestre de dervixos, adverteix: «Quan l'aigua s'estanca es converteix en verí».¹

Podem distingir dues direccions contraposades, dues tendències o corrents antagònics que tracten la problemàtica de la comprensió del sentit veritable de l'Alcorà amb mètodes i pressupòsits d'allò més dispars. D'una banda, els juristes i teòlegs, i de l'altra, els espirituals sufís. Els primers posen l'èmfasi del seu discurs en allò estrictament normatiu, el que denominem *sharia*, la llei aparentment divina. Per a ells, l'home religiós no té altra finalitat que sotmetre's a aquesta llei i complir-la. Els termes clau són *creure* i *obeir*. Certament, l'Alcorà té aquesta dimensió legal i comunitària, perquè durant mil·lennis la religió ha servit per programar col·lectius. Marià Corbí ens diu que allò simbòlic, quan opera dins un sistema de programació col·lectiva, és inseparable de l'àmbit de les creences i les normes morals. Tanmateix, els passatges alcorànics que enuncien normes d'ordre jurídic amb prou feines arriben a cent cinquanta versicles d'un total de 6.236, una desproporció evident.

Durant molt de temps s'ha proposat gairebé amb unanimitat la problemàtica legalitària, és a dir, tot allò relatiu a la *sharia* o llei islàmica, com el punt de mira privilegiat sobre el qual s'han de centrar totes les mirades interpretatives, de manera que la consideració de qualsevol altra perspectiva, no diguem ja la simbò-

(«llibre» en arameu), *inyil* («evangeli») i *mushaf* (adaptació de l'etíop *mas'haf*, «llibre»), que finalment va ser la paraula escollida, no tan lligada com les altres al judaisme i el cristianisme, respectivament. En aquest sentit, vegeu: MERAD, Alí. A: *L'exègese coranique*. París: PUF, 1998, pàg. 7-10.

¹ Citat a: BÀRCENA, Halil. «El tránsito del agua. Meditaciones sufíes». A: *Amb tota franquesa. Ressonàncies dels Encontres a Can Bordoí*. Barcelona: CETR, 2006, pàg. 57-78.

lica, ha estat obligada a sotmetre-s'hi. Primer la llei, després la resta. Des d'aquest punt de vista, l'espiritualitat no seria més que les engrunes del llibre. Ara bé, reduir l'Alcorà a la seva dimensió legal contribueix a empobrir-lo, a fer-ne un llibre conjuntural que acusa en excés el pas ineluctable del temps.

En qualsevol cas, veiem com ambdues dimensions –la conjuntural (lligada a allò històric) i la de permanència (de caràcter estrictament espiritual)–, segons la doble classificació efectuada per Jacques Berque,¹ apareixen inextricablement lligades en la trama alcorànica.

I, molt probablement, aquí és on resideix l'origen de la intolerància comuna a la majoria de creences religioses. En l'islam, i segurament en la resta de tradicions d'àmbit semita, la mixtura del contingut de la fe amb els mecanismes de defensa de la teologia i el dret, és a dir, la fusió del rigor de la fe amb el rigor del dret, han operat el desastre de la intolerància i l'exclusivisme més atroç.

L'alfaquí, el doctor de la llei islàmica, està ancorat en la primera dimensió –la conjuntural–, i el místic sufí, en la segona –la de permanència. Per això no és a l'alfaquí sinó al savi sufí a qui avui crec que hem de prestar més atenció. I no perquè no vulguem escoltar els dictàmens del primer, sinó perquè, simplement, no en podem fer res del seu discurs.

L'alfaquí té el cor blindat amb creences inoxidables. Viu envoltat en una cuirassa teològica que sempre implica conformisme i, en el pitjor dels casos, moltes vegades intolerància. El sufí, per contra, no té cap mena de límit, i en el seu apassionat errar espiritual arriba al *finisterre* de l'experiència mística, on no hi ha cap altra llei que valgui que la de la sorpresa meravellada, on ja només habita el silenci... i res més! Tantes vegades el sufí ha donat compte de la insuficiència de les paraules per expressar el que el seu cor albergava!

El *fiqh*, la jurisprudència islàmica, i la seva disciplina fèrria, al sufí sempre li ha semblat una cotilla que cenyeix fins a l'asfíxia la

¹ BERQUE, Jacques, *op. cit.*, pàg. 37-40.

bellesa de viure. Més encara en els nostres dies. Ahir i avui, el sufi sempre s'ha deixat portar per l'instint encertat d'anar al fons rotund de les coses. El sufi mai no ha deixat d'arremetre contra el discurs ascendent de l'època.

Per concloure: un dir simbòlic

Sense el conreu de l'espiritualitat, a través del llenguatge dels símbols, tal com s'apunta en les grans metàfores de les tradicions religioses –també en l'islam–, l'home desconexaria per complet una dimensió constitutiva irremplaçable del seu propi ésser. La catàstrofe com a gènere humà a què ens veuríem abocats en el cas que les nostres vides desatenguessin aquesta dimensió seria irreparable.

Avui, en el nostre context europeu dessacralitzat i tan hostil a l'immobilisme de les creences religioses, els grans textos sagrats –entre els quals hi trobem l'Alcorà per dret propi– ja només poden parlar, afortunadament, el llenguatge simbòlic. Pretendre fer-ne norma i llei, reduir-los a això, mutilant-ne la seva altra dimensió simbòlica, no porta més que a l'aïllament i la patologia social i psicològica. I quelcom d'això, em fa l'efecte, li passa avui a l'islam, almenys a una part molt majoritària.

Un dels drames de la consciència islàmica contemporània consisteix, precisament, en la necessitat urgent de plantejar-se algunes qüestions per a les quals, tanmateix, encara no s'és prou madur. A vegades no es canvia perquè no es vulgui, sinó perquè no es pot. El que succeeix és que els temps han agafat una velocitat tal que quedar-se'n al marge pot resultar fatídic.

Malgrat tot, no hi ha receptes per sortir de la cuita en què ens trobem. Tampoc no és que l'espiritualitat ens hagi d'oferir cap solució, fonamentalment perquè l'espiritualitat no soluciona res, si bé contribueix a forjar homes i dones esclarits, amorosos, de coneixement, i, per tant, capaços de brindar solucions. Així doncs, no

és l'espiritualitat la que té solucions, sinó els homes compromesos en el conreu de la dimensió espiritual.

La lectura simbòlica dels textos sagrats condueix a aquestes inversions tan radicals. El text deixa d'ésser, doncs, un receptari de respostes i esdevé un flux constant de preguntes. Al meu entendre, l'Alcorà, per exemple, no planteja respostes, solucions a res, sinó que conté preguntes, i no una sinó infinites; interpel·lacions a qui s'hi acosta en el compromís d'haver-les d'encarar. Pel que fa a l'espiritualitat, el sufisme ens adverteix que sempre caminem a la intempèrie.

L'estat de meravella permanent de què parlen els espirituals sufís potser té alguna cosa a veure amb tot això. Al capdavant, es tracta d'aprendre a plantejar preguntes sense preocupar-se excessivament de resoldre-les. Com el bon arquer, l'espiritual sufí ha après a desprendre's de tot desig de fer diana.

I, no obstant això, hem de prosseguir la nostra indagació filosòfica i espiritual, això sí, sense intentar vendre impossibles.

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi

Halil afirma que realitzar una lectura simbòlica de la tradició textual és un repte i una necessitat. Ell coneix les dificultats d'aquesta tasca, perquè la viu en primera persona. Les seves reflexions s'han d'ubicar en les condicions pròpies de la vivència de la tradició islàmica des del si d'una societat de l'Europa actual.

Com a preàmbul i punt de partida, la ponència de Bárcena repassa la presència de la interpretació simbòlica al llarg de la histò-

ria de l'islam. L'aproximació simbòlica a la tradició no és cap novetat en l'entorn islàmic, sinó quelcom connatural a aquesta tradició. De fet, és el que rep el nom de sufisme. *Sufisme* seria sinònim de *mística islàmica*, encara que en realitat el sufisme no exhaureix les possibilitats místiques de l'islam. Un cop fet aquest aclariment, el ponent utilitza el terme *sufisme* en aquest sentit ampli per simplificar.

Aquesta presència d'una interpretació simbòlica, ni legalista ni rigorista, no és un fenomen tardà sinó que es troba en les fonts mateixes del fet alcorànic. L'Alcorà tindria una dimensió conjuntural, vinculada a allò historicocultural, i una dimensió de permanència, espiritual. L'islam neix amb aquesta dicotomia: llei i via espiritual: ***sharī'a* i *tariqâ***. **La convivència entre ambdues ha passat per diferents moments. Quan l'accent es posa en la llei, la lectura simbòlica és una mera metàfora secundària. Però si l'accent es posa en l'experiència espiritual, aleshores allò simbòlic actua com a simbòlic: transforma, i la norma adopta un paper circumstancial.**

Els cercadors espirituals han adoptat diferents actituds envers la norma programàtica: *a)* respecte, adequar el pas perquè la majoria pugui seguir-lo; *b)* integració, i *c)* abolicció. I no es refereixen a l'actualitat, perquè al segle XI ja hi havia aquests tres posicionaments.

Quan al sufisme, a la lectura simbòlica i transformant, se li ha donat validesa se li han atorgat valoracions diferents: un accent de l'islam, un dialecte d'aquesta àmplia tradició o la seva llengua pròpia. Per a algú com Ibn Arabi' és la llengua pròpia de l'islam, la seva naturalesa intrínseca.

Tot plegat per destacar que no ens trobem davant quelcom que sigui aliè a la tradició musulmana i a l'assumpció i interpretació del text alcorànic, sinó que ha acompanyat l'islam des dels inicis. De cap manera no és un invent de la «modernitat». Tanmateix, el repte per a Bàrcena –i en aquesta direcció ha orientat la seva ponència– és no quedar-se en un pur exercici intel·lectual interpretatiu, sinó assolir una lectura simbòlica autèntica. I una lectura simbòlica és –diu– una pràctica espiritual, un exercici espiritual que transforma, que transmuta i canvia la persona, que apel·la a la totalitat de l'ésser. És

deixar-se conduir pel text més enllà del text. És, potser, més una manera d'ésser que d'entendre.

Diàleg

Obre la ronda d'intervencions José M. Vigil, que pregunta a Bárcena sobre el concepte "d'inverbació" que apareix al seu text i li demana, també, si no podria fer un llistat de creences islàmiques a l'estil del llistat que ell ha anat elaborant amb relació al cristianisme.

En la concepció islàmica –aclareix Bárcena– Déu no es fa «carn»; es fa tan present, tan pròxim com el Déu de la tradició cristiana, però no en un cos humà sinó en la paraula. Es fa paraula i, d'alguna manera, com que no existeix res tret d'Ell, la realitat sencera és una paraula; tal com es llegeix al text alcorànic, tota realitat és un versicle alcorànic. En aquest sentit, no tot el moviment inicial islàmic va estar d'acord a fixar la paraula profètica en un «llibre», fet que podia equivaler a establir uns límits. Per això el text pot ésser un text viu, sempre obert, il·limitat. I, a la vegada, intocable, sagrat...

Quant al llistat de creences, Bárcena afirma que es podria fer. Algunes serien molt similars a les cristianes però amb formes peculiars –la redempció, per exemple. Un tret molt propi de l'islam és el concepte –i l'actitud– d'exili; d'exili més que de culpa, si es compara amb el cristianisme: la vida és la vida de l'exiliat que viu en una nostàlgia constant del paradís («Vinc de Déu i vaig a Déu» seria l'estructura bàsica de l'orientació vital). I si hi ha quelcom que caracteritza el Déu de l'islam és la seva Unicitat. En aquest punt, Francesc Torradeflot intervé per dir que no pot evitar associar aquesta «unicitat» amb «fixació».

Bárcena parla del seu simbolisme; quan s'assumeix d'arrel «Déu» com a símbol, la Unicitat, el «no hi ha realitat tret d'Ell», transforma tota realitat. El Déu símbol trenca tota fixació, tota visió estàtica de la realitat, i cada un dels seus trets simbòlics –també la

Unicitat– hi contribueixen. En la mateixa línia, Corbí afegeix que si el terme *Déu* és descriptiu, la Unicitat equival a absolutització i fixació, i qualsevol dels seus «noranta-nou noms» no són més que una mera aproximació poètica. Però des del «*Déu*» símbol, cada un d'aquests noms –i la Unicitat– són aleshores pistes d'apropament.

Melero agraeix a Bárcena aquesta presentació de l'Alcorà com un llibre viu, que li obre noves possibilitats del text. La comparació de la imatge de l'analfabetisme del Profeta amb la de la virginitat de Maria li resulta molt suggeridora. Es pregunta si es podria distingir –si no caldria distingir més– entre signe i símbol en aquesta aproximació als textos. S'interessa per saber per on discorren actualment les relectures del text.

Bárcena parla de corrents i escoles, de la diversitat d'actituds en la relectura dels textos. Comenta una posició progressista –que els mitjans de comunicació difonen sovint– que, segons el seu parer, es queda a mig camí. Davant les actituds violentes i altres fenòmens socials similars, Bárcena creu que no n'hi ha prou amb dir «el text no diu això». Creu que cal anar fins a l'arrel, reconèixer fins a quin punt el text es va impregnar de les característiques del context beduí en què va veure la llum, en un temps de condicions de supervivència dures i marcat per la violència. Només si s'analitza amb profunditat, si es distingeix entre el programa social i la vida espiritual, si es distingeix també entre el programa social i la realitat concreta en què va viure Muhammad, es poden desactivar les causes profundes de la violència. Es requereix un doble esforç de lectura, ja que són els dos nivells de la realitat islàmica els que demanen una relectura constant del text.

El diàleg torna a girar entorn del concepte de revelació. Mazer recupera la referència de Bárcena al morfema radical àrab *s-f-r*, present a llibre (*sifr*), revelar (*asfara*) i viatge (*safar*), per destacar una coincidència entre les dues tradicions semites. En la tradició jueva Déu «crea a través d'*s-f-r*» –ens diu el *Sefer Yetsirà*, el *Llibre de la*

creació, del segle III aproximadament. La creació –i el text (la Torà)– es desplega com un arbre vivent, com un arbre sefiròtic (*sefirot*, «emanacions»). La mateixa arrel dóna origen a *llibre*, a *narrar* i a *comptar*. Es fa palesa la diferència de les actituds que es desprenen d'una interpretació literal de la revelació com el dictat d'un text i les pistes que s'obren amb el desplegament simbòlic dels mateixos termes.

És possible recuperar l'«esperit de la llei» –com suggereix Corbí–, o s'ha de deixar de banda la llei per poder seguir l'esperit? Corbí insisteix que la llei apuntava a un esperit, era una via de transformació i no només ordenació social. Aquest *apuntar a* pot heretar-se i així podrien no trencar-se els ponts amb el conjunt de la comunitat. Rellegir la tradició des de la tradició. Bárcena no comparteix aquest optimisme. Veu moltes dificultats en aquesta relectura, ja que s'arrossega una llarga història de fixacions, un conglomerat dens. Aquest *apuntar a un esperit* podria recuperar-se de les expressions originàries, però no de «la llei» en conjunt. Hi ha tanta part que prové de moments i textos posteriors! Tot això ordenava un món que ja no és el nostre, sense més, i com a tal pot deixar-se enrere. Veu més inconvenients que avantatges en aquest esforç per no passar pàgina, per entestar-se a trascodificar el concepte de revelació. En tot cas només se li podrà donar un significat renovat com a fruit i resultat de la pròpia experiència, no abans. Com a concepte –previ a l'experiència a què pugui fer al·lusió– connota una actitud passiva que rep i assumeix quelcom intocable que li «cau» des de dalt. I les conseqüències que se'n deriven ni ajuden el procés interior ni l'adequació de la vida social.

Robles comenta que probablement en el text alcorànic –com en l'evangèlic– podrien distingir-se passatges més netament religiosos, altres de més lligats a condicionants històrics, etc. Textos de la categoria de les benaurances en oposició a textos fruit de la lluita entre comunitats, per exemple. La qüestió d'interès per al tema d'aquesta Trobada és si hi hauria característiques que en definissin

uns i altres, pautes que permetessin una selecció prèvia dels textos. Moreira introdueix el concepte de camp religiós, present en autors que tracten els mons religiosos no com a camps tancats sinó en permanent interacció *intro* i *inter* religiosa i, per tant, en constant moviment i transformació. Bárcena explica que qualsevol versicle alcorànic pot estudiar-se des de quatre perspectives que donen lloc a una lectura infinitament plural. Una lectura ètica, que busca situar els límits entre allò lícit i il·lícit; una lectura religiosa exotèrica –per al culte i la recitació–; una de religiosa esotèrica orientada a la comprensió interior, i una que busca desentranyar la clau de la realitat, del projecte espiritual, més enllà de la individualitat.

Què definiria un text netament religiós? El fet d'apuntar a un desinterès total, a la no-egocentració, a un nivell que ja no té res a veure amb l'ordre social. Tota la taula hi estaria d'acord, però ja no queda temps per continuar explorant en aquesta direcció. El debat es tanca aquí.

SÍMBOL I RELIGIÓ: EL SILENCI DEL FLUENT BALBUÇEIG

Francesc Torradeflot

«Y todos cuantos vagan
De ti me van mil gracias refiriendo,
Y todos más me llagan,
Y déjame muriendo
Un no sé qué que queda balbuciendo»
(Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, estrofa 7)

Preguntes

La preocupació pel símbol és més que una moda.¹ Per al camí espiritual, la reflexió sobre el símbol és una necessitat. Com es pot expressar allò que és inexpressable? Més enllà de la raó discursiva, les tradicions espirituals i religioses han utilitzat habitualment les metàfores, els poemes, les imatges... Hi ha una gran riquesa en el llenguatge simbòlic, especialment en el seu esforç per transmetre l'experiència religiosa, sigui aquesta el reflex de la

¹ Cf. ELIADE, M. *Méhistophélès et l'androgyné*. París: Gallimard, 1962, pàg. 238-240.

Realitat, sigui el resultat del llenguatge sorgit de la imaginació creativa i de la tradició cultural, o, tal vegada, el reflex de l'harmonia entre l'una i l'altra. L'experiència religiosa es transmet mitjançant la tradició oral o la tradició escrita, consolidada en els textos de referència de les diverses tradicions religioses i espirituals.

Quina és la dinàmica entre paraula simbòlica i silenci? Hi ha una realitat objectiva transcendent, o potser tot és fruit d'una construcció subjectiva immanent (col·lectiva o individual)? Com es relacionen paraula i silenci, és a dir, llenguatge i experiència? Dit altrament, què és el més important per a mi? O, encara, què és el que roman quan ha desaparegut l'ego com a estructura de necessitats, quan assolim la dimensió que hi ha més enllà de la supervivència?

Quan parlem d'experiència mística, que és l'experiència religiosa en la seva radicalitat i paradoxal universalitat, no es considera una experiència qualsevol i, d'altra banda, això no significa que es tracti d'una experiència quotidiana viscuda en la simplicitat i senzillesa més absolutes. L'experiència mística arriba a través del llenguatge i, de manera especial, del llenguatge simbòlic i del «llenguatge» del silenci –del silenci dens, ple de sentit.

Podem reconèixer que hi ha una convergència «de diferents perspectives en l'afirmació d'indicis que ens permeten subratllar de quina manera el símbol és el llenguatge del Misteri, de l'Altre».¹

¹ TORRADEFLOT, F. *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego. Étude de mystique comparée de la Bhagavad-Gita et de Jean de la Croix*. [Tesi doctoral dirigida per Marià Corbí i Julian Ries]. Facultat de Teologia de Catalunya, 1995, pàg. 161. El text continua dient: «El caràcter altre del símbol és adequat al Misteri i explica la sensació d'obertura sempre nova que sentim a mesura que la recerca avança. El llenguatge simbòlic és el més adequat per acostar i per manifestar allò que és diferent i altre, perquè és sempre creatiu i obert i perquè exigeix una percepció dinàmica i integral –no només amb l'enteniment sinó també amb l'afectivitat– per part de l'ésser humà. Per captar l'experiència espiritual cal que els mitjans s'adeqüin a les seves finalitats. Per aquesta raó, si la finalitat sempre se'ns escapa, el llenguatge que se li acosta sempre ha de ser fugisser, però mai totalment allunyat».

Aproximacions al símbol

Avui disposem d'innombrables teories sobre el simbolisme que sovint són contradictòries. Ni l'aproximació tipològica de la fenomenologia de la religió ni la historicista no han servit per aclarir el panorama.¹

Malgrat la desconfiança que va manifestar la modernitat envers el símbol, personalitats amb un fort component religiós i espiritual com Johann Gottfried Herder van recuperar el valor i el sentit del símbol proposant una exegesi que va més enllà del sentit racional. N'hi ha que afirmen que el simbolisme religiós és una creació primitiva de l'esperit humà i que és capaç –a diferència del mite, que com a història narrada és una concessió a les necessitats populars– d'unir l'esperit i la matèria revelant-ho tot i fent sensible la divinitat (G. F. Creuzer). El símbol és tan natural com menjar, beure o moure's (S. K. Langer).

És cert que els símbols tenen un rerefons històric, són contextuals i només s'entenen en funció del seu mitjà d'utilització (E. Urech, J. Ries), però nombrosos autors recorden que el símbol –a diferència de l'al·legoria o del signe– deixa aparèixer el significat «per transparència», com epifania d'un secret (Gilbert Durand).

Per a Freud el símbol no sembla ser més que la forma d'expressió d'una patologia; és provisional i no ofereix allò que desitja. Tanmateix, una sèrie d'investigadors de l'escola psicoanalítica han anat suavitzant aquesta visió en mostrar que el pare de la psicoanàlisi va desenvolupar, sobretot, els nivells de simbolització corresponents al mite i al ritu, i que es va oblidar del nivell fonamental del símbol.² Jung afirma que el símbol revela l'inconscient, les

¹ Cf. DUCH, Ll. *Sinfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*. PAM, 1994, pàg. 245. (Saurí; 118); ÍDEM. *Transparència del món i capacitat sacramental*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, pàg. 82-83. (Saurí; 36)

² Cf. VIDAL, J. *Symboles et religions*. Lovaina: Centre d'Histoire des Religions, 1990, pàg. 309-313.

veritats anímiques.¹ És com un sentit espiritual regulat per les imatges arquetípiques, que també tenen un caràcter espiritual, numinós, «afectiu», i que són els continguts de l'inconscient col·lectiu. Aquestes imatges arquetípiques són uns veritables òrgans psíquics capaços de conèixer, i mentalment són una realitat anàloga a la dels instints en biologia, amb la qual cosa generen models d'acció i de comportament. L'arquetip, que genera imatges i símbols subordinats però que és transcendent a ells, és present en l'essència de totes les religions.² L'arquetip és en el fons sense forma, i està a l'arrel de tota dialèctica entre tradició i revolució, de tot canvi o procés.³ De fet, l'inconscient col·lectiu és el Si mateix, que és captat per un procés d'unificació coincident amb el major efecte terapèutic.⁴ Vidal dirà que l'inconscient col·lectiu regula el sentit espiritual del símbol,⁵ que sempre suggereix alguna cosa desconeguda i que reconcilia els contraris en un terme que és una «realitat suprema».⁶ A Jung li interessa més la força natural del símbol que el seu context històric.

¹ Cf. JUNG, C. G. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós, 1984, pàg. 12; ÍDEM. *Simbología del espíritu*. Mèxic: FCE, 1962, pàg. 322; ÍDEM. *Respuesta a Job*. Mèxic: FCE, 1973, pàg. 7.

² «Malgrat la seva afinitat amb els instints, o tal vegada justament per això, l'arquetip representa l'element propi de l'esperit, però d'un esperit que no s'identifica amb l'enteniment humà, sinó que més aviat representa l'*spiritus rector*. El contingut essencial de totes les mitologies, de totes les religions i de tots els ismes és de naturalesa arquetípica». (JUNG, C. G. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, pàg. 150.) Cf. *Ibidem*, pàg. 158-159.

³ Cf. ECO, U. *Semiòtica i filosofia del llenguatge*. Barcelona: Laia, 1988, pàg. 217-218.

⁴ Cf. JUNG, C. G. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, pàg. 147, 155, 159-160. Es tracta del *Déu interior*, que és la imatge del Si mateix creada, projectada, experimentada conscientment i, finalment, entesa i interpretada. L'ús del símbol pot ser terapèutic o patològic –nazisme. (Cf. DUCH, Ll. *Sinfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*, pàg. 248-250.) Vegeu també: CORBÍ, M. *La religió que ve. La gran transformació de la societat en la societat científico-tècnica*. Barcelona: Claret, 1991, pàg. 80-81. (Horitzons; 21); i ECO, U. *Semiòtica i filosofia del llenguatge*, pàg. 199.

⁵ Cf. VIDAL, J. *Simboles et religions*, pàg. 382-383.

⁶ Crist és interpretat com el símbol que uneix naturaleses heterogènies. (Cf. JUNG, C. G. *Respuesta a Job*, pàg. 42, 50, 54, 62, 79, 97-98).

Des d'una aproximació al símbol més sociològica, ens podem fer ressò de l'afirmació d'Unamuno: «El mundo objetivo es una tradición social. Nos lo dan hecho».¹ De les dues funcions del símbol –la religiosa i la psicosocial–, la segona és la que conforma la realitat quotidiana que pretén garantir la supervivència personal i col·lectiva.² Alguns sociòlegs, com Peter Berger, han arribat a afirmar que la institució representa l'experiència perquè la simbolitza i l'actualitza.³ Així, els místics expressen la seva experiència mitjançant el llenguatge de la seva pròpia tradició religiosa. Tanmateix, la institució, com la doctrina, representa per a Drewerman la tendència a encloure l'experiència en el «superego intel·lectual oposat a l'ego».⁴ Com recorda Pannikar, però, la finalitat de tota institució religiosa ha de ser transparentar l'experiència.⁵ Aquesta funció la poden exercir quan es transformen i s'adapten

¹ UNAMUNO, M. de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Austral, 1993, pàg. 172.

² Cf. CORBÍ, M. *La religió que ve. La gran transformació de la religió en la societat científico-tècnica*. Barcelona: Claret, 1991, pàg. 76. 86. (Horitzons; 21).

³ Cf. BERGER, P. L. *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona: Herder, 1994, pàg. 22.

⁴ Cf. DREWERMANN, E. *Clérigos. Psicodrama de un ideal*. Madrid: Trotta, 1995, pàg. 167.

⁵ «La institucionalización es un proceso humano necesario. Lo importante es entender esta dimensión humana, histórica, temporal e intentar comprender que es cristalización o manifestación de una experiencia que no queda agotada o encasillada en esa estructura –necesaria para socializar, para comunicar, para hacer posible que otros accedan a esa experiencia que la funda. El fin de la institución es transparentar la experiencia que la funda. Pero la experiencia se encarna en un ser humano en continuo cambio, en continuo hacerse. Por eso, la institución ha de adaptarse para transparentar esa experiencia que se manifiesta en un ser humano en permanente proceso. La creencia, al contrario de la fe, si puede perderse. Puede perderse la formulación [...]. Los dogmas son canales [...] por los cuales formulamos el Misterio; si luego la constelación cambia, o si los hombres son incapaces de captar el misterio a través de esos canales, habrá que cambiarlos». (PANIKKAR, R. *La experiencia de Dios*. Madrid: PPC, 1994, pàg. 27-28 [GS; 7]). Panikkar afirma que la religió és el contingut, i la cultura el seu llenguatge: «La religió dóna a la cultura el seu contingut, la cultura dóna a la religió el seu llenguatge». (ÍDEM. «Un aspecte negligit: El Crist còsmic del catolicisme modern». *Serra d'Or*, núm. 340 [1988], pàg. 32).

amb fluïdesa.¹ En el fons l'aspecte sociològic del símbol posa en relleu el conflicte teològic entre el Déu de la fe i el Déu de les creences. Quan les creences es confonen amb la fe, el símbol es transforma en ídol.² El símbol canvia en cada nova situació social, cultural i històrica, si bé allò simbòlic és per a Bourricaud un «universal transcultural» que fa possible la comunicació intercultural.³ Per a Corbí cada sistema de valors, cada paradigma axiològic produeix els seus propis símbols i mites, és a dir, la seva pròpia forma de coneixement, que no només té un valor referencial sinó, sobretot i de manera fonamental, un significat axiològic i, més enllà d'això, un valor iniciàtic.⁴

Una aproximació filosòfica al símbol s'interessarà per qualsevol indicatiu de depassament, excés o transcendència. Es tracta

¹ «En la nova situació històrica, el paradigma de religió deixa de respondre al paradigma general de societat. Sobreviu, certament, però a costa de restar antiquat i anacrònic i d'una rigidesa, curtedat, fixació, actitud poruga i repressió doctrinal-autoritària, en perjudici de la religió mateixa i de la societat. [...] Aquests problemes del canvi de paradigma es plantegen igualment en l'islam i en altres grans religions». (KUNG, H. *Teología para la postmodernidad. Fundamentación ecuménica*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, pàg. 177.) Corbí afirma: «Lo que nos interesa de las enseñanzas de los Maestros religiosos es lo que nos puede conducir a ese conocimiento silencioso, no los diversos aparatos conceptuales y simbólicos que se ven forzados a utilizar para hablar de él. [...] su mundo simbólico y sus doctrinas como instrumentos que conducen más allá de ellos. [...] leerlos desde el seno del silencio». (CORBÍ, M. *Conocer desde el silencio*. Santander: Sal Terrae, 1992, pàg. 11).

² Cf. GARAUDY, R. *¿Hacia una guerra de religión? El debate del siglo*. Madrid: PPC, 1995, pàg. 105-107, 116-122.

³ «Une communication *interculturelle* est-elle possible? Et ce qui la rend possible, ne serait-ce pas l'existence d'universaux transculturels, c'est-à-dire d'éléments symboliques qui permettent aux hommes qui relèvent d'une culture de communiquer avec ceux qui relèvent d'une autre?». (BOURRICAUD, F. «Les universels transculturels». A: JACOB, A. *Encyclopédie philosophique universelle*. Vol. I: *L'univers philosophique*, pàg. 343).

⁴ Cf. TORRADEFLOT, F. *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego*, pàg. 206-211.

d'acostar-se al «misteri de la màscara» de què parlava Eliade.¹ Lalande i Eco afirmen que no sabem el que és el símbol de manera evident perquè és massa coses.² La nostra perspectiva vol superar les postures del realisme i de l'idealisme filosòfic. Eco considera que la primera postura aplicada a l'hermenèutica porta al fanatisme, i la segona a la possibilitat interpretativa infinita –teranyina on tot remet a tot.³ Per superar aquesta antítesi, que ja en l'antiguitat es va posar de manifest en la tensió entre l'idealisme simbòlic de Plató i el realisme d'Aristòtil, Ricoeur mostra la interrelació entre el discurs especulatiu i el discurs poètic.⁴ De fet, el símbol és idealisme i realisme alhora, realitat que s'expressa, que no acaba d'expressar-se i que es transforma sempre en comunicar-se si ho fa mitjançant un llenguatge evocatiu, poètic. A pesar del somni del Renaixement d'abraçar un llenguatge edènic en el qual les paraules es confonguin amb les coses, i del gir copernicà de Descartes en el qual el pensament està per sobre de les coses,⁵ Eco considera que el símbol és anterior al concepte i a la paraula, i fins i tot anterior a l'ús d'instruments, per tant, el símbol és el que humanitza i diferencia l'home dels altres primats perquè dona accés a una dimensió nova i

¹ «[...] cette dialectique de camouflage est infiniment plus vaste et va beaucoup plus loin que tout ce que j'ai pu en dire jusqu'à présent. Le "mystère du masque" est à la base de toute une métaphysique, car il est le mystère même de la condition humaine. S'il m'obsède à ce point, c'est probablement parce que je ne me décide pas à l'approfondir, à en faire une présentation systématique, à l'étudier sur le plan qui lui est propre, celui de la méditation philosophique». (ELIADE, M. *Fragments d'un journal, II (1970-1978)*. Paris: Gallimard, 1981, pàg. 265).

² Cf. ECO, U. *Semiòtica i filosofia del llenguatge*, pàg. 193-194.

³ Cf. ÍDEM. *Els límits de la interpretació*. Barcelona: Destino, 1991, pàg. 460-462.

⁴ Cf. DESCARTES, R. «Troisièmes réponses». A: ÍDEM. *Oeuvres et lettres*. Bruges: Gallimard, 1987, pàg. 405. RICOEUR, P. *La métaphore viva*. Madrid: Europa-Cristiandad, 1980, pàg. 380.

⁵ Cf. DESCARTES, R. «Troisièmes réponses». A: ÍDEM. *Oeuvres et lettres*. Bruges: Gallimard, 1987, pàg. 405.

misteriosa, a les «profundidades y a las alturas».¹ El símbol sempre és relatiu: només serveix per estimular la recerca.² La hipòtesi neoplatònica domina les primeres metafísiques medievals –el Pseudo-Dionís i Escot Eriúgena: Déu es manifesta a través de signes, que són les coses, i així condueix a la salvació. El romanticisme mostra el sentit estètic del símbol: la totalitat i la inefabilitat fan del símbol una realitat oberta.³ Per a Creuzer, que és un romàntic, el símbol és una epifania d'allò diví, es presenti com a immanent o com a transcendent.⁴ Hegel considera el símbol com a analògic, però amb una desproporció –«anomalia»– que el fa ambigu. A pesar d'aquesta anomalia, el símbol parla d'allò que és superior, universal i essencial.⁵ Per a Nietzsche el símbol expressa una ruptura amb la natura de la qual acusa el «gran simbolista» Jesús per haver situat el centre a l'interior de l'home i haver reduït la natura, allò temporal i allò històric a simples signes –no reals.⁶

Segons l'hermenèutica contemporània no hi ha cap experiència sense un marc d'interpretació. La mateixa interpretació

¹ Cf. ECO, U. *Signo*. Barcelona: Labor, 1980, pàg. 107-108; ELIADE, M. *Fragments d'un journal*, II., pàg. 223-315.

² «Como siempre la tradición budista es rigurosa y clara en su formulación. Dice que no hay que pretender nada, ni siquiera convertirse en Buda. No hay que abrigar ninguna ambición, ni la de llegar a ser Buda. Si surge el Buda ante vosotros, no pretendáis retenerlo; hay que esforzarse denodadamente en desterrarlo y aniquilarlo». (CORBÍ, M. *Conocer desde el silencio*, pàg. 46). Vegeu: *Íbidem*, pàg. 151-152, 177-180. Igualment, Gregori de Nissa afirma: «Tot concepte relatiu a Déu és un simulacre, una imatge fal·laç, un ídol. Els conceptes que formem segons l'enteniment i l'opinió que ens són naturals, basant-nos en una representació intel·ligible, creen ídols de Déu, en comptes de revelar-nos Déu mateix. No hi ha més que un nom per expressar la naturalesa divina: és l'astorament que embarga l'ànima quan pensa en Déu». (LOSSKY, V. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 1982, pàg. 26).

³ Cf. ECO, U. *Semiòtica i filosofia del llenguatge*, pàg. 211-213.

⁴ Cf. BENJAMIN, W. *Origine du drame baroque allemand*. París: Ed. Flammarion, 1985, pàg. 178.

⁵ Cf. ECO, U. *Semiòtica i filosofia del llenguatge*, pàg. 214-215.

⁶ Cf. NIETZSCHE, F. *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial, 1978, pàg. 64. (Bolsillo; 503)

és experiència.¹ En el fons, la religió mateixa, l'experiència religiosa en si mateixa, és llenguatge. El llenguatge ens precedeix i determina.² L'experiència és més gran que un sistema estructural i que qualsevol mesura, però si es pretén que hi hagi comunicació només és possible en el si d'una estructura.³ Segons Peirce i Eco, només coneixem allò que ja coneixíem, i això significa que no tenim conceptes per a allò incognoscible.⁴ Malgrat tot, Eco reconeix que hi ha un procés de semiosi sense límits –fruit d'una visió de la realitat com un *continuum* indeterminat⁵ que és l'única garantia per a un sistema semiòtic –el del llenguatge– capaç d'explicar-se a si mateix mitjançant «sèries successives de sistemes convencionals que es justifiquen les unes a les altres».⁶ El que ens interessa d'Eco, a pesar de la seva afirmació que no hi ha res més enllà del llenguatge que no sigui la naturalesa donada, l'atzar o l'inconscient cultural, és sobretot l'afirmació que el símbol evoca i fa present gràcies a la seva equivocitat natural, a la seva relació amb allò imprecís⁷ i al seu valor emocional.⁸ Aquesta obertura a la interpretació comporta assolir el fi encara que no se sàpiga ben bé de què es tracta.⁹ Ladrière afirma que

¹ «La interpretación de mi experiencia es también experiencia, experimentación de todos mis paradigmas interpretativos: a esto lo llamo "Dios", a aquello "amor", a esto otro "poesía". Es mi interpretación [...] tomada de un mundo conceptual que [...] me ha sido dado [...] el mundo de la cultura. Toda interpretación es interpretación cultural, fuera de cuyo ámbito no tiene sentido ni vigencia ninguna idea positiva». (PANIKKAR, R. *La experiencia de Dios*, pàg. 22.)

² Cf. ECO, U. *Signo*, pàg. 109; ÍDEM. *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen, 1985, pàg. 476-480.

³ Cf. ECO, U. *Semiòtica i filosofia del llenguatge*, pàg. 199.

⁴ Cf. ÍDEM. *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Barcelona: Lumen, 1986, pàg. 405.

⁵ Cf. ÍDEM. *Els límits de la interpretació*. Barcelona: Destino, 1991, pàg. 472.

⁶ Cf. ÍDEM. *La estructura ausente*, pàg. 84-85.

⁷ Cf. DUCH, Ll. *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*, pàg. 251; ECO, U. *Signo*, pàg. 110.

⁸ Cf. ECO, U. *La estructura ausente*, pàg. 202, 204.

⁹ Cf. ÍDEM. *Semiòtica i filosofia del llenguatge*, pàg. 193.

aquest procés constitueix l'home com un ésser lliure.¹ De tota manera, aquest procés és de significat i Eco critica els romàntics i la seva tendència a identificar allò estètic i allò inexpressable.²

El símbol supera els dualismes metafísics tradicionals i és capaç d'oferir una unitat a l'ésser humà, que és un «animal symbolicum» (Cassirer).³ Així, a través del símbol, l'ésser humà participa de la realitat sense dualitat.⁴ Eco parlarà de la recerca de la unitat perduda i de la presència simultània de dos camins: el de l'esquema –d'allò general a allò particular– i el de l'al·legoria –d'allò particular a allò general.⁵ El coneixement silenciós de Corbí, de qui parlarem més endavant, és també unitiu.⁶

Walter Benjamin afirma que la veritat és un do, una revelació, incognoscible i que no exhaureix el misteri,⁷ i que el llenguatge és el mitjà propi i particular de la veritat perquè capta l'experiència seguint els «excessos desacreditats de la història» per construir la imatge de la veritat sense descriure-la.⁸ Vidal va més enllà i afirma que, si bé el signe dóna allò que significa, el símbol és

¹ Cf. LADRIÈRE, P. J. *Dieu aujourd'hui*. París: Desclée, 1977, pàg. 16-17.

² Cf. ECO, U. *Semiòtica i filosofia del llenguatge*, pàg. 213-214.

³ CASSIRER, E. *Essai sur l'homme*. París: Minuit, 1975, pàg. 45.

⁴ El símbol, en les tradicions ancentrals, implica una participació sentida que no cal expressar a través d'imatges, sinó simplement suggerint-la. Hi ha una participació entre el símbol i el que representa que arriba a la consubstancialitat, de manera que actuar sobre l'objecte o el símbol suposa, mitjançant el *pars pro toto*, actuar sobre l'ésser.

⁵ Cf. ECO, U. *Semiòtica i filosofia del llenguatge*, pàg. 211-212. La metonímia és un trop que respon a la fórmula lògica de *pars pro parte*, una part en comptes d'una altra part, i que consisteix a designar una part a través d'una altra que manté relació amb la primera. La sinèdoque respon a la fórmula lògica *pars pro toto*, és a dir, la part en comptes del tot. (Cf. MORIER, H. *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. París: PUF, 1981, pàg. 743-793, 1102-1119).

⁶ Cf. CORBÍ, M. *Conocer desde el silencio*, pàg. 84-85, 111-112, 118.

⁷ Cf. BENJAMIN, W. *Origine du drame baroque allemand*, pàg. 33.

⁸ Cf. WITTE, B. *Walter Benjamin*. Barcelona: Edicions 62, 1992, pàg. 62-63. (Pere Vergés de Biografies; 43)

solament i res més que camí i sentit –orientació.¹ Això té conseqüències sociopolítiques que Drewerman apunta en considerar que el símbol és l'únic llenguatge de la Veritat que escapa al fanatisme.² Ricoeur, que distingeix entre conceptual i imaginari, destaca, però, la necessària interacció entre l'ordre del concepte i el discurs metafòric,³ a risc d'eliminar, en cas contrari, una dimensió essencial de l'ésser humà. El símbol fa pensar, sobretot, quan l'enteniment fracassa i deixa pas a la imaginació, que segons Kant presenta la idea.⁴ Malgrat això, Panikkar afegeix que el símbol també «ens allibera del pensar».⁵ Segons Corbí podem accedir a la Veritat o «segona realitat» (també en podem dir *Ésser* o *Déu*) de dues maneres: a través del llenguatge de conceptes i representacions, i a través del silenci interior que facilita un coneixement intuïtiu que és «presència immediata» i unió sempre nova i immediata del subjecte amb l'objecte del coneixement.⁶

El coneixement silencios va més enllà del llenguatge mítico-simbòlic, encara que aquest serveixi per parlar-ne i per arribar-hi⁷

¹ «[...] il est porteur de ce qu'il donne à chercher ou à penser ou à désirer. Il y a un rapport intrinsèque entre ce que le symbole désigne et ce qu'il est lui-même». (VIDAL, J. *Symboles et religions*, pàg. 300).

² Cf. DREWERMANN, E. *Clérigos*, pàg. 163-164.

³ Cf. RICOEUR, P. *La métaphore viva*, pàg. 407-409. Ladrière insisteix que «l'intérêt de rejoindre le philosophique et le théologique dans l'unité vivante de celles et de ceux qui, vivant et exposant une *expérience mystique*, se situent d'emblée au-delà (ou en deçà) des distinctions ou des oppositions de raison» (LADRIÈRE, P. J. *Dieu aujourd'hui*, pàg. 85).

⁴ Cf. JÜNGEL, E. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984, pàg. 341-345, 359-361.

⁵ Cf. PANIKKAR, R. «Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo». A: KERENYI, K.; NEUMANN, E.; SCHOLEM, G.; HILLMAN, J. *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*. Barcelona: Anthropos, 1994, pàg. 395.

⁶ Cf. CORBÍ, M., CORBÍ, M. *Conocer desde el silencio*, pàg. 139-140.

⁷ Cf. *Ibidem*, pàg. 11, 52, 72, 117. Sobre el silenci més enllà del llenguatge: «Desde el silencio de la interpretación, "todo esto de aquí". El silencio es un discurso del lado del más allá del tiempo, es un estado que trasciende la palabra y el

perquè va més enllà de l'ego.¹ No es tracta d'un coneixement metafísic sinó d'una presència immediata.²

La teologia i el símbol

Per la seva banda, la reflexió teològica sobre el símbol ajuda a descobrir el llenguatge simbòlic com un llenguatge integrador i humà ideal per parlar de Déu. En la teologia cristiana tant la creença en l'encarnació i la creu com en la creació donen peu a una teologia del símbol. El llenguatge simbòlic permet construir un discurs dinàmic sobre Déu. Cal experimentar i esmentar a Déu per poder pensar-lo. Crist, com a *vestigium trinitatis*, apareix com el do d'un llenguatge possible sobre Déu perquè és el llenguatge intern del mateix Déu.³

Per a moltes tradicions religioses el llenguatge només interessa en la mesura en què és capaç de parlar de la Realitat Última. Es tracta d'un llenguatge «immanent transcendent» (Panikkar) incapaç d'assolir aquesta Realitat.⁴ El silenci és l'únic que

pensamiento; es conocimiento desnudo de palabras y conceptos; es la elocuencia de más allá de la distinción de sujeto y objeto, de más allá de las palabras, de más allá de las construcciones externas e internas del yo. El silencio es situarse, más allá de toda imagen, en el estado de conciencia que los místicos llaman "contemplación desnuda". Es un conocimiento que se desnuda de todo ropaje de razón e imaginación. [...] Sólo el silencio guía hacia la verdad, sólo desde el silencio se la reconoce. Nos perdemos y nos confundimos únicamente cuando hablamos. El silencio es la condición del conocimiento, es su guía, es el que discierne con certeza, es el que revela el conocimiento y es su efecto». (*Ibidem*, pàg. 39-40).

¹ «Si cesa la pasión, el deseo, se apaga el conglomerado que llamamos "mente", "ego"; entonces es cuando "Su Ser" se expresa en el fondo de mi no ser. El Tesoro se encuentra entre las ruinas». (CORBÍ, M. *Conocer desde el silencio*, pàg. 42).

² Cf. *Ibidem*, pàg. 79-81, 185.

³ Cf. TORRADEFLOT, F. *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego*, pàg. 345-408.

⁴ El Pseudo-Dionís ja havia declarat la infabilitat absoluta de Déu. A més, el bisbe d'Hipona afirma: «Déu transcendeix fins i tot la ment humana». (SANT AGUSTÍ, *De*

pot fer-ho. El llenguatge mítico-simbòlic s'acosta a la Realitat Última perquè, com ella, no pot ser explicat. Les experiències místiques de les diferents tradicions mostren que no hi ha separació entre transcendència i immanència, entre Déu i el món. Així, el símbol apareix com el coneixement harmònic de la Realitat. La unió hipostàtica entre Déu i l'Home que es dona en la formulació cristològica de Calcedònia (451) és un model de la relació que expressa el símbol «en dues naturaleses, sense confusió, sense canvi, sense divisió, sense separació». A més, l'única raó vàlida és la que s'alia amb el símbol. Hi ha polaritat, tensió creativa, entre símbol i realitat, i és aquí on rau la seva força simbòlica. El fet que malgrat tot la Realitat conservi la seva inaccessibilitat li permet evitar la confusió del monisme. La paraula, i el símbol com a tal, expressa i amaga, de manera especial i eminent, la paraula «sagrada». Per això es tracta d'un llenguatge metafòric. Aquest llenguatge també continua essent metafòric encara que parli de creences –com és el cas de l'encarnació

vera religione, paràgraf 67). Gregori de Nissa (s. IV) afirma: «La simplicitat de la fe veritable assumeix que Déu és allò que és, és a dir, allò impossible de ser captat per cap terme, idea o qualsevol altre dispositiu de la nostra aprehensió, i més allà de l'abast no només de l'ésser humà sinó també de la intel·ligència angèlica o sobrehumana, impensable, impronunciable, per sobre de qualsevol expressió en paraules, i que tanmateix gaudeix d'un nom capaç de representar la seva pròpia naturalesa, l'únic nom que està "per sobre de qualsevol nom"». Escot Eriúgena (s. IX) considera Déu més enllà de Déu. El Mestre Eckhart (s. XIII-XIV) diferencia la Deïtas, que és transcategorial, de Déu, que es pot descriure i pot rebre culte. Ja més recentment, Tillich (s. XX), teòleg protestant liberal, afirma que Déu es troba per sobre del Déu del teisme. Gordon Kaufman parla d'un Déu real, totalment incognoscible, i d'un Déu disponible, que és essencialment una construcció mental i imaginativa. Ninian Smart, per la seva banda, distingeix el Focus noümenal i el Focus fenomenal –el darrer inclou l'experiència i la pràctica religiosa plural. Hick considera una Realitat noümenal –allò real en si– i les Persones i Impersones fenomenals –allò real pensat i experienciat (multiperceptibilitat: diferents perceptors i diferents capacitats i marcs d'interpretació). (Cf. HICK, J. *Dialogues in the Philosophy of Religion*. Nova York: Palgrave, 2001, pàg. 76-81).

de Déu en Jesucrist per a Hick.¹

En totes les tradicions religioses la Realitat Última es troba més enllà dels conceptes del pensament humà i del llenguatge que els encarna, però a la vegada s'atribueixen a Déu atributs (anàlegs però que preserven l'eminència de la Realitat Última) com la personalitat, la bondat, l'amor, la compassió o la justícia. En el judaisme hi ha el Déu *absconditus* i el Déu de la Torà. Els musulmans sufis consideren l'autorevelació més enllà de l'Alcorà com una realitat transcategorial i inefable (Alcorà, 37, 159; 43, 82). En el budisme hom distingeix entre el Dharmakaya, o cos còsmic de Buda, i el regne dels Budes. En l'hinduisme, en què es parla del Ninguna Brahman –transcategorial– i del Saguna Brahman –Ishvara i déus–, tot és símbol de l'Absolut, entenent el símbol com a pura relació: el símbol és la Realitat en tant que símbol, és a dir, com a teofania, i per això produeix un coneixement no dual dinàmic. En molts casos el símbol serveix com a missatge per expressar que el més important és que un mateix s'atreveixi a viure l'experiència. El llenguatge mítico-poètico-simbòlic dels textos religiosos pot prendre el format d'un llenguatge majoritàriament afectivo-amorós o bé el format que sobretot accentua la terminologia del camp semàntic metafísico-sapiencial, o fins i tot el format que subratlla les expressions d'ordre pràxico-transformatiu. Bàsicament es tracta d'accents, ja que aquests llenguatges, en tant que senyals de la Realitat Última, no manquen de cap dimensió de la realitat encara que en destaquin alguna sobre manera. Les escoles, les tendències i els corrents espirituals de les tradicions religioses i espirituals es defineixen amb freqüència per

¹ Cf. HICK, J. *Dialogues in the Philosophy of Religion*, pàg. 19, 108-109; HICK, J. *La metàfora del Dios encarnado. Cristología para un tiempo pluralista*. Quito: Abya-Yala/Agenda Latinoamericana, 2004, pàg. 142-143, 147-150, 154. Per a Hick és molt clar que tot el llenguatge religiós, inclòs el de les creences i dogmes, és metàfora o símbol entès com a concepte i imatges del llenguatge de l'experiència religiosa. (Cf. HICK, J. *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*. Oxford: Oneworld, 1999, pàg. 81, 85-86, 150, 230-231, 235-236).

privilegiar o haver desenvolupat més un tipus de llenguatge o codi d'expressió-interpretació que un altre. Les persones religioses o espirituals se senten més identificades amb un format o altre, en funció, la majoria de vegades, de la seva pròpia estructura i història psicològica i del seu marc sociocultural.

El símbol integra i unifica, amb la qual cosa comunica tota la Realitat: ni la realitat s'imposa per sobre del llenguatge –inefabilitat i transcendència absolutes– ni el llenguatge ho fa per sobre de la realitat –immanència absoluta.¹ Una conseqüència col·lateral però important és que no té sentit llegir literalment els textos religiosos i espirituals, perquè, com mai no ens cansarem de dir, aquesta lectura és socialment i políticament molt perillosa.²

La radicalitat de Cupitt

En els darrers temps alguns teòlegs pluralistes de l'ala esquerra de John Hick, com Don Cupitt, han anat deixant al símbol el seu valor merament iniciàtic, sense més ni més. I aquest potser és el seu interès principal per a aquest estudi. Un teòleg com Don Cupitt, que es qualifica a si mateix de nihilista, ha arribat a afirmar que la religió –o l'espiritualitat– és una representació mítica del món del llenguatge, que és l'únic món real –el construït.³ La religió, en el

¹ Cf. TORRADEFLOT, F. *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego*, pàg. 409-494.

² La lectura literal s'ha aplicat a molts textos sagrats, entre els quals apuntem els següents: Ex. 10, 1-2; 1 Sam. 15, 3; Jos. 10, 13-14; Lev. 2; Alcorà 4, 9. (Cf. FERJANI, M.-Ch. *Le politique et le religieux dans le champ islamique*. Paris: Fayard, 2005, pàg. 189-190, 254; HICK, J. *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, pàg. 233-234; CUPITT, D. *After God: The Future of Religion*. Nova York: Harper Collins, 1997, pàg. 112-114, 94).

³ Cf. CUPITT, D. *After God: The Future of Religion*, pàg. 16-18. En destaquem aquest paràgraf: «Language is the supernatural power that has called us out of nature. The thesis that the supernatural world of religion is a metaphorical –and, indeed,

futur, no serà sobrenatural sinó una forma d'expressió del Si mateix. Es tracta d'una «fe no realista en Déu»:

«I am suggesting that what we should pick out as valuable and try to salvage Hill be certain forms of religious existence: that is, certain forms and practices of selfhood, certain modes of consciousness and ways of expressing oneself in one's life. In the future we will see our religion not as supernatural doctrine but as experiment. [...] We saw [...] that the metaphysical assumptions on the basis of which classical theistic belief was possible have disappeared permanently [...]. But the form of selfhood and the way of looking at life involved in belief in God *can* be retrieved. What in the Sea of Faith network (an informal society of religious radicals and revisionists, established in Great Britain and New Zealand) is called "nonrealist faith in God" is an attempt to salvage at least something of a God's-eye view of oneself and of our life, *after* the death of God».¹

Per a Cupitt el llenguatge conforma la realitat.² El llenguatge no té absoluts,³ i Déu ha estat sempre un signe sense res més enllà,⁴

mythical- representation of the world of language may seem strange. Yet the analogy between words and spirits is extremely close» (pàg. 16).

¹ Cf. *Ibidem*, pàg. 82; ÍDEM. *Philosophy's Own Religion*. Londres: SCM Press, 2000, pàg. 57, 69, 89.

² Cf. ÍDEM. *Mysticism After Modernity*. Oxford: Blackwell, 2004, pàg. 60, 62. Tot és llenguatge. (Cf. ÍDEM. *Philosophy's Own Religion*, pàg. 125-126).

³ Cf. ÍDEM. *Philosophy's Own Religion*, pàg. 62.

⁴ «It is a mistake to suppose that the god was something over and above the image of wood or stone that was venerated in worship. You could point to the image and say, "That is the god", without error, because the god was a sign. He was his own image, and there was no superior referent. Each and every D.ald Duck image published by the disney studios really *is* D.ald Duck himself; there is no superior original. D.ald Duck is a vivid character to millions, maybe billions, but he simply doesn't need to have any existence outside his own iconography. It would be a

una paraula poètica.¹ Reconèixer que Déu no és res més que un signe no destrueix el sistema religiós.² No hi ha identitat entre llenguatge i realitat, entre pensament i ésser.³ Aquest «no realisme» és la porta d'entrada a la creativitat.⁴ La imatge de Déu, cada vegada més dinàmica,⁵ ajuda a viure més bé,⁶ programa però no és real,⁷ només és una forma de consciència útil per a la persona.⁸ Cupitt considera la religió com un instrument per millorar l'autoconeixement, aprendre a acceptar la contingència i aprendre a donar un sí de tot cor a la vida.⁹ Es tracta d'una activitat expressiva unificadora

pedantic mistake to try to establish the existence of a real D.ald Duck independent of the standard image, and then to investigate whether the standard D.ald Duck image is in fact an accurate likeness. No, the vitality and cultural influence of D.ald Duck does not depend at all on any such question. It depends entirely on the vitality of his image and the way it behaves. And because signs are infinitely multipliable, and each of them is the real thing, D.ald Duck can be omnipresent. So it is with the god. His image *was* his reality. He was not a being but just a sign, and as the case of cartoon characters and figures such as Uncle Sam and Santa Claus shows, it is perfectly possible and indeed very easy for someone who is only a sign to be a vivid and influential personality known to everybody. Every culture has dozens, perhaps hundreds, of such figures». (CUPITT, D. *After God: The Future of Religion*, pàg. 25). Per a Cupitt no hi ha cap absolut. (Cf. ÍDEM. *Mysticism After Modernity*, pàg. 28, 95).

¹ Cf. ÍDEM. *Mysticism After Modernity*, pàg. 142-143.

² Cf. ÍDEM. *Philosophy's Own Religion*, pàg. 83.

³ Cf. *Ibidem*, pàg. 37.

⁴ Cf. *Ibidem*, pàg. 78.

⁵ Cf. *Ibidem*, pàg. 73-74.

⁶ Cf. ÍDEM. *After God: The Future of Religion*, pàg. 28.

⁷ Cf. *Ibidem*, pàg. 44.

⁸ Cf. *Ibidem*, pàg. 83-84, 90.

⁹ «You may well be skeptical about the severely reconstructed notion of religion that I am putting forward. It seems to be religion without metaphysics, religion without creed, religion no longer focused around a power center outside ourselves, religion without a structure of authority, and religion without a gathered community of people who are very conscious of a clear line between themselves, the elect, and the rest of humanity. In place of all that, I am offering only religion as a toolkit, a small set of attitudes and techniques, by practicing which we can grow in self-knowledge (the Eye of God), learn to accept the

mitjançant la qual podem ser nosaltres mateixos i construir el nostre món comú.¹ Fins i tot arriba a oferir una definició postmoderna de la religió vertadera: «religion that makes you smarter than your god».² La nova religió supera el platonisme i tot dualisme.³

En la interpretació del nucli de la religió Cupitt és antiessencialista com els corrents artístics i heterodoxos.⁴ Per a Cupitt, que no amaga la seva simpatia per la filosofia budista, tot és signe o símbol de nosaltres mateixos entesos com a flux impermanent.⁵ En la seva nova proposta de religió esdevé fona-

transience and insubstantiality of ourselves and everything else (the Blissful Void), and learn to say a wholehearted yes to life (Solar Living)». (CUPITT, D. *After God: The Future of Religion*, pàg. 106).

¹ Cf. ÍDEM. *After God: The Future of Religion*, pàg. 127. El símbol expressa el si mateix i construeix el món. (Cf. ÍDEM. *Philosophy's Own Religion*, pàg. 148).

² ÍDEM. *After God: The Future of Religion*, pàg. 85. *Smarter* és el comparatiu de superioritat de *smart*, que en anglès significa «brillant, elegant, net, de moda, intel·ligent, hàbil, enèrgic». El text continua dient: «The practice of looking at oneself and one's world as if through the eye of God –that is, from the universal and ideal standpoint– confers many advantages. It heightens consciousness, it gives one a conscience, and it helps one to see oneself and others with a greater clarity of moral vision. It also opens great humorous possibilities, which Jews and East Europeans have exploited very effectively: The God's-eye vision is also the comic vision. [...] I actually think I love God more now that I know God is voluntary. I still pray and love God, even though I fully acknowledge that no God actually exists. Perhaps God had to die in order to purify our love for him. I am seriously suggesting that one can still love God after the death of God».

³ Cf. ÍDEM. *Philosophy's Own Religion*, pàg. 30, 92.

⁴ Cf. *Ibidem*, pàg. 19-20.

⁵ «Modern knowledge suggests that the world consists of, and only of, an outpouring flux of minute energies. We are temporary aggregates of world-stuff. We maintain our existence for a while by reading world events as signs, expressing ourselves, and thereby also communicating with one another. (It will be noticed that, signs being general, all our communicative life depends upon a relation of the singular to the singular via the universal. To that extent, all of our communicative life is religious life. So we see the world as a flux of events-read-as-signs. World-stuff scatters and meanings disseminate unceasingly. There is nothing unchanging and nothing outside the flux. We should give up all ideas of so-called absolutes because there are none. We have no access to any objective order independent of ourselves. We contact only our own symbolic expressions,

mental la «teologia poètica»: una llicència que permet donar un nou ús a les restes de vocabulari, ritual i simbolisme que encara hi ha disponibles de les «velles» religions.¹ Es tracta d'una religió innocent com l'«art».² La nova religió traurà profit de les ruïnes de les velles religions, i es presta també a crear nous significats, pràctiques i narratives.³ Més enllà de la fixació de les doctrines, es desenvoluparan habilitats com la meditació o la creativitat literària religiosa, a semblança del model de llibertat dels quàquers.⁴ Tanmateix, a curt termini, cal fins i tot practicar la pròpia fe tradicional de manera interina, però fer-ho sobre una base estrictament no realista i consistentment desmitològica.⁵ Aquesta

which briefly light upon and grasp at bits of world-stuff, before it slips away». (CUPITT, D. *After God: The Future of Religion*, pàg. 89). Vegeu també: ÍDEM. *Philosophy's Own Religion*, pàg. 144.

¹ Cf. ÍDEM. *After God: The Future of Religion*, pàg. 106.

² Cf. ÍDEM. *After God: The Future of Religion*, pàg. 110.

³ «We should stop speaking of other religious traditions as if they are alive and in good health. They are not: they are all declining very rapidly, like Christianity, and all are available to be looted of whatever they possess that may be useful to us in the future. I am suggesting that we can and should now be unhindered and eclectic in creating new religious meanings, practices, and narratives out of the materials available to us. The poetical theology will fiction and refiction our religion, tell and retell the old stories. What will make it a *theology* will be its use in helping us to see ourselves and our life with a greater clarity of moral vision, in helping us to be "easy, going" about the transience of everything, and in showing us how to live ardently». (CUPITT, D. *After God: The Future of Religion*, pàg. 120). Sobre com aprofitar les tradicions religioses avui, vegeu: ÍDEM. *Philosophy's Own Religion*, pàg. 139-143.

⁴ «I conclude that *we no longer require any great narrative scheme of doctrine: the old systematic theology should be replaced by storytelling about the religious significance of our own time and the history that has brought us to it*. No great authoritative and catholic church is required any more, thank God, and its place should be taken by informal religious associations like the Society of Friends, through which individuals may be helped to develop religious skills such as meditation, a religious vocabulary and their own personal life-stories». (CUPITT, D. *Philosophy's Own Religion*, pàg. 163).

⁵ Cf. ÍDEM. *After God: The Future of Religion*, pàg. 127. Cupitt se situa contra la religió sobrenatural, però per raons morals i intel·lectuals és possible perllongar la

religió «progre» es mantindrà fins desaparèixer finalment en una mística que s'identifica amb la felicitat de viure el present etern amb simplicitat i acceptant la impermanència i el flux de la realitat.¹ Es tracta de la nova «redempció», que és un compromís a favor de la vida a través de l'ús de l'expressió simbòlica fluent.²

Som davant d'un «humanisme religiós universal»,³ d'un «humanisme cristià radical».⁴ D'aquesta manera l'eternitat adquireix un nou sentit.⁵ En tot aquest procés la mística té un paper de reconstrucció i de crítica al poder i al dualisme.⁶ La tasca de la mística és crear la felicitat religiosa,⁷ que no és més que l'altre nom

vida de les religions de manera temporal. (Cf. ÍDEM. *Philosophy's Own Religion*, pàg. 130-134).

¹ Cf. ÍDEM. *Mysticism After Modernity*, pàg. 2-8, 56, 113.

² «Instead, we should commit ourselves whole-heartedly to life. We should be content, by passing out into symbolic expression, to get ourselves together as best we can, to make our contribution to our world as well as we can and to put on a good show. If we love our world we'll be content to pass out into it, because we will see in it our objective redemption. In summary, *we shoul pursue salvation, not by an ascetical withdrawal from the world, but by expressive living*. As we pour out into symbolic expression, we briefly get ourselves together and become ourselves and, more lastingly, we make our contribution to the common world as we pass out into it». (CUPITT, D. *Philosophy's Own Religion*, pàg. 149).

³ «The last stage in the historical evolution of religion is therefore universal religious humanism and the last ethic is humanitarian». (CUPITT, D. *Philosophy's Own Religion*, pàg. 160).

⁴ «But from the first there was the dream of a post-religious religion, a religion of creativity through which human beings might at last achieve the emancipation of which they have so long dreamt. Now, perhaps, cultural developments point to the possible emergence of such a religion. It will be a form of radical Christian humanism». (CUPITT, D. *The Sea of Faith*. Londres: SCM Press, 2003, pàg. 2).

⁵ Cf. CUPITT, D., ÍDEM. *Mysticism After Modernity*, pàg. 101-102.

⁶ Cf. *Ibidem*, pàg. 83, 96, 103-104, 109-110.

⁷ «The mystic's task then is to overcome the contradictions of orthodoxy and create religious happiness. This is a task for a writer. You can't first *experience* religious happiness and *then* transcribe it into words, because writing precedes experience, writing forms and produces experience, writing makes experience possible. Only when I have managed to *write* religious happiness will I "know what it is" sufficiently to be able to recognize it in experience. What must be the mystical writer's strategy for writing her or his way into religious happiness? The task presents itself as that of deconstructing or undermining the

de Déu.¹ Es tracta d'un ús creatiu del llenguatge, que és propi dels místics. La mística allibera de la metàfora i del llenguatge al servei del poder que consagra la metafísica i la doctrina, i que domina la interpretació. La mística, a través del llenguatge, produeix la felicitat de la fusió. La tasca de l'escriptor religiós és alliberar la submissió.² De fet, la coherència en un text religiós és provar la mateixa eternitat de Déu.³ Es tracta de deixar l'«objecte religiós» que sigui:

«The religious object, the “great matter” with which religion is concerned, is in some way outside language and cannot be satisfactorily specified in language. It is systematically elusive and must remain so. One should not talk about it: one should let it be».⁴

Conclusió

Les diferents aproximacions al símbol són accents contextuals que destaquen un aspecte o un altre, o una dimensió parcial d'aquest. El que ens interessa és subratllar que el símbol es presenta com un llenguatge obert i dinàmic que pot parlar de la realitat sense descans i sense esgotar-la, però sempre a través de

violent ontological disjunction that separates God from the self. There are four main routes. Internalizing God within the Self. [...] Dissolving the Self into God. [...] The Spiritual Marriage. [...] The Double Meltdown». (CUPITT, D. *Mysticism After Modernity*, pàg. 114, 114-122).

¹ «And the religious object is now seen to be the disappearance of us all and of everything into shimmering oceanic bliss; beginningless, endless, foundationless, outsidelessness, and eternally transient secondariness: the Fountain, the new god, our happiness». (CUPITT, D. *Mysticism After Modernity*, pàg. 135).

² Cf. ÍDEM. *Mysticism After Modernity*, pàg. 120-122. El que Cupitt qualifica de «misticisme de secundarietat» és el que vius quan ets lliure de tot poder absolut. (Cf. *Ibidem*, pàg. 128).

³ Cf. ÍDEM. *Philosophy's Own Religion*, pàg. 37-39.

⁴ Cf. *Ibidem*, pàg. 21.

codis, evocant-ne la plenitud i construint-la.

El llenguatge simbòlic, com a llenguatge obert i dinàmic, ens aproxima o relaciona amb el Misteri. Els treballs d'alguns teòlegs rellevants ens mostren els procediments simbòlics, així com el silenciament imprescindible del símbol quan es transforma en creença. El símbol expressa la realitat com a experiència d'allò altre entès com a manifestació del centre, com a alteritat creativa que genera llenguatge i trenca els límits del mateix llenguatge fins construir la *coincidència oppositorum*, com a manifestació de l'ésser humà com a jo, com a societat i com a naturalesa.¹

El símbol alliberat, en el paradigma cultural de la postmodernitat i de la revolució tecnològica, de la relació necessària amb el seu referent i de la relació amb el seu component axiològic, queda solament com a força iniciàtica que evoca i apunta cap a, i que, en la mesura que ho fa, realitza l'experiència de la Realitat Última, una Realitat Última que no és dual, i que és present etern, que apareix com a allò altre exterior i transcendent i com a si mateix interior i immanent.

Autors com Cupitt o Corbí, que han desenvolupat molt la relació entre els canvis en les estructures dels sistemes mítico-simbòlics de programació i els canvis en la figuració de l'experiència absoluta d'allò real, tenen un paper profètic en recordar la importància d'entendre, sentir i viure la realitat. Quan el símbol ja no serveix per programar la supervivència, llavors queda alliberat i pot ser utilitzat per l'ésser humà de les societats que viuen sota el darrer paradigma que ha constituït el progrés científic-tècnic només per a la seva funció radical, la purament simbòlica, de transparència, de reflex del món tal com és, de la Realitat Última, lluny de tots els sistemes de creences. Corbí recordava que els sistemes mítico-simbòlics són sistemes de creences, i Cupitt, que el llenguatge ha de ser constantment creatiu perquè expressi l'Essent, l'ésser que esdevé, és a dir, perquè expressi la realitat com La Realitat Última. Per a

¹ Cf. TORRADEFLOT, F. *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego*, pàg. 243-322.

Cupitt mantenir aquesta creativitat poètica permanent és el que impedeix, en llenguatge de Corbí, que la qualitat de cultiu de la dimensió profunda d'allò real desaparegui i, amb ella, de manera paradoxal, la nostra flexibilitat en relació amb el medi.

En efecte, els mites i els símbols signifiquen la realitat i no la descriuen, perquè, entre altres coses i segons Cupitt, no hi ha cap altra Realitat que no apuntin i constitueixin constantment mitjançant el llenguatge simbòlic permanentment fluent. L'alteritat d'aquesta Realitat cap a la qual apunta el símbol rau en el fet que és permanentment impermanent, fluent, existent, processual. És per aquest motiu que sempre necessitarem el símbol, però un símbol que no sigui gens estàtic sinó un fluir, més no-res que ésser, o ésser en tant que no-res que juga amb l'ésser. És per això que el símbol és més apofàtic que catafàtic. Aquesta és la seva naturalesa profunda. Parla d'una Realitat que és en la mesura que no és i que no és perquè sempre està sent i mai no acaba de ser del tot. Els símbols, quan ja no serveixen per programar la supervivència, evoquen i apunten, dissenyen, orienten; resten sempre oberts i no serveixen per construir un coneixement discursiu, científic, instrumental, sinó un coneixement afectiu i espiritual, no dual, intuïtiu, dinàmic i gratuït. El sentit dels símbols es verifica personalment i en comunitat a partir de la seva capacitat d'apuntar sense reproduir, d'enviar *més enllà de* sense perdre la seva dimensió de *més aquí de*.

Els símbols del passat podran ser aprofitats sense excepció pels homes i dones d'avui, que hi veuran estils de figurar i de referir-se a la Realitat Última, i amb els quals apuntaran finalment a allò que no poden dir, realitzant ara i aquí l'eternitat de la fusió que dona la felicitat (Cupitt), de manera lliure, personal i col·lectiva.

D'aquí que la força i el dinamisme del símbol, alliberat de les seves funcions històriques de cohesió i estructuració, pugui en els nostres temps afavorir, al final, l'alliberament i la llibertat profunda de l'ésser humà i de la col·lectivitat humana en el seu procés de realització espiritual i d'humanització plena.

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi

Torradeflot explica que des que es va plantejar, el tema de la Trobada li ha servit d'al·licient per aprofundir més en el que seria allò peculiar i característic de l'expressió simbòlica. Lamenta que les dificultats de calendari li impedeixin fer una participació plena a la trobada d'aquest any, però amb tot no ha volgut deixar de compartir el que ha anat treballant sobre aquest tema durant els últims mesos. Abans d'entrar a veure com dur a terme una lectura simbòlica dels textos, ha volgut estudiar la relació entre l'expressió simbòlica i el seu àmbit de referència: allò a què apunta la paraula simbòlica, té alguna realitat objectiva o és completament fruit de la construcció subjectiva, encara que pugui ésser col·lectiva? O també: si la significació simbòlica està lligada intrínsecament a l'experiència, què significa parlar de sentit més enllà –o «més aquí»– de l'experiència? Poden separar-se o distingir-se l'experiència i la interpretació?

En el seu cas, el camí es va iniciar –i es va mantenir durant anys– en l'òrbita teista. Des d'aquesta òrbita eren simbòlics els diferents revestiments teistes, però no el teisme en si mateix, que remetia a una realitat objectiva. Fins on desposseir de realitat tota forma d'experiència de transcendència, fins on tota forma, sigui la que sigui, és radicalment simbòlica perquè no hi ha cap forma que es correspongui a l'experiència del «sense-forma», és quelcom que li ha costat molt d'esforç assumir i entendre amb força i cos suficient per poder treballar a partir d'aquesta comprensió.

Per aquest motiu li ha estat molt útil revisar les diferents escoles i línies d'estudi del símbol. Des de les més «realistes» –els símbols tenen un referent clar, són unívocs i parlen de realitats– fins a les més «idealistes» –els significats són infinits i incommensurables

perquè sempre apunten més enllà de si mateixos. I, molt especialment, l'obra del teòleg Don Cupitt. Cupitt situa Déu com a signe, sense més realitat –o amb tanta realitat– que l'experiència que pugui assolir-se en l'experiència i la interpretació a partir del signe. Torradeflot aprofundeix en el no-essencialisme de qualsevol afirmació religiosa i en subratlla el valor iniciàtic, un instrument al servei de l'experiència a què apunta. Una lectura «purament simbòlica» seria, doncs, una lectura iniciàtica, capaç d'orientar a l'experiència, ajudar-la i interpretar-la.

Torradeflot destaca –seguint Cupitt– fins a quin punt l'«alliberació» del discurs religiós de tot essencialisme permet una creativitat absoluta. Una lectura simbòlica equival a una experiència simbòlica, una experiència que condueix de llibertat en llibertat, que avança desposseint, trencant límits, desvetllant, i que, per tant, és una experiència d'harmonia i de pau. Si és expressió de realitat, és expressió –en un grau o altre– de plenitud en l'aquí i l'ara.

Sovint es fa referència a la doble via de significació simbòlica: afirmativa i negativa, catafàtica i apofàtica. A un afirmar que al·ludeix metafòricament, i a un negar que se situa més enllà de tota formulació possible. Torradeflot és de l'opinió que en un temps en què el discurs mítico-simbòlic ha quedat tan desposseït de qualsevol funció designativa, la via catafàtica resulta, potser, de segon ordre, mentre que avançar de negació en negació (via apofàtica) per ajudar l'experiència més enllà de tota forma sembla la via més genuïna del text religiós.

Diàleg

En aquesta ocasió queda poc temps per al diàleg, ja que s'ha dedicat el matí a l'estudi i el debat no d'una sinó de dues ponències. Però, malgrat tot, sorgeixen reflexions interessants. En resposta a una pregunta, Torradeflot aclareix que quan parla de «recuperar les restes» no es refereix a una actitud nostàlgica amb pretensions de fabricar una religiositat a base de retalls del passat, sinó que pondera

la possibilitat de recuperar veus que s'han marginat sistemàticament. Una religiositat entesa com a procés iniciàtic, que no requereix veritats absolutes per defensar cap sistema, ofereix un nou marc des del qual veus que mai no s'han escoltat i textos de saviesa que s'han marginat o silenciats poden explorar-se amb tota sinceritat.

La conversació s'embrancha en la distinció (semblança i diferències) entre l'experiència religiosa i l'experiència mística, a partir d'algunes afirmacions de Robles. En el seu comentari, insisteix que caldria deixar ben clar que el símbol (l'ús simbòlic del llenguatge) és la forma pròpia de l'expressió de l'experiència religiosa. Que la teologia pensi que tracta amb entitats, com si fos com un discurs de «física espiritual», no ha de crear equívocs, no ha de portar a considerar que hi ha una diversitat d'expressions pròpies de l'experiència religiosa. La simbòlica és l'expressió pròpia d'una experiència que es caracteritza per ésser experiència de la no-forma.

Corbí afirma que l'experiència religiosa és lingüística; l'experiència mística, no. L'experiència mística és reconeixement silenciós, coneixement que ha aconseguit allunyar-se de la configuració lingüística de la realitat. Comunicada, abocada en formes, és experiència lingüística que apunta a la no-forma. Aquesta seria l'experiència religiosa, la de les formes (lingüístiques, rituals...) capaces de conduir més enllà de si mateixes, fins als àmbits del silenci: fins a l'experiència silenciosa, mística –si es vol utilitzar aquest terme– de la realitat, de l'existència.

S'està excedint amb escriure l'horari establert. S'interromp el diàleg constatant la inadequació d'una terminologia que arrossega tota una sèrie de connotacions de quietisme, d'espiritualitats allunyades de la realitat i de concepcions duals cos/esperit, realitat/veritat, vida/cultiu de la qualitat profunda. Constatant la dificultat de poder expressar, amb un vocabulari profundament impregnat d'una determinada manera de valoració, una comprensió duta a terme des d'un marc d'interpretació tan allunyat del marc en què es van construir els termes que ens veiem forçats a utilitzar per fer-nos entendre.

ENTRE LA MEMÒRIA I L'ESPERANÇA

Per una espiritualitat contra el mal i la indiferència

Alberto da Silva Moreira¹

Vivim temps de suspensió. Sembla que estiguem suspesos entre temporalitats diferents, sense que encara no haguem pogut saber on s'ubiquen amb exactitud els reblons que uneixen el pas de l'una a l'altra. Dos o més règims, llenguatges, mons, societats i cultures diferents: d'una banda, la societat, la cultura i la religió tradicional, que en molts indrets i situacions de Llatinoamèrica resisteix i insisteix a no desaparèixer –per molt que la declarem morta i enterrada–; i de l'altra, aquesta societat, cultura i món, a l'horitzó de la qual és on vivim nosaltres, anomenada *modernitat tardana*, *modernitat líquida*, *hipermodernitat*, *postmodernitat*, *societat de la informació* o *del coneixement*. I, enmig, la gent, els pobres, les persones que procuren viure o sobreviure.

D'entrada, m'agradaria fer uns aclariments sobre com entenc alguns termes bàsics que, al meu parer, no estan en la mateixa línia d'altres reflexions que s'han fet en aquest seminari. Per exemple, les nocions de *societat del coneixement*, *era* «*postmetafísica*», *secularització* i altres.

¹ *Nota dels editors:* A. Da Silva Moreria va fer l'esforç de redactar la seva ponència en castellà, malgrat no ser la seva llengua materna i poder expressar-se amb molta més agilitat en portuguès. Va deixar a les nostres mans la correcció i l'adaptació del text. Ens hem limitat a corregir algun petit error de sintaxi o vocabulari, però sense fer modificacions al conjunt de l'escrit.

Respecte a la crisi de les religions i les creences, molts solen caracteritzar la civilització actual com a «postmetafísica». A mi no em sembla que visquem temps postmetafísics. Al contrari, mirem on mirem estem submergits, entollats, ofegats en la metafísica. Per cert, no en la metafísica de la religió tradicional, víctima indefensa i indefensible de la vampirització sistemàtica de la indústria cultural, sinó en la metafísica del capital, la metafísica de la mercaderia, com va demostrar Frank Hinkelammert.¹ Ho reprendré més endavant.

Passa el mateix amb la caracterització d'aquests temps com a «societat del coneixement», terme que a mi em sembla una imprecisió. S'hauria d'anomenar *de la informació*, no *del coneixement*. La majoria de persones tenen moltes informacions, però no un coneixement real i profund del que succeeix en l'economia, la política i la tecnociència, o en elles mateixes. Els milers de persones que busquen acollida, miracles i exorcismes a esglésies pentecostals del Brasil demanen que els diguin què passa amb elles, què han de fer i com ho han de fer, perquè ja no són capaces de comprendre o ubicar-se en la realitat fragmentada del món.

Per *coneixement* entenc un conjunt d'informacions, capacitats i un saber que habilita per actuar com a subjectes lliures i autodeterminats; però precisament aquest coneixement no és disponible per a tothom, es concentra en unes poques mans. El coneixement que decideix i influeix en els rumbos de la societat està molt ben protegit i només els iniciats o autoritzats hi tenen accés. S'ha de comprar i és car. L'educació es privatitza, esdevé mercaderia, i la informació privilegiada segueix sent una arma a mans dels poderosos. Aquestes esferes són les que decideixen els fins i els rumbos de la vida de les societats i els pobles.

No es pot parlar de subjectes lliures i autodeterminats en una societat del coneixement que impedeix que les persones coneguin realment. Amb això em refereixo breument al fet que el

¹ Cf. HINKELAMMERT, F. *Las armas ideológicas de la muerte*. Costa Rica: DEL, 1984.

que anomenem *societat del coneixement* és el resultat d'un llarg procés, que encara perdura, de dominació, engegat pel capitalisme i la tecnociència. La informació o coneixement és mercaderia i, per tant, poder. El coneixement de què parla l'espiritualitat és evidentment un altre, és una intuïció profunda en la realitat mateixa de les coses i de la vida. L'espiritualitat com a coneixement profund d'un mateix i acollida total i intensa de la realitat tal com es presenta, sense apel·lar a creences i entitats metafísiques, no forma part del coneixement com a projecte de dominació. Quan diem *coneixement* en aquest marc cultural no pensem en els mestres de l'espiritualitat o de la mística, sinó més aviat en els científics i tecnòlegs. Ells són els que busquen i produeixen el coneixement socialment sancionat a la polis capitalista. El coneixement continua sent *tecnologia*, un «saber-com» des de la perspectiva d'uns processos molt clars de domesticació i submissió de la natura i els humans.

Òbviament, existeixen moltes altres formes de coneixement; hi va haver una fallida de paradigmes científics, l'adveniment de les ciències de la complexitat, en fi, tot el que està subsumit sota la crítica del paradigma cartesià, lineal, monocausal, anhistòric, etc. Les obres de W. Heisenberg, T. Popper, T. Kuhn, E. Morin¹ i altres han contribuït molt a aquest canvi radical en els pressupòsits. Aquestes són perspectives molt interessants que s'obren cap al futur; però en la realitat social es manté com a vencedora incontestable la tecnociència conjugada amb el mercat.

Per això parlar d'una espiritualitat que sorgeix des d'aquest coneixement és parlar d'una espiritualitat crítica, oberta i assequible a tothom en potència. No pot ser una espiritualitat que sorgeixi des d'un coneixement exotèric, una mirada llunyana que no consideri la realitat de submissió, un coneixement que no pugui ser assolit per

¹ Cf. MORIN, Edgar. «O método». A: *O conhecimento do conhecimento*. Vol. 1. Lisboa: Publicações Europa-América, 1987.

ÍDEM. *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

ÍDEM. *Epistemologia da complexidade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

les persones en els conflictes quotidians. Si fos així no hi hauria manera d'escapar d'una espiritualitat elitista, d'una gnosi exclusivista i atemporal.

En conseqüència, crec que els temps que vivim són «temps d'ocultació» (Trías, 85) i no de coneixement, d'emascarament i no de desvetllament, de distracció i no d'accés a la veritat de les coses, de control i no de llibertat. En aquest sentit, els horitzons de les possibilitats d'emancipació no han canviat cap a millor d'una manera tan radical, com pretén dir-nos una visió històrica més optimista. La lloança de la societat de la informació no s'adona dels costos humans, socials i ambientals, o sigui del sofriment, que va exigir i exigeix per seguir funcionant. Vull dir que només si tornem a admetre una teleologia immanent a la història podem creure que l'anomenada *societat del coneixement* ens portarà, amb la fi de les creences religioses, més autonomia i més possibilitats per a l'espiritualitat. Sembla que els fets apunten cap a una altra direcció. El que tenim és només esperança, cap garantia. Fins i tot pot passar el contrari.

En aquest context, voldria exposar a grans trets com entenc la qüestió de fons respecte a la transformació i la crisi de la religió a Occident.

Crec que és important fer una distinció entre allò sagrat, allò religiós i la qüestió de Déu. La qüestió de Déu té a veure amb l'espiritualitat i la mística. Allò sagrat aquí ho considero en la línia de Durkheim (a *Las formas elementales de la vida religiosa*), com el límit que no es pot transgredir, que no es pot violar sense sanció social. Sagrat, per tant, com el sagrat social, el que uneix una societat, el que una societat considera com els seus valors i límits màxims, que no s'han de qüestionar. Allò religiós és, al seu torn, la religió considerada en els seus tres nivells fonamentals: organització o nivell de les relacions internes de poder; doctrina o nivell de la ideologia o teologia –la autoimatge, el que una religió diu que és–; celebració o nivell de litúrgia, de les festes, l'estètica.

A Occident allò sagrat va ser organitzat i conduït per allò religiós, és a dir, hi va donar forma i ho va conduir l'església cristiana. Al principi de la modernitat hi va haver un gir conflictiu i difícil, una crisi d'allò religiós, i l'organització i la conducció va passar fonamentalment a l'Estat. El dret eclesiàstic va passar a dret civil, va sorgir l'Estat modern, les democràcies, el poder judicial. A les primeres dècades del segle XX es va cedir clarament el pas de l'organització i la conducció d'allò sagrat social de l'Estat al mercat.

Walter Benjamin ho va veure clar en parlar de l'empatització amb la mercaderia. A l'obra *Pasajes* va afirmar que per al capitalisme no n'hi ha prou que les persones comprin les mercaderies, que ho han de fer motivades subjectivament. Les mercaderies s'han d'exposar, mostrar en tota la seva bellesa; els «boulevards» (de què parlava Baudelaire) s'han d'imposar per la seva pompa i estil. Es referia a la litúrgia que veia a les fires mundials de finals del segle XIX i començaments del XX, on s'exhibien les mercaderies més modernes en tota la seva «aura» de novetat, bellesa i poder. S'ha de portar l'individu a una experiència de meravellament, d'èxtasi, en posar-lo en contacte amb les darreres invencions de la tècnica. Aquesta experiència d'identificació íntima i estètica, que mou el desig i l'afecte, és el que Benjamin va anomenar *Einfillung in die Ware* o empatia amb la mercaderia.

D'aquesta manera tenim una civilització que no ha eliminat en absolut allò sagrat, sinó que només ho ha fet canviar de mans. Qualsevol persona que miri com es meravellen els nens i els joves amb els últims aparells de la tecnologia –que sempre s'havia relacionat amb la guerra i el mercat– sap de què parlava Benjamin.

La societat productora de mercaderies és una societat productora de sacralitat. I allò sagrat apareix aquí no en la forma d'allò religiós tradicional, sinó per l'adhesió de les persones a la *metafísica de la mercaderia*, el principi de la qual passa a envair i regular tots els àmbits de la vida social. Aquesta metafísica, present i invisible, la van mostrar Benjamin i Adorno en reprendre la reflexió

de Marx sobre l'encís de la mercaderia. Com sabem, Marx va analitzar el doble procés d'alienació (*Entfremdung*) en el procés de la producció capitalista (llibre III del *Kapital*): primer, alienació de la força de treball, que en no posseir res més s'ha de vendre o llogar a qui la pagui per un preu que el treballador no estipula; segon, alienació en sotmetre's al producte del propi treball, que en el circuit de les mercaderies adquireix autonomia, pren vida i qualitats pròpies, esdevé una entitat amb característiques humanes (mercat «nerviós», «preocupat», «en crisi», «ansiós», etc.) i passa a controlar la seva vida. En oposició a aquesta situació, els treballadors, que han produït els productes, perden l'autonomia i la llibertat. No fixen el seu salari, no decideixen sobre els repartiments de la renda, no decideixen a qui serveixen ni on viuen: van on hi ha feina. O sigui, es tornen coses, objectes del joc de forces del mercat capitalista. Marx va arribar a no tractar la religió en si mateixa, i quan en va parlar va ser per explicar aquest mecanisme d'encís de la mercaderia, perquè deia que en la religió els homes atribueixen qualitats humanes a Déu, creen entitats subjectivades fora de si mateixos, a les quals després, amb tota reverència i intimitat, presten culte i obediència.

Respecte a la qüestió de la fi de les creences i de la religió, cal fer una distinció entre la fi de la teologia (escolàstica) i la metafísica cristiana, i la fi de les creences. El que es va acabar van ser les creences ubicades en el sistema religiós cristià, però no les creences. Reprenem la tesi de Weber sobre la racionalització i secularització a Occident. Weber creia que la racionalitat instrumental, de mitjans-fins, el principi d'utilitat que tenia arrels en el cristianisme mateix i en l'ascetisme calvinista, i era típica de la ciència i del capital, dominaria totes les altres formes de pensament humà –també la religió–, les sotmetria i marginaria. Com sabem, això és el que va anomenar la «gàbia de ferro» de la civilització occidental.

Aquesta tesi de l'avenç i el domini del coneixement científic com un procés irreversible considero que impregna tot el llibre de

Marià Corbí. La frase lapidària seria: «Els morts estan morts definitivament i els hem d'enterrar». Em sembla que Corbí, en la seva visió de la fi inevitable de la religió, assumeix com un dogma de fe o com una creença –ja que no es pot tractar d'una altra cosa si es pensa seriosament que no hi ha teleologia o determinismes a la història i que aquesta es manté oberta– la tesi weberiana de l'avenç inevitable de la secularització.

Bé, això no està demostrat de cap manera; n'hi ha prou amb llegir l'enorme bibliografia sobre la revenja de Déu, el fonamentalisme, la dreta cristiana als Estats Units, l'expansió pentecostal, etc. Tots els teòrics que han volgut determinar la data de la mort de les religions s'han equivocat, de moment...

Encara que això fos veritat, que la racionalitat instrumental dominés totes les altres formes de coneixement, la idea de Weber era una mica diferent. Creia que la racionalitat moderna, encara que vencedora, no era capaç d'arreglar tots els àmbits de la vida social i, per tant, des dels marges i en àmbits circumscrits de la vida, les altres formes de coneixement –entre les quals incloïa la màgia i la religió– seguirien tenint un paper imprevisible. (Vegeu Weber a la famosa conferència sobre «El científic i el polític».)

Però el que Weber i els weberians no poden entendre si no s'allunyen d'aquest paradigma, i això s'ha d'aprendre de Marx i de l'Escola de Frankfurt, és que la mateixa racionalitat científica d'Occident es tornaria mitologia i barbàrie. No només des de les zones marginals del coneixement científicoinstrumental, sinó també des del centre de la seva lògica. La racionalitat científicoinstrumental al servei del capital va rehabilitar el mite, va crear les seves pròpies formes religioses, les seves creences, les seves litúrgies i la seva metafísica.

Això porta Horkheimer a dir que «el xiclet és la metafísica». La trobada amb la mercaderia, amb els productes de la tècnica, ha de produir en les persones una experiència mística, de goig i d'unió amb l'objecte desitjat. Benjamin arriba a dir que l'estètica crea la mercaderia; la seva aparença i bellesa, el que nosaltres diríem avui la

marca, el "logo", substitueix el seu valor d'ús, la funcionalitat de la cosa mateixa. La psicologia del consum ha mostrat fa molt de temps que les persones consumeixen la marca i les qualitats metafísiques que hi estan associades, i en un grau molt menor la utilitat real de la mercaderia determinada. Els estudiosos del màrqueting han demostrat que la publicitat no vol vendre productes: vol vendre estils de vida associats a unes marques, vol inculcar fidelitats a certs productes, idees i valors, vol socialitzar i educar per al consum com a *forma de vida*.

Davant d'això, la poderosa maquinària institucional de l'Església catòlica és infantil en la seva insignificança!

Una conclusió parcial: *món laic* no vol dir «món dessacralitzat»; *societat de la informació o del coneixement* no vol dir «fi de les creences» (religioses); *crisi de les esglésies* no vol dir «fi d'allò sagrat social».

En diàleg amb l'obra de Corbí *Religión sin religión* hi ha un altre plantejament que no he acabat d'entendre i que es refereix a les condicions o pressupòsits perquè neixi una veritable espiritualitat, les que es descriuen a les pàgines 121-123 (silenci, concentració, no deixar-se portar pels desitjos, satisfacció completa, sense necessitar res, etc.). Pensar sobre les condicions de possibilitat d'una espiritualitat silenciosa és tornar també a la base material de les experiències, i això és decisiu per a l'espiritualitat. Les condicions tractades de manera implícita en aquesta part recorden les d'Habermas respecte a la comunitat ideal de comunicació. Les persones laiques, fent fora la por i el llast de la metafísica tradicional i les seves creences, posant la vida a les seves pròpies mans, amb autonomia, coratge i llibertat, recolzades només en l'escolta silenciosa de si mateixes, han de crear una espiritualitat nova que no necessiti déus o dimonis.

Jo estic fonamentalment d'acord amb això, crec que estem buscant i necessitant moltíssim una nova espiritualitat, que sigui laica, igualitària, oberta, sense desitjos ni fantasies de dominació, que faci finalment un pas més en el procés d'humanització.

Però aquest quadre, a més de seguir recolzant-se en l'indi-

vidualisme que ha caracteritzat la situació d'egoisme col·lectiu en què vivim, en la qual les persones no estan disposades a abdicar del seu confort o de qüestions menors per ocupar-se de les qüestions urgents de la majoria de la població –i aquí estic pensant en la realitat brasilera–, a més d'això, representa un subjecte social tan fort, tan lliure i conscient de la seva situació que és gairebé un superciutadà. El supersubjecte que tota la literatura sobre la postmodernitat –amb la qual no estic necessàriament d'acord– diu que no existeix, que és ficció, etc.

El que crec que es correspon amb la veritat és que les persones de la societat real mai no estan en igualtat de condicions. Encara que hi tinguessin dret i ho necessitessin, qui té temps lliure per dedicar-se al silenci? Els obrers no poden fugir dels patrons i padrons, els habitants de les *favelas* no aconsegueixen escapar del soroll i l'estrès, els desocupats i immigrants no poden escollir què fer amb la seva vida i el seu temps. Molt poca gent té, diguem-ne, un control real dels propis passos i opcions en la quotidianitat. Per tant, nosaltres, intel·lectuals i classe mitjana, som uns pocs privilegiats al món. En general, la gent està obligada –o així ho percep– a assumir patrons, a obeir, a adaptar-se per sobreviure. Una vida quotidiana atribolada és l'espai de la seva vida, l'únic temps de què disposen per a la recerca de Déu i de si mateixos.

Si volem pensar l'espiritualitat no com a sortida del món de les contingències sinó al revés, com a immersió en les ambigüitats, inseguretats i constrenyiments de la vida, a l'abast d'empleats, pobres i «favelats», hem de preguntar-nos: com es mostra, en aquesta realitat, l'espiritualitat? Com apareix a la vida d'aquesta gent una espiritualitat alliberadora, no fora, sinó dins de les imposicions ineludibles de la realitat? Penso que l'espiritualitat hi sorgeix com una energia per suportar, una força per carregar, un vigor per continuar endavant sense defallir i sense lamentar-se. Històries, rostres coneguts, testimonis d'una lluita sense treva contra la pròpia desesperança.

Aquesta experiència és, sens dubte, oberta a tothom i forma part de la vida de les multituds de pobres dels nostres països, els que «continuen endavant sense ningú amb qui comptar», com diu una cançó de Chico Buarque.

Si aquestes persones afirmen que només ho aconsegueixen «amb l'ajuda de Déu» o sota la protecció de la Verge o sant Antoni, o sigui, si es refereixen a creences, em sembla que això no implica cap diferència. Com puc dir que Déu ja no existeix si hi ha gent que viu i mor per ell? Certament, la seva vida i actitud, la seva generositat i vigor, són testimonis d'una espiritualitat fonda, silenciosa, i malgrat les seves contradiccions, senzilla i entera.

Sobre les creences

Diem que les societats d'avui són laiques i estan deslligades dels sistemes religiosos tradicionals i les seves metareferències; però això no vol dir que les societats actuals, en què la informació és mercaderia, siguin «sense creences». Al contrari. El moviment de globalització de l'economia, de la cultura occidental i de la tecnociència sempre ha utilitzat idees i representacions que parlen de «la humanitat», del «món sencer», d'«una sola casa», d'un sol planeta on visqui tothom. Fins i tot el moviment ambiental va fer una contribució molt important perquè naixés la idea de «casa comuna». Però el cert és que la realitat dels pobles queda lluny d'aquesta representació universalista. Els països rics segueixen tancant les portes als pobres, es construeixen murs, tanques, pertot arreu; hi ha gent que encara parla d'imperialisme econòmic i cultural dels més forts. Les creences no són sempre d'encuny religiós, però segueixen produint-se i creient-se.

Hi ha una qüestió que em fa reflexionar: aquestes persones viuen realment de les seves creences, les seves construccions teològiques ultrapassades, o hi ha alguna cosa més profunda, més fonda,

que se'ns escapa? Quan algú viu en condicions infrahumanes, d'on treu l'energia per viure, el vigor per aixecar-se i continuar endavant dia rere dia? De la devoció a sant Antoni? Per descomptat que no, ja que altres també se'n diuen devots i certament no viuen així. La persona treu el vigor per viure i continuar endavant de la seva *manera de ser*; una manera de ser que podem anomenar *espiritualitat* o *religiositat*. Una espiritualitat que té a veure amb els continguts de les seves creences, però que no es redueix a elles ni s'hi esgota. L'espiritualitat és aleshores una *postura* davant la vida, una manera d'existir, de veure i considerar la realitat, una forma de caminar a la vida.

Què passa amb les institucions religioses a la societat de la informació?

Avui dia les institucions encarregades de la *socialització* religiosa ja no són les esglésies, i aquestes tampoc no es consideren necessàries. Per al conjunt de la població les aules de catequesi són les pel·lícules de Hollywood com *El codi Da Vinci*. Les institucions socialitzadores i «educadores» de la joventut són ara els diferents tipus de mitjans de comunicació. La tasca pedagògica de transmetre creences i formar i predisposar per a un determinat entorn cultural-religiós té nous subjectes socials. La crisi de la religió també és la crisi de les institucions que la produeixen. Però, com hem vist, això no significa que les creences morin. Hi ha altres institucions socials que assumeixen la tasca de socialitzar, crear i transmetre creences, induir a determinades postures i valors i preparar l'entorn cultural. I d'aquestes la més important és el complex mediàtic, el sistema mediaticocultural.¹ Les creences com a tals no desapareixen, sinó que es reemplacen per unes altres, canvien, reben altres continguts i valors,

¹ Cf. MOREIRA, A. da S. «Cultura mediática y educación». A: ZAMORA, J. A. (coord.) *Medios de comunicación - información, espectáculo, manipulación*. Navarra: Verbo Divino, 2004, pàg. 193-233.

i continuen presents i actives en la quotidianitat de les persones.

El que interessa subratllar és que les noves institucions socialitzadores –el sistema mediaticocultural– no estan en absolut interessades ni en condicions d'educar en valors i actituds que transcendeixin la seva racionalitat de mitjans-fins. És a dir, no se'n pot esperar que eduquin per a la gratuïtat. La transcendència que persegueixen i de la qual depenen sistemàticament està ubicada de forma visceral en la metafísica de la mercaderia. Després reprendré aquest tema.

Què passa amb les formes simbòliques de la religió en la societat de la informació?

Primerament, les formes simbòliques tradicionals són ridiculitzades per la televisió, el cinema, els mitjans de comunicació i la cultura dominant. Es converteixen en folklore. O sigui, se les despulla de l'autoritat característica que tenen per als grups humans, molt especialment per als joves. Les noves generacions són les primeres que no volen seguir pertanyent a una cultura o religió desfasada. És la coneguda crisi de les institucions tradicionals productores de sentit: la religió, la família, l'escola, l'exèrcit i altres.

En aquest buit d'explicació i sentit generat, el sistema mediaticocultural¹ introdueix els seus missatges i nous símbols, destinats a crear una identificació subjectiva, una identitat compartida i un consentiment social. Hi inverteix fortament, mou milions per apropiari-se cervells privilegiats i tota la creativitat dels artistes, que ara són proletaris de la indústria del màrqueting i la publicitat. També es produeix un canvi en els experts que s'encarreguen de la interpretació: els antics funcionaris d'allò sacre han donat lloc a una legió de nous especialistes, els nous catequistes de les masses:

¹ Cf. MOREIRA, *op. cit.*

marketers, comunicadors mediàtics, terapeutes de tota mena i científics de tots els àmbits.

La cultura mediàtica vampiritza i recicla constantment el repertori de símbols, ritus, mites i llenguatges religiosos del passat. Jesús, el sant grial, els bruixots, els éssers fantàstics, els monjos, els follets, els cavallers: res no escapa a la resignificació mercadològica. Allà on hi hagi alguna aura de sacralitat i de misteri, que produeixi fascinació i que doni a les persones la falsa impressió que per un moment podran sortir de la insignificança quotidiana, hi haurà un director de cinema, un periodista, un escriptor de *bestsellers* a punt.

Cap símbol religiós, per més sacrosant que sigui, no està exempt de la gloriosa tasca d'haver de vendre sabó o pòlisses d'assegurances.

El problema no és tant que les religions es paralitzin en tant que grans jerarquies institucionals, mantingudes al cost d'una asimetria autoritària en les relacions de poder. En si mateixes, en els seus textos sagrats, tenien el germen de la seva relativització o de la seva crisi. El veritable problema és que les noves institucions socialitzadores i educatives, així com l'escola i la universitat, no són portadores de cap transcendència respecte a la racionalitat mitjans-fins sobre la qual estan basades.

La crisi afecta, per tant, l'educació de les ànimes i els esperits. Qui assumeix la tasca de socialitzar, educar i predisposar per a la pràctica de la justícia, del servei al proïsme, per a la coresponsabilitat social i per a la sensibilitat davant el sofriment? Com es pot pensar la formació de la sensibilitat a llarg termini per a persones que mai no han conegut cap altra forma o que no han estat educades per a la transcendència?

Aquesta és una qüestió social i cultural d'una importància cabdal. El que queda clar és que no es pot delegar en els *marketers* del moment l'educació de les ments i els cors de nens i joves.

Els símbols de la religió de la mercaderia

El nou horitzó de comprensió creu haver superat tota metafísica, encara que hi continuï atrapat i aquesta sempre torni a desenvolupar la seva closca metafísica. No només presenciem la crisi dels antics símbols, mites, ritus i relats, sinó també la seva transformació i recreació en noves condicions.

En la societat de la mercaderia vivim sota la producció industrial, no de símbols sinó més aviat de *simulacres*. Els simulacres són *diá-boloi*, o falsos símbols, perquè produeixen una falsa transcendència. La transcendència, l'altra realitat a què apunten, la seva promesa de felicitat, dura només l'instant de la seva necessària frustració i negació en la forma estandarditzada del consum de la mercaderia. En realitat, no hi ha res darrere dels simulacres-mercaderies. Són exterioritats buides que cultiven l'ansietat i alimenten la fantasia de poder, però que per fer-ho han de ser molt brillants i atractives. S'assemblen molt als *eidolon* o ídols de la tradició judeocristiana. Una falsa transcendència és una no-transcendència, és tan sols un fantasma, un mort-viu d'allò que un dia fou el somni d'una alteritat radical.

La funció primera de la fantasmagoria simbòlica del mercat és fer oblidar el procés material de producció de les mercaderies, és a dir, fer oblidar el sofriment que han costat. El seu caràcter oníric vol produir una experiència mística d'unió amb la mercaderia.

A diferència de la metafísica tradicional, aquesta realitza l'alteritat que promet. Però la trampa consisteix en el fet que no es tracta realment d'alteritat, sinó més aviat d'una consumació del desig momentani. De fet, la promesa de felicitat, la transcendència i l'alteritat, es destapa com a ipseïtat al servei de la cadena de producció de mercaderies.

Així doncs, parlar dels símbols religiosos en l'època de la racionalitat de la mercaderia és parlar de la seva perversió; és parlar dels *eidolon* i els *simulacres*.

Reflexió sobre la naturalesa dels símbols

Els símbols uneixen els membres d'una comunitat lingüística al voltant d'un procés de comunicació que els compromet, que els envolta i per mitjà del qual es re-coneixen. Hi ha una estreta relació entre l'individu i el seu món, i des que neix fins que es mor es comunica amb els que viuen al seu entorn a través de símbols. Els símbols llancen les persones a una dimensió nova, cultural, de la seva existència, que els permet entendre i valorar el món amb els seus fenòmens naturals i socials. Per a P. Berger i T. Luckman, el que fa l'individu humà és precisament la seva percepció simbòlica de l'univers: «L'existència humana és, *ab initio*, una externalització en procés. En externalitzar-se, l'home construeix el món *dins* del qual ell mateix s'externalitza. En el procés d'externalització projecta el seu propi sentit a la realitat».¹

Segons A. Schutz, els símbols són claus per transgredir la realitat limitada de la vida quotidiana, l'ara i aquí, fent assequible als humans formes d'interpretació que els possibiliten viure junts en grups socials.² Segons Gadamer, en «la pura indicació» (*das reine Verweisen*) es constitueix l'essència del signe, mentre que «la pura representació» (*das reine Vertreten*), el fet d'estar en lloc de, constitueix l'essència del símbol.³

És important percebre que el passatge dels quadres de la cultura tradicional al pensament tecnicocientífic correspon a la transformació de la funció magicoassociativa dels símbols en la funció logicodissociativa al·legòrica pròpia dels signes. Hi ha un allunyar-se,

¹ Cf. BERGER, P.; LUCKMANN, T. *The social construction of reality*. Nova York: Anchor, 1966, pàg. 104.

² Cf. SCHUTZ, A. «Symbol, reality and society». A: BRYSON, L.; FINKELSTEIN, L.; HOAGLAND, H.; MACIVER, R. M. (coord.) *Symbols and society*. Nova York/Londres: Harper & Brothers, 1964, pàg. 201.

³ Cf. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960, pàg. 144. Citada a: AZZONI, G. *La duplice trascendenza del simbolo*. <http://www.unipv.it/deontica/opere/azzoni/simbolo.pdf>

un posar-se en distància, que correspon a l'experiència dels moderns, que passen d'identificar-se mimèticament amb els fenòmens a sentir estranyament davant d'ells. Aquesta transformació satisfà la recerca simbòlica en la societat i dona a l'individu la possibilitat d'identificar-se a si mateix com a persona amb identitat pròpia, encara que segueixi formant part d'una comunitat més àmplia.

Els símbols uneixen i connecten tant pel seu significat, per la seva representació o la seva remissió a un absent (transcendència), com per les emocions que s'hi troben condensades històricament. Hi ha una realitat material i una altra de simbòlica, que tan sols coneixen els iniciats, encara que a l'individu sempre li és possible introduir-s'hi i ampliar el nombre dels que no només poden «llegir» el símbol sinó també «sentir-lo». Tot símbol té una estructura que remet, per tant, al transcendent.

Segons Eugenio Trías, el «*symbolon* és el llançament conjunt del sagrat i la seva presència, una presència que es dona sota certa forma o figura, i que pot ser reconeguda i atestada».¹ Per a Trías el que caracteritza la raó de l'edat moderna és la voluntat expressa de promoure, des de si mateixa, la seva pròpia revelació: «La pretensió de la raó moderna, a partir de Descartes, consisteix a promoure, des de la seva pròpia *instauratio magna*, una revelació immanent, produïda en ella mateixa, a través de la qual queda establerta. La raó moderna, com l'aranya amb la seva tela, pretén generar una inferència interna de les dades amb les quals s'edifica i construeix».²

El pensament occidental, sota la dictadura de la racionalitat instrumental, ha intentat «reduir tot el caràcter propi i específic del símbol, domesticant-lo a través de les teories retòriques, semiològiques i lingüístiques, fins reduir-lo a *signe*, a *metàfora* o a *traç* (o *gramma*)». Des de l'estructuralisme fins al deconstructivisme, «tot

¹ TRÍAS, E. *Pensar la religión*. Buenos Aires: Altamira, 2001, pàg. 86.

² *Op. cit.*, pàg. 23.

el pensament occidental ha propendit a aquesta reducció del símbol, de manera que aquest s'adeqüés al Principi de Raó que és propi i específic d'Occident».¹ Amb això, el símbol, en la seva remissió a una font emissora situada més enllà de qualsevol experiència del món, ha quedat desvirtuat i destruït.

Trías també afirma: «El símbol, metamorfosejat en signe, en metàfora, en traç, en *gramma*, sense aquesta dimensió sagrada, ha perdut tota la seva força i la seva virtut ontològica i epistemològica [...] Però el símbol és sempre aquell romanent impossible d'articular en el mode argumental en què plàcidament s'instal·la la metàfora, el signe o el traç gramatològic. El símbol obre el temps, allò històric, a la dimensió de l'*Aion* o d'allò etern [...] El símbol remet a un remitent que es troba sostret d'aquest curs o discurs de l'esdevenir i de l'acció [...], interromp el fluir temporal i històric en obrir el signe, el traç i la metàfora a un àmbit que desborda i excedeix límits del que constitueix el cercle en el qual apareix el que, a través del llenguatge i de l'escriptura, arriba a figurar-se i configurar-se».²

El que considero decisiu per a l'espiritualitat és que, al final, més enllà de tot llenguatge argumentatiu, racionalitzant o amb pretensions de veritat, el símbol és quelcom que dona *testimoni*, que apel·la i convoca per a una *via*, una *forma de ser*, que recorda quelcom més gran que el si mateix: «El que no pot tractar-se a través d'una ciència, d'una *episthème* o de cap tècnica d'interpretació, o de cap epistemologia. Només es pot, davant d'ell, obrir un mètode –en el sentit més antic: un camí– sobre el qual no es poden donar postulats epistèmics ni tècnics... Aquest mètode, o camí, consisteix a alçar tot dir, tot narrar, relatar, a l'*espai del límit*[...], del que es troba *més enllà* de tota experiència del món».³

¹ *Ibidem*, pàg. 93.

² *Ibidem*, pàg. 94.

³ *Ibidem*.

Com són els símbols pseudoreligiosos d'avui? Cap a quines realitats apunten i convoquen?

Les vambes Nike són sens dubte símbols, així com els BMW, la Naomi Campbell o en Ronaldinho. Cap a quina realitat transcendent apunten? Quin referent immaterial oculten i alhora revelen? De quin transcendent són epifanies?

Els símbols de consum no poden pensar-se fora de la *metafísica del capitalisme* i de la seva forma paradigmàtica –la mercaderia. Aquests símbols o simulacres exerceixen una funció social real de separació i distinció (*dia-ballein*) dels que tenen accés a mercaderies escasses i els que no n'hi tenen, és a dir, marquen la seva exclusivitat per un preu inassequible en funció d'una suposada «qualitat agregada», d'un diferencial qualitatiu que s'atribueix a la marca.

La falsa transcendència de la marca, de l'anunci o de l'element publicitari no convoca més enllà del que pot l'exasperació del desig de consum. En això consisteix ja la major part de la seva *funció dia-bòlica*, atès que els sense diners queden exclosos de la seva promesa, per més que el seu desig segueixi exasperat. Una exasperació que arriba a la violència –però per més gran que sigui no se'ls permet *ser humans* com la resta.

La *funció dia-bòlica* –separar, dividir– dels simulacres de la publicitat es mostra en la seva terrible indiferència respecte al sofriment dels que mai no poden accedir als «béns» que se'ls inculca com a *camí* segur a la felicitat.

La *funció diabòlica* dels signes, litúrgies i símbols de la societat productora de mercaderies s'exerceix quotidianament com a violència simbòlica sobre els pobres i les seves cultures envaïdes. A Llatinoamèrica els centres comercials estan plens de gent que no pot comprar, però que hi va només per somiar i consumir l'estètica del mercat.

Com és que símbols de vida humana segura, realitzada, de festa, felicitat, trobada i goig, es poden sostenir sobre pilars tan amplis i duradors, si es basen en mentides? El fet és que les persones

no els veuen com a tals i hi donen el seu consentiment. El risc de perdició és en l'aire. Funciona de manera –gairebé– silenciosa, sobre l'assentiment subjectiu dels seus figurants. Els símbols-simulacres del mercat generen assentiment col·lectiu i consentiment social, identitats col·lectives i comunitats transnacionals dels que consumeixen els mateixos aparells.

Però com es poden imaginar símbols que no uneixen, o que només uneixen uns quants mentre que allunyen la resta? Els vells símbols també identificaven uns quants i allunyaven la resta, però ho feien de manera conscient, ideològica o cultural-religiosa. Les persones formaven part de mons culturals diferents. Avui la distinció entre inclosos o identificats i exclosos o no existents no és ideològica o cultural, per tant, no és conscient o voluntària, sinó que és socioeconòmica.

La naturalesa diabòlica d'aquesta metafísica sempre és objectiva. Hi ha murs molt concrets que separen les dues humanitats. Murs fortificats i protegits on s'hi ha escrit: «No passeu, perill de mort».

La mirada que vagareja erràtica, sense descans, per les diferents versions de l'entorn mercadològic i mediàtic, és plena de passió per una representació axiològica que no coneix l'alteritat, que no vol ni anar ni ser més enllà. La mercaderia tendeix a subjectar la fantasia respecte a l'ésser, atrapa el desig de tornar, mata la transcendència.

Alguns mites que la cultura mediàtica proposa i inculca són:

- El mite del present etern, de la joventut eterna, del goig que no cessa, de la mort que s'ha d'ocultar de totes maneres.
- El mite de la salut eterna.
- El mite del superhome, que ho pot tot amb la seva tecnologia.
- El mite de la velocitat que sembla canviar radicalment les coses, quan en realitat tot continua sent fonamentalment el mateix.

Què podem esperar: símbols de vida i esperança

Quins horitzons de comprensió genera aquesta situació per a l'aparició d'una espiritualitat emancipadora, alliberadora?

Primer cal mirar cap als o les que puguin considerar-se persones o figures-símbol, mestres d'aquesta espiritualitat, éssers de qui puguem aprendre.

Però perquè els símbols funcionin, congreguin i convoquin, cal que s'hi *cregui*. Això té a veure amb la *credibilitat* dels que els produeixen –i això remet a una postura, pràctica, un camí, una via pròpia que assoleixi visibilitat i respectabilitat.

Qui pot considerar-se mestre en aquestes condicions? Els que es mostrin capaços de despullar i trencar aquesta metafísica en termes intel·lectuals i també existencials. Els que hagin estat, per la seva resposta religiosa i existencial, víctimes o perseguits de la metafísica d'aquest sistema i els seus subsistemes de control. A la meua regió, i arreu, tothom pot anomenar persones que, en aquest sentit, considera mestres d'espiritualitat: Pere Casaldàliga, Hélder Câmara, D. Luis Flávio Cappio, Aninha, Henry des Rosiers i molts més.

Es dipositen moltes expectatives en els grups de ciutadans, les associacions i les ONG, sobretot en els nous moviments socials. Com les religions, formen «comunitats emocionals» que generen els seus propis símbols i ritus, que configuren identitats col·lectives i personals, que produeixen cultura, que actuen com a subjectes polítics col·lectius, que articulen un llenguatge propi, que formen xarxes de cooperació internacionals i interculturals, i que afecten l'emoció i la sensibilitat de les persones. És a dir, els moviments socials, per la seva existència i actuació, eduquen per a la transcendència, l'oblit d'un mateix i la gratuïtat. Eduquen per a quelcom de molt més abast que la materialitat de la seva lluita, sense allunyar-se ni tan sols un instant de l'entorn concret conflictiu en què viuen.

Potser per això al Brasil, i sens dubte també a Espanya i en altres indrets, gran part dels laics i religiosos que van venir de la teologia

de l'alliberament avui estan involucrats en tota mena de moviments socials. Als fòrums socials mundials cada vegada hi ha més líders i representants de les religions i comunitats religioses més variades.

Acabo amb un text que parla de la recerca eterna de l'esperit humà, d'una orientació i un sentit, d'un transcendent que és el mateix si mateix i més gran que el si mateix. Els poetes, com Antonio Machado, expressen molt millor aquest transcendent que fascina i allibera.

Como perro olvidado que no tiene
huella ni olfato y yerra
por los caminos, sin camino, como
el niño que en la noche de una fiesta
se pierde entre el gentío
y el aire polvoriento y las candelas
chispeantes, atónito, y asombra
su corazón de música y pena,
así voy yo, borracho melancólico,
guitarrista lunático, poeta,
y pobre hombre en sueños,
siempre buscando a Dios entre la niebla.¹

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi

En no haver assistit a les trobades precedents, Alberto Moreira explica que difícilment podria centrar-se en el tema de la lectura simbòlica sense abans posicionar-se respecte a les premisses

¹ Cf. MACHADO, A. *Poesías completas*. LXXVII. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1949, pàg. 78.

d'aquesta Trobada: la interpretació de la crisi religiosa a Occident. Per aquest motiu, gran part de la seva ponència avança en consonància amb els materials previs que se li van fer arribar com a base teòrica ja compartida pels participants, i busca situar-se amb relació al que s'hi exposa.

Moreira reflexiona des de la realitat de l'Amèrica Llatina i des de la seva percepció marcada per aquesta. Abans que res, insisteix en el seu desacord amb una visió progressiva dels models culturals, així com amb la denominació *societat de coneixement* referida a les societats regides pels valors de la tecnociència, encara que entén més en quin sentit s'estan utilitzant els termes després que el tema es tractés el dia anterior. De totes maneres, creu que cal adequar la terminologia. *Societat de coneixement* apunta massa a prop de *societat de saviesa*, i el model actual de societat no es caracteritzaria precisament per la saviesa. Malgrat els aclariments del dia anterior, no deixa de copsar en els plantejaments de Corbí una certa canonització del model científicotècnic.

Deixant aquests aspectes com a part del preàmbul, la seva tesi seria que més que d'una crisi d'allò religiós, del que caldria parlar és d'un canvi de mans, d'una translació d'allò sagrat de l'àmbit d'allò transcendent al del mercat i la mercaderia. Moreira fa aquesta afirmació després d'aclarir on se situa el seu discurs. Distingeix entre «la qüestió de Déu» –que és el que té a veure amb l'espiritualitat i la mística–, allò sagrat i allò religiós. Allò sagrat és el que una societat considera els seus valors i límits màxims inqüestionables. Al terme *religiós* hi inclou els tres nivells propis de les formes religioses: organització, doctrina i celebració. Des d'aquesta òptica, allò sagrat –els valors màxims– no està en crisi. Ha abandonat l'entorn de les esglésies, d'allò religiós, i se situa en el món del mercat. No han desaparegut les creences; la metafísica cristiana ha estat substituïda per la metafísica del mercat i de la ciència. Els nous déus són les marques, els nous temples són els centres comercials... Moreira fa una anàlisi de les diferents facetes d'aquest procés de substitució que

afecta els valors, els hàbits, les relacions socials, els objectius, les categoritzacions i la simbologia col·lectiva.

Si hagués de definir d'alguna manera *espiritualitat*, diria que és la capacitat de no sucumbir a aquesta nova lògica d'allò «sagrat», la capacitat d'enfrontar-se a l'espiral d'injustícia que genera. Tindria noms propis com Casaldàliga o Dom Hélder Câmara, però també es reconeixeria en moviments col·lectius com moltes ONG.

En aquest punt Moreira diu sentir-se lluny dels plantejaments que ha llegit en allò que diu Corbí, tal com els ha entès. Estaria d'acord amb la globalitat de la proposta d'una societat laica, lliure de paternalismes eclesiàstics, que es fa responsable de la seva vida, amb autonomia i llibertat, recolzant-se en l'escolta silenciosa, vivint un tipus d'espiritualitat sense déus ni dimonis. Vol i sap que necessitem una nova espiritualitat laica, igualitària, oberta, sense desitjos ni fantasies de dominació, que faci un pas més en el procés d'humanització. Però li sembla que, tal com es planteja, els punts de partida són individualistes i no fan més que alimentar aquest individualisme. Quan parla de mètodes i vies sembla que es tracti d'una proposta allunyada de totes les dificultats de la quotidianitat, apta només per a situacions de benestar econòmic i cultural. Un bé de consum més.

En els últims apartats de la ponència, Moreira reprèn el tema inicial, el de la lectura simbòlica, i l'ubica en la lògica de la seva anàlisi. Les noves formes d'allò sagrat –explica– «vampiritzen» l'imaginari col·lectiu, i les marques i la satisfacció immediata ocupen el buit que han deixat els símbols religiosos tradicionals. El problema és que són símbols falsos, que no apunten a res més enllà de si mateixos. Si allò propi del símbol és unir, «remetre a», el seu contrari (la funció dia-bòlica) és separar, dividir, excloure. Són els nous ídols, que apunten a una transcendència falsa, són ídols de la satisfacció immediata que no generen més que patiment als exclosos del seu món de promeses.

En resum, els símbols i les litúrgies de la societat de mercat

no fan més que exercir violència quotidiana en els pobres i les seves cultures envaïdes. Des d'aquest diagnòstic i des de la realitat en què viu i treballa, per a Moreira la urgència no és reflexionar sobre la lectura simbòlica dels textos sagrats, sinó reconduir aquesta situació de sacralització buida i idolàtrica, generadora d'injustícies i violències tan grans, i afavorir una espiritualitat arrelada en la quotidianitat, essent la vertadera espiritualitat la capacitat de fer front a la injustícia.

Diàleg

Una primera part de les intervencions intenten establir ponts i delimitar les diferències entre l'exposició de Moreira i el conjunt de participants. S'evidencia que s'estan utilitzant codis d'anàlisi diferents, i que seria estèril contraposar o defensar afirmacions d'un participant des de la lògica d'un altre. Cada model pot tenir la seva coherència interna, però, en canvi, quan es llegeix i s'interpreta des de la clau de l'altre queda reduït a l'absurd. Es veu clarament que a la primera part de la ponència de Moreira, en què s'oposa a les interpretacions de Corbí sobre les transformacions de la vivència de la dimensió religiosa, s'estan entrecreuant dos llenguatges diferents. Aquestes hipòtesis de treball de Corbí remetrien al que Moreira denomina «la qüestió de Déu» (l'espiritualitat), no al que anomena «allò sagrat», és a dir, els valors socials màxims. Per tant, no seria útil valorar una anàlisi de «la qüestió de Déu» des d'una anàlisi d'«allò sagrat» i les seves conclusions. S'insisteix en el fet que per avançar en el diàleg cal centrar-se en l'anàlisi de Moreira, però tot i així encara resulta inevitable intentar aclarir les diferències de perspectiva.

El debat va i ve entre dos temes principals: l'àmbit de l'anàlisi socioeconòmica de Moreira i el de l'espiritualitat (les seves

valoracions i propostes). En la mesura del possible, en aquest resum es procuren agrupar les intervencions relacionades amb cada tema.

En referència a l'anàlisi socioeconòmica, es comenta que la duresa de les situacions amb què es conviu diàriament a l'Amèrica Llatina sembla marcar unes reflexions que demonitzen el sistema capitalista i el seu representant americà –els EUA–, i que interpreten que, si no es produeix una condemna explícita del capitalisme i de la societat científicotècnica, aquest s'està acceptant acríticament. Robles insisteix que exposar la trama de la societat que està funcionant i analitzar, a partir d'aquesta, les transformacions de valors, no significa combregar amb l'orientació que s'estigui donant a aquesta trama de possibilitats. Simplement se n'està posant en clar la lògica interna, estudiant-ne els requeriments, els condicionants i les possibles aportacions. Entendre per poder orientar, per agafar les regnes. El resultat de no fer-ho seria deixar el cavall al seu aire, desbocat. Una vegada més, Corbí subratlla que no pretén defensar un model o un altre de societat; procura analitzar les línies que marquen i estructuren la societat actual, que són les que dicta la supervivència en un entorn d'innovació contínua científica i tecnològica. Les formes concretes que adoptin aquestes societats no estan determinades prèviament. Una cosa és el que podria fer-se, i una altra, el que arribi a fer-se: *possible, previsible, desitjable...*, no són termes sinònims. És evident que la societat que s'està generant està controlada pel capital i els seus grups de poder, però aquesta no és l'única possibilitat. La societat de coneixement serà el que se'n faci d'ella.

Moreira reconeix que el seu parlar és apassionat, però no categòric. Sap prou bé que la realitat de la societat nord-americana és molt diversa i que als Estats Units hi ha moltes persones implicades en la lluita per la justícia. Però insisteix que cal anar en compte amb les propostes que es fan des del primer món, el vocabulari que s'utilitza, perquè sembla que el que afavoreix Occident i el seu

benestar sigui vàlid per si mateix. Cal subratllar que no s'està parlant de *coneixement* sinó de *saber científicotècnic*.

Es posa èmfasi en el fet que les reflexions d'aquesta Trobada no van adreçades a pensar sobre com resoldre els greus problemes econòmics, socials i polítics del món contemporani, sinó a tractar un dels reptes que planteja el nou escenari: el del cultiu i el desenvolupament de la qualitat profunda humana en l'escenari concret en què vivim. Això comporta una acceptació acrítica de l'escenari, sense treballar per millorar-lo? No, són àmbits diferents, que mereixen els seus propis instruments d'anàlisi. Això no significa que els presents no puguin estar implicats en ambdós àmbits, o en més. En la resposta de Moreira s'evidencia on és la diferència entre les dues perspectives: el compromís espiritual és compromís per la justícia. Com es distingeix l'un de l'altre?

Segons Marta Granés, el compromís espiritual és un compromís per i des de la realitat, no és indiferent a aquesta, no pot ésser-ho. Però aquest interès pot desenvolupar-se de formes molt diverses. El compromís espiritual es contraposa a l'egoisme, però ni estaria supeditat a una forma de compromís específica ni seria més propi d'un sistema de vida que d'un altre. És un compromís possible des del si de qualsevol sistema de vida.

Corbí suggereix que cal ampliar el concepte de pobresa. La realitat europea mostra que a més de la pobresa material hi ha la pobresa espiritual. I que ambdues mereixen atenció.

En aquest punt resulta molt útil la intervenció de Domingo Melero en què recorda el seu itinerari personal. Pel fet d'ésser avui professor i pare de família, i d'haver estat durant anys en l'àmbit dels sacerdots obrers, sap prou bé que hi ha maneres i maneres d'ésser a prop del patiment i la pobresa. Les més transformadores a nivell personal no sempre són les més eficaces per a les persones necessitades, i a la inversa. D'altra banda, s'han de reconèixer amb objectivitat els mòbils propis, entendre quan es tracta d'un interès

sincer per l'altre i quan es produeix quelcom semblant a un xantatge emocional carregat de culpabilitats més o menys justificades. La màxima de fer-se pobre per solidaritzar-se amb el pobre pot entendre's, però cadascú ha de treballar perquè no sigui una afirmació buida de sentit, buida d'utilitat, perquè no sigui un hàbit més que una opció. Amb Marcel Légaut, el mestre espiritual de Melero, distingien una diversitat de facetes amb relació a la pobresa: la dels explotats, l'ascètica, la del que es proletaritza, la del que s'interpreta a si mateix des del pecat i el mal, l'existencial (la de falta d'èxits, el sentiment de fracàs), etc. Si el patiment humà es tracta en la seva plenitud i complexitat, el compromís amb la realitat ofereix possibilitats infinites.

Quant al diagnòstic de l'espiritualitat i de la força recurrent d'allò religiós, i als auges de determinats moviments religiosos que ha esmentat Moreira, es comenta fins a quin punt es pot considerar «retorn a allò religiós» o si correspon més a moviments polítics (amb simbologia i estructura religiosa). Patologia social en algun cas, funció substitutòria en altres... Torradeflot i Bàrcena defensen la necessitat de fer una distinció clara. Per a Torradeflot tot allò que s'estructura i s'alimenta sota models jeràrquics autoritaris difícilment pot ésser religiós. Per a Moreira, en afirmacions com aquesta caldria diferenciar les institucions i la gent. Siguin com siguin les institucions, hi ha una gent, amb una vida, unes actituds i unes opcions. Què vol dir «strictament religiós»? Com es pot definir allò que és i que no és espiritualitat? Espiritualitat o religiós?

Per a Marta Granés l'espiritualitat està lligada intrínsecament a flexibilitzar, a alliberar de fixacions –interiors, exteriors–mentals. Qualsevol aspecte de la vida certament pot resultar en espiritualitat. O no. Depèn de si fixa en dogmatismes, si ofereix seguretats, etc., o si obre, allibera, flexibilitza, despulla...

Vigil remarca que una vegada més el grup es troba davant la necessitat, i la dificultat, de definir l'espiritualitat. En l'entorn

d'aquestes reunions, *experiència espiritual* sembla trobar la seva analogia en *coneixement silenciós* i només en aquest. Com a llatinoamericà, proposa una possibilitat complementària: *l'amor-justícia*.

En aquest punt s'obre una altra via de debat. Tot amor-justícia és espiritualitat? Suposa una transformació cognoscitiva de l'individu? –pregunta Torradeflot. Es reprèn el contingut de l'exposició de Melero, i les diferents intervencions hi van aportant matisos. Per a Moreira l'espiritualitat és la manera de viure – d'alguns– entregada, interessada per l'altre, des de l'abnegació materna fins a l'ajuda comunal en el grup o els gestos arriscats d'alguns: una manera de viure. Davant el seu suggeriment de considerar les persones com a nous símbols espirituals –persones que encarnen el model espiritual, persones símbol–, Robles distingiria entre «persona símbol» (que apunta a quelcom inexpressable) i «persona model» (persona exemple). Les considera símbol perquè remeten a quelcom més gran que si mateixes –respon Moreira–, remeten a actituds com la generositat i l'entrega. Mostren l'enteresa, la simplicitat en el si de la quotidianitat. Per a ell, una espiritualitat concebuda com a diferent de la vida encarnada en la quotidianitat no tindria cap interès perquè exclouria les persones que viuen immerses en la lluita quotidiana.

La conversa tracta un altre dels temes que ha presentat Moreira: hi ha o no hi ha crisi de creences? És una crisi d'institucions o una crisi de contingut espiritual? Estan desapareixent les creences o s'han traslladat cap a les ofertes del mercat i els credos científics? Certament, n'hi ha molts que idealitzen la ciència, que mantenen una actitud més propera al que era el cientisme del segle XIX i de principis del XX que a la situació actual de la ciència davant les seves pròpies possibilitats.

Pel que fa a si el mercat és font de noves creences, es comenta que cal diferenciar entre creences i motivacions.

Robles insisteix que la crisi no es pot circumscriure simplement a l'àmbit d'allò institucional, a un desfasament de formes comunitàries. Si hi ha una crisi d'agents i d'institucions és perquè s'ha produït una crisi en els continguts. La crisi és una crisi del missatge, i com a conseqüència es produeix la crisi de les institucions.

Moreira entén i coneix bé la desaparició de Déu a Occident. Però explica que al seu món la gent continua vivint i lluitant tot sentint a prop la presència divina, l'ajuda dels sants, etc. I mentre aquesta convicció ajudi algú, Déu existeix i no farà res per desposseir la gent de les certeses en què es recolzen i donen sentit a les seves vides.

Corbí vol deixar clar el sentit dels seus esforços d'interpretació i les seves propostes: no pretén ni desfer res ni oferir un «toc d'espiritualitat» als poderosos. Aspira a aclarir quines serien les bases d'una espiritualitat viable en la situació real que viuen els homes i dones de la societat d'innovació. No s'ha de minimitzar la transformació que s'està vivint en tots els ordres, perquè ni tan sols un dels antics pilars resta en peu. Cal preocupar-se de quin seria el marc adequat per desenvolupar la qualitat humana profunda en les noves condicions de vida.

Aquests són, en resum, els temes tractats en una tarda densa. El debat es conclou acordant la necessitat d'aprofundir més en el tema de la relació entre la dedicació a la justícia social i l'espiritualitat, l'opció pels pobres i l'espiritualitat. Es fa espai per a aquesta qüestió el dia següent, després de la sessió de treball dedicada a la ponència de J. Amando Robles. En aquest punt és on podreu trobar el resum del desenvolupament del diàleg.

**DE LA NATURALESA SIMBÒLICA DEL LLENGUATGE RELIGIÓS
A LA SEVA LECTURA**

**Alguns criteris de lectura i la seva aplicació a «veritats» centrals
cristianes**

J. Amando Robles

La seqüència d'aquesta participació és molt senzilla i se situa en el marc epistemològic en què nosaltres, participants d'aquestes trobades anuals a Can Bordoï, ens movem: que els textos i ritus genuïnament religiosos tenen una naturalesa simbòlica i només es poden llegir simbòlicament, és a dir, poèticament (Corbí).¹ Tenint com a objectiu, i a mode de mostra introductòria, la lectura simbòlica d'algunes «veritats» cristianes, en un primer moment dialogarem sobre la naturalesa simbòlica d'allò religiós emfatitzant-ne els aspectes que hi són més propis; en un segon moment derivarem els criteris de lectura més importants que s'imposen, i, en un tercer i quart moment, donarem compte successivament de la naturalesa simbòlica de les «veritats» cristianes i en farem la consegüent lectura d'algunes.

1. *Naturalesa simbòlica especial d'allò religiós*

En la meua participació entenc allò religiós –i aquesta és una més sublim i realitzadora de l'ésser humà, i en l'expressió que en dona compte.

¹ *Religión sin religión*, Madrid: PPC, 1996, pàg. 131.

Entès així, allò religiós, tant en la seva naturalesa o dimensió experiencial com en la seva expressió, és un domini especial. Com a coneixement sense forma s'ha d'expressar simbòlicament i fer-ho d'una manera especial. I, òbviament, per entendre adequadament l'expressió d'allò religiós –llenguatge i celebracions– cal començar prenent consciència del caràcter especial de la naturalesa d'allò religiós i també de la seva expressió genuïna.

Per una qüestió de brevetat parlem de la naturalesa «simbòlica» d'allò religiós. De fet, allò religiós experiencial només és simbòlic en la seva expressió. Si parlem amb propietat, en la seva naturalesa no ho és. Perquè si parlem amb tot el rigor, allò religiós experiencial no té naturalesa, ni tan sols simbòlica; no «té» res, «és». Però en la seva expressió genuïna, quan s'expressa així, allò religiós és una realitat simbòlica i només simbòlica.

En l'epistemologia actual comptem almenys amb dues vies per poder mostrar la naturalesa especial d'allò religiós, ambdues amb punts importants en comú com ara el concepte de joc en la seva funció creadora, i complementàries: la de la religió com a *forma simbòlica* –que va iniciar Cassirer i van seguir, sobretot en relació amb l'art, Gadamer, Susanne K. Langer i Nelson Goodman, entre altres– i la de la religió com a *realitat ambital*, que han desenvolupat filòsofs com Xavier Zubiri i López Quintás. Les evocarem totes dues en el nostre propòsit de donar compte de la naturalesa simbòlica especial d'allò religiós, sempre procurant trobar criteris pertinents per a la seva lectura.

1.1. *La religió comparada amb el joc i amb l'art*

Com el joc i l'art, la religió també és una realitat simbòlica. Això la situa d'entrada en una categoria d'ésser i de coneixement (epistemològic) propi de totes les realitats simbòliques, una categoria d'ésser i de coneixement que no és donada sinó descoberta o, més encara, creada. I per això s'ha d'expressar simbòlicament, amb el

llenguatge propi de tot el que és simbòlic, creat o, dit redundantment, de tot el que és simbòlicament creat.

Simbòlic, creat o simbòlicament creat, ho diem bé. Perquè la *creació* és l'aspecte més distintiu de tot allò simbòlic i, per tant, de l'experiència religiosa. El que ens és donat, tant materialment com el que nosaltres construïm mentalment i tècnicament per apropiarnos-en, és a dir, tot el que entenem com a món «objectiu» i «objectivable», mai no és radicalment creat, ni tan sols els objectes que estem començant a «crear» gràcies a la nova ciència de la nanotecnologia. I com que no és radicalment creat, sempre és objectivable i, en conseqüència, descriptible, denotable, cosa que no succeeix amb allò simbòlic. Perquè allò simbòlic és veritablement creat.

En allò simbòlicament creat no hi ha res donat, tot és nou, original, únic. El que existeix ara no existia abans. I quan una creació n'és l'origen, tampoc no és objectivable; no és objectivament aprehensible ni, en conseqüència, susceptible d'un ús pràctic, útil. Perquè fins i tot creat, el seu ésser segueix essent especial. Com a producte de la imaginació en tant que capacitat simbolitzadora, el seu ésser depèn sempre i únicament d'aquesta facultat en acte. Sense ella no existeix. Com a realitat simbòlica només existeix creada per i gràcies a ella. La seva naturalesa, per tant, és simbòlica. Simbòlica no només perquè únicament es pot expressar simbòlicament, sinó perquè només es pot captar simbòlicament, és a dir, posant en joc la nostra capacitat simbolitzadora.

Però què succeeix quan posem en joc la nostra facultat simbolitzadora? Que estem posant en joc una de les nostres facultats experiencials, com en el joc i en l'art. Perquè sense experiència no hi ha simbolització possible. Tant el joc com l'art són dominis i activitats experiencials en el seu ésser, encara que estiguin mitjançades simbòlicament. Perquè el símbol que fa de mitjà també és el que a través seu permet l'experiència. És cert que no s'hi posa en joc tot el nostre ésser experiencial, però sí la part corresponent, que en aquest cas és la dimensió lúdica i la dimensió estètica. I ho fa amb tanta

força que resulta absorbent. És el tret típic de les funcions simbolitzadores: que ens absorbeixen i embolcallen.

Parlar de simbolització, de creació simbòlica i de facultat simbolitzadora en acte és parlar d'experiència. El coneixement simbòlic i d'allò simbòlic és un *coneixement experiencial*, i aquest és el segon gran aspecte distintiu. No hi ha cap coneixement simbòlic formal que estigui allunyat de l'experiència. El coneixement simbòlic és genuïnament experiencial i només existeix experiencialment i en tant que experiencial. Ben entès, qualsevol coneixement simbòlic és coneixement experiencial. I en tant que experiencial, és un coneixement impactant i afectant.

Simbòlic, creador, experiencial: tot plegat significa que quan parlem de quelcom com a realitat simbòlica estem parlant de quelcom fantasmal, i per tant irreal, o de quelcom que se situa per sobre i fora del que objectivament podem anomenar *realitat*? Quina relació hi ha entre realitat simbolitzada i realitat «objectiva»? Són ambdues, cadascuna a la seva manera, realitat objectiva i per tant captable i descriptible empíricament?

De cap manera. Els móns creats simbòlicament ni són fantasmals ni són *objectivament* diferents; són dimensions del nostre món humano-objectiu existent, el materialment donat i el que nosaltres construïm per apropiar-nos-en. Són *en ell*, no per sobre o en una altra banda; en són part; axiològicament parlant en són la dimensió o part més important. És el nostre món vist simbòlicament, conegut experiencialment. Parlant amb rigor, la simbolització i l'experiència no creen un altre món diferent, a part; el que creen i ens donen és aquest mateix món en dimensions que ja hi són realment existents, no a part, que la simbolització i l'experiència descobreixen, troben i –si se'ns permet l'expressió– poblen de continguts, colonitzen, cultiven.

Com a dimensions que ja existeixen en aquest món que és el nostre, les seves unitats experiencials –per anomenar així les experiències respectives que constitueixen les primeres– són ben diferents de les unitats formals en el camp d'allò material-objectiu.

En la nostra experiència, les unitats simbòliques se'ns apareixen com *unes i totals*, en si mateixes autosuficients i acabades, no seqüencials, processuals o discursives. Bé podem estudiar l'evolució que ha seguit un pintor, un músic, un novel·lista, distingint fases i etapes al llarg de la seva creació artística, de la mateixa manera que podem fer i fem històries de l'art. Però en aquesta evolució cada obra compta per si mateixa; millor o pitjor, sempre parla amb el llenguatge de la seva unitat i de la seva totalitat. Succeeix el mateix amb el joc. Cada joc, fins i tot el més avorrit, com a procés i com a final té la seva creació i realització pròpia, la seva, que no pot manllevar a cap altre joc.

Les unitats simbòliques apareixen com *unes i totals*, perquè són així, perquè així és com són les unitats simbòliques o experiencials. D'aquesta manera és com ens impacten i afecten, i així és com les hem d'entendre. Presenten un caràcter embolcallador, en què nosaltres resultem part de l'experiència o, més ben dit, l'experiència mateixa, i són alienes a la dimensió espai-temps.

En tant que experiencials, són realitats copresencials i, en conseqüència, simultànies. Encara que tinguin lloc en el temps, no es mesuren en unitats de temps, per tant, tampoc de duració, sinó de densitat, de sintonia, de correspondència. Són plenes i totals ara i aquí, i així ens realitzen i ens hi realitzem, sense necessitat que siguin el mitjà per a una fi, sense necessitat que ens obrin a un futur. En aquest sentit no són instrumentals, no són útils ni tenen valor utilitari. En tant que creades, les unitats simbòliques o experiencials no persegueixen cap interès pràctic; comencen i acaben en si; són creació-coneixement i només creació-coneixement.

Aquests aspectes comuns a totes les «formes simbòliques», evocades aquí a partir del joc i de l'art, i per tant comuns a la religió com a «forma simbòlica», podem veure'ls confirmats des d'un altre enfocament, desenvolupat per alguns filòsofs durant l'últim terç del segle passat: el de les «realitats ambitals» i de la religió com a «realitat ambital». És un enfocament summament potencial i ric en el tema que ens interessa, però que per qüestions d'espai només tractarem per

sobre. Com hem dit, ambdós enfocaments comparteixen el concepte del joc en la seva funció creadora i de coneixement.

1.2. La religió vista com a «realitat ambital»¹

Les realitats «ambitals» (Zubiri), també anomenades per ell «campals», i «superobjectives» per López Quintás, serien les realitats no «còsiques» o objectives, i tanmateix profundament reals, creades en la trobada interactiva de diferents camps i a partir d'aquests, que és el que hem anomenat *creació simbòlica*.

A diferència de les realitats «objectives», delimitades espacio-temporalment, les realitats «ambitals» ostenten modes d'espacio-temporalitat diferents, superiors a les «objectives». Són realitats dimensionals, no delimitades còsicament, relacionals, en el sentit que són fruit de la interacció creadora de camps, existencials, no donades, profundes, embolcalladores, creadores elles mateixes i il·luminadores, fonts d'intel·ligibilitat i de llum.

Se les anomena així perquè la seva contribució no consisteix tant en la creació de realitats noves, que s'afegirien a les que ja existeixen còsicament, com en la creació o revelació d'«àmbits» – «àmbits de realitat»– que ja existeixen *en* la realitat objectiva, així com tot el que rigorosament qualifiquem d'immanent i transcendent existeix *en* la realitat mateixa, *en* les coses, i no fora d'elles. Malgrat tot, i a la vegada, són fruit de la creació humana. Els mateixos àmbits són profundament expansius, intel·lectius, creadors. Més que àmbits de coses, són mitjans d'intel·lecció i de creació. Són intel·lecció (coneixement) i creació en acte, unides indissolublement, un acte

¹ Per a aspectes relacionats amb allò «ambital», vegeu: MUÑOZ GARCÍA, Juan José. *Afinidad estructural de las experiencias estética, ética, metafísica y religiosa*. Tesis doctoral dirigida per D. Alfonso López Quintás. Madrid: Departamento de Filosofía (Hermenéutica y Filosofía de la Historia): Universidad Complutense, 1999. [La tesi es pot trobar i descarregar a <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/19972000/H/2/H2097001.pdf>.]

perenne creador i de llum. I tot plegat a partir de la interacció de diferents camps i des d'aquests.

L'experiència estètica, l'ètica, la metafísica i la religiosa pertanyerien a aquest tipus d'àmbits. Serien àmbits i realitats ambivals. Cadascuna amb la seva especificitat i des d'aquesta, totes compartirien el fet d'ésser realitats ambivals o, més ben dit, àmbits de realitat: dimensions creades i creadores, embolcalladores, realitzadores, «superobjectives» de la realitat «objectiva» i, per tant, part de la realitat total, la seva part més valuosa i plena.

No discutirem pas en quina mesura la tesi que hem presentat es compleix en els quatre tipus d'experiència esmentats. De fet, el tret comú d'ésser «ambival» només ens permetria parlar d'«afinitat estructural», de manera que d'entrada ja reconeixem l'especificitat i la diferència de cada experiència –l'estètica, l'ètica, la metafísica i la religiosa. Més encara, són irreductibles les unes pel que fa les altres. En tot cas, per al propòsit de la nostra reflexió n'hi ha prou amb confirmar que almenys l'experiència estètica i l'experiència religiosa sí que són realitats ambivals en el sentit que hem exposat, i així també confirmen el que ja havíem constatat en l'art i la religió vistes com a «formes simbòliques». També vistes com a àmbits de realitat, ambdues comparteixen el fet d'ésser profundament lliures i creadores, com el joc, i en la seva creació lliure de noves realitats, irradiadores de llum, com en el cas de la metàfora.

Resulta útil rescatar de l'enfocament «ambival» algunes característiques més d'aquestes realitats.

Com les formes simbòliques, els diferents tipus d'experiència ambival tenen un mode d'ésser i de veritat o valor propis i profundament reals, no irreal. És cert que, en un principi, si comparem el coneixement ambival amb el coneixement «objectiu», el primer sembla informe, ambigu, indeterminat, no precís. Si se'n apareix així és per la seva mateixa naturalesa i funció, ja que el coneixement no persegueix l'apropiació de la realitat i el seu domini,

per a la seva manipulació, com fa el coneixement «objectiu», sinó la unió, la unió eminent amb allò real, l'ésser total.

De la mateixa manera, les realitats ambientals són lliures i creadores, però no arbitràries. Això és així perquè, com recorda reiteradament López Quintás, la simbolització no crea realitats sinó continguts. Les realitats ja estan creades, la imaginació simbolitzadora és la que crea els continguts, i la realitat és la que n'estableix les possibilitats. La realitat mateixa és la que ens dóna o no la raó. Així doncs, no hi ha lloc per a l'arbitrarisme. Segures en el seu propi ésser, les realitats ambientals, concretament l'art i la religió, tenen un comportament vital orgànic fruit de la seva capacitat creadora. S'expandeixen, s'aprofundeixen i s'amplien, sempre en contrast amb la seva pròpia realitat, que ja existeix, que té la seva pròpia naturalesa i les seves exigències, el seu ésser.

A part d'això, la llibertat i la capacitat creadora de què estan dotades obeeix al fet que el moviment intel·lectual i unitiu que les caracteritza no és unívoc. I això és molt important, ja que d'aquí sorgeixen les diferents tradicions, escoles i mètodes. Perquè, en el fons, com va cantar el poeta, realment i veritablement hi ha tants camins com éssers humans: «Para cada hombre guarda / un rayo nuevo de luz el sol... / y un camino virgen / Dios» (León Felipe).

En aquesta situació, les realitats ambientals es validen a si mateixes. Cada realitat es valida a si mateixa. És l'única competent en el seu domini. Cap altra realitat no la pot validar des de fora. El que li serveix de validació és la naturalesa de la seva realitat, la seva autenticitat i qualitat, la veritat del seu ésser. Així com cada realitat ambiental té el seu propi ésser, també té el seu propi mode de veritat i d'evidència.

Són totals i s'han d'afrontar i assumir com un tot. I en tant que totals són embolcalladores, experiències «reversibles» com les anomena López Quintás. Reversibles perquè, quan hi som immersos, hi hem de respondre de manera activa i creadora. En som part i ens hi hem d'immergir de manera creadora, no podem restar expectants, passius i aliens. Hem de viure l'experiència de manera activa i total.

Finalment, les experiències ambitals representen la superació de qualsevol separació i dicotomia entre teoria i praxi, reflexió i acció, coneixement i compromís. Perquè la trobada que els harmonitza i uneix és l'únic camí per accedir a les realitats ambitals, a les realitats embolcadores. La meditació és anhel de fusió pur, i l'objectivació és voluntat de poder. En un cas i l'altre, enteses dicotòmicament, la meditació o l'acció són purs mitjans «per a» i no dimensions de realitat i vida unificades, espontànies, lliures i creadores.

Fins ara, amb l'evocació i el seguiment de dos enfocaments hem vist i emfatitzat el que és comú a la religió com a experiència religiosa i a altres realitats simbòliques i/o ambitals, una naturalesa comuna de la qual es deriven tota una sèrie de criteris de lectura. Però vegem l'objecte d'aquest primer moment, el que hi ha d'especial en la realitat simbòlica o ambital religiosa.

1.3. *Naturalesa simbòlica o ambital especial d'allò religiós*

Malgrat que comparteix tot el que hem expressat amb les «formes simbòliques» i les «realitats ambitals», allò religiós presenta una naturalesa simbòlica o ambital especial, pròpia, específica, irreductible a cap altra i que cal tenir en compte a l'hora de llegir-la quan s'expressa com a tal. En altres paraules, allò religiós és realitat simbòlica i ambital, però especial.

Així, la religió és creació per antonomàsia. És creació fins a tal punt que no és creació de res sinó un acte creador pur. Ésser un acte creador és el seu propi objecte. Podríem dir que, com qualsevol altra forma simbòlica o ambital, també crea la seva pròpia experiència, el seu propi àmbit i els seus propis continguts. Però si parlem amb més rigor, no els crea. Si els creés, allò creat seria *alguna cosa*, encara que fos l'àmbit i la realitat més sublim, i ja no seria l'acte creador pur, la realitat total, sense objecte. Allò religiós és aquesta creació i aquest coneixement pur i total, sense forma, sense contingut, i per

tant absolut i total en si mateix, experiencial i només experiencial.

El mestre Eckhart ho va expressar reiteradament a propòsit de Déu en termes de la tradició cristiana: «Déu estima per si mateix i ho crea tot per a si mateix. En altres paraules, estima l'Amor per amor i crea l'Acte creador per amor. Indubtablement, Déu no hauria creat ni engendrat en cap moment el seu Fill únic si el fet d'haver engendrat no fos alhora l'acte d'engendrar. Per això els sants diuen que el Fill neix eternament, en el sentit que continua naixent sense parar, avui continua naixent! De manera general, Déu no hauria creat el món si ésser creat no fos sinònim de crear. Per això Déu ha creat el món així i encara avui no deixa de crear-lo en tot moment».¹

Allò religiós és creació fins a tal punt que no conté creació simbòlica com conté l'art pròpiament parlant. L'art és simbòlic per essència; segons la descripció de López Quintás és «la plasmació d'un àmbit superobjectiu en uns mitjans objectius».² Això implica que l'art queda plasmat en el símbol i aquí és on s'ha de veure. Allò religiós no és en els símbols que utilitza per expressar-se, no és en les ensenyances ni en els ritus, no és en les mediacions –per més sagrades que siguin–, com tampoc en els mediadors. Allò religiós és en la creació sense objecte, en l'experiència sense forma, en ésser el seu propi ésser. I, tanmateix, quan s'expressa d'alguna manera només pot fer-ho simbòlicament. Dit d'una altra manera, en allò religiós allò simbòlic no acaba en si mateix; ans el contrari, amb tota la seva força, sense reservar-se res, vol remetre i remet a l'experiència.

Per expressar allò religiós, la facultat simbolitzadora és una condició *sine qua non*, és necessària; no només per expressar-ho sinó fins i tot per començar-ho a conèixer, simbòlicament. Però no és suficient. No n'hi ha prou amb l'experiència d'allò religiós que suposa el coneixement d'allò religiós en els seus símbols, dimensió experiencial connatural a tot símbol, com hem vist. No n'hi ha prou,

¹ ECKHART, Mestre. «Libro del consuelo divino». A: *Obras escogidas*. Barcelona: Edicomunicación, 1998, pàg. 60.

² Citat a MUÑOZ GARCÍA, Juan José, *op. cit.*, pàg. 183.

doncs, amb l'experiència connatural que es pot experimentar compartint veritats i celebracions religioses en virtut de la seva riquesa simbòlica –que pot ésser molt gran. És més, si fos així –i això succeeix sovint–, l'experiència religiosa simbòlica impediria l'experiència religiosa veritable, és a dir, la religió impediria la religió. Per sobre del símbol cal arribar a l'experiència.¹

Una altra qualitat d'allò religiós com a forma simbòlica o realitat ambital és que és tot el nostre ésser experiencial el que es posa en joc, i és tot el nostre ésser el que es fa experiencial. En la resta de formes simbòliques i realitats ambitals, com en l'art, el coneixement experiencial que es produeix és simbòlicament mitjançat, i per més que ens afecti sempre ho fa a una part o dimensió del nostre ésser –la lúdica, l'estètica, l'ètica, etc. Potser afecta tot el nostre ésser, però únicament des d'aquesta dimensió. L'excepció es pot produir quan en la seva realització més sublim qualsevol d'aquestes dimensions –fins i tot l'estètica, però sobretot l'ètica i filosòfica– arriba a la sublimitat i el desinterès de l'experiència religiosa. Aquesta és l'única que, per naturalesa, no és simbòlicament mitjançada, no és parcial ni afecta només una dimensió del nostre ésser. Experiència no mediacional, ens comprèn i embolcalla de tal manera que nosaltres desapareixem com a «subjecte» i l'experiència com a «objecte» per esdevenir ambdós experiència sense més. Tot el nostre ésser es fa experiencial i és experiència.

Encara més, no únicament tot el nostre ésser experiencial es posa en joc i en aquest posar-se en joc es fa experiencial, sinó que tot l'ésser del món es fa experiència, es fa Real, se'ns apareix com és en si mateix. El món es fa Realitat, es fa plenitud, apareix tal com és realment, tal com és en si mateix.

En aquest punt de la reflexió és fàcil veure que si les unitats experiencials que poblen les diferents realitats ambitals són unes i

¹ Òbviament, tampoc no n'hi ha prou amb l'experiència simbòlica connatural que es pot tenir i es té als ritus. Això pot explicar, d'una banda, l'esterilitat freqüent –més enllà d'un nivell determinat– de tants ritus i celebracions religioses i, de l'altra, la necessitat iconoclàstica que sorgeix de tant en tant en la història de les religions.

totals, no subjectes axiològicament a l'espai ni al temps, i per tant tampoc a cap interès pràctic ni de futur, les unitats experiencials religioses –si volem anomenar així l'experiència religiosa sense més– tampoc no coneixen aquest tipus de subjecció i dependència. Estan cridades a ésser ara i aquí, sense condicionaments d'espai ni de temps, sense necessitat d'objectius de futur, plenes i totals.

Si cap realitat ambital no pot ésser validada per una altra realitat que no sigui la de si mateixa, cap realitat externa no pot validar la religió com a experiència religiosa, cap imperatiu ètic, cap visió de món, cap projecte humanitat, cap futur; com tampoc cap realització passada d'aquesta naturalesa, és a dir, cap experiència religiosa passada i d'algú altre o d'altres.¹ L'experiència religiosa, plena i total en si mateixa, és la validació de si mateixa i el principi de validació de tota la resta. Gandhi ho va percebre molt bé en advertir contínuament que, encara que per a ell la no-violència era l'única solució als problemes socials i polítics de la humanitat i la que acabaria imposant-se, calia practicar-la sempre per si mateixa, sense pensar en els resultats o «deixant els resultats en mans de Déu».² Per a ell, practicar la no-violència des de la motivació de la seva utilitat era desnaturalitzar-la, pervertir-la. Amb raó, en la seva convicció i experiència personal la no-violència era una finalitat en si mateixa, era l'única manera humana d'ésser.

Finalment, la naturalesa embolcalladora o reversible de l'experiència religiosa no només ens embolcalla en tot el nostre ésser,

¹ L'experiència genuïnament religiosa expressada simbòlicament en textos, com succeeix als textos sagrats genuïns, els converteix en un referent molt important per a aquells que volen tenir l'experiència, però no en són la validació. Per més sublim que sigui, un registre escrit no pot validar un registre experiencial.

² GANDHI, Mahatma. *Mi vida es mi mensaje. Escritos sobre Dios, la verdad y la no violencia*. 2a edició. Introducció i edició de John Dear. Santander: Sal Terrae, 2003, pàg. 51-52. De manera equivalent deia: «La identificació amb tot el que és viu és impossible sense autopurificació, l'observança de la Llei de la No Violència no és més que un somni buit. Ningú no pot fer el bé si no és des del cor». (*Ibidem*, pàg. 79).

sinó en aquest amb tot l'ésser de la realitat, parcial, concreta, empírica i problemàtica com és. Aquest ésser *en* la realitat tal com és, és el que impedeix qualsevol tipus de fusió i de desarrelament. En aquest sentit, la temporalitat de la realitat objectiva és molt important. Obliga a prendre'ns la realitat seriosament. Perquè és en la realitat d'avui i aquí on hi ha la Realitat i on l'hem de trobar, no en la realitat d'ahir ni en la de demà.

Així doncs, en l'experiència religiosa veritable no hi ha lloc per a escapismes, dualismes, dicotomies. La Realitat només existeix en la realitat, en la realitat tal com és –humana, social, material, precària, concreta–, i és aquí on se la troba. En altres realitats simbòliques i ambitals pot haver-hi cultius a part i/o en paral·lel, però en l'experiència religiosa, no. És una dimensió que les ha d'integrar i englobar totes. Fins i tot l'aparença d'ambigüitat i de certa nebulositat que pot donar no és tal. No hi ha un camí; cada ésser humà en té el seu, i només es precisa i defineix quan es recorre en llibertat i creativitat. En l'experiència religiosa la indefinició aparent és una exigència de concreció. Limitar-se a seguir el camí d'algú altre seria una generalització i una abstracció, seria seguir el camí d'altri. En l'experiència religiosa espiritual no hi ha possibilitat d'escapada o de dimissió, cadascú ha de fer el camí, el seu propi camí.

2. Criteris de lectura d'allò religiós en tant que realitat simbòlica especial

Si allò religiós és la realitat simbòlica especial que acabem de veure, els criteris per a la seva lectura no poden ignorar-la ni establir-se'n al marge: han de derivar forçosament de la seva mateixa realitat.

Per tant, si en la seva expressió la realitat d'allò religiós és simbòlica i ambital, creada, experiencial, la lectura d'allò religiós no pot ésser de «veritats», també ha d'ésser simbòlica, creadora, experiencial. Si fos de «veritats» seria objectivista, denotativa, i impediria l'experiència mateixa, d'acord amb la funció d'obturació que en

aquest sentit ha desenvolupat històricament l'objectivisme.

Perquè, tal com va afirmar Zubiri, la religió no és un sentiment (Schleiermacher), ni un saber (Il·lustració), ni un increment per a l'acció. És molt més que tot això: és una «dimensió formal de l'ésser personal humà».¹ En conseqüència, no necessita veritats. En l'experiència religiosa no hi ha veritats, igual com no hi ha continguts i no hi ha formes. L'únic que hi ha és l'experiència, llum en si mateixa i creació, originalitat i novetat incessant, sense continguts ni formes.

La lectura d'allò religiós no pot quedar-se en allò simbòlic religiós, en el sentiment o la convicció que pot produir. Ha d'arribar a l'experiència, apuntar-hi, conduir-hi, no quedar-se en el *pathos* d'allò simbòlic religiós. Creure que entendre allò religiós és entendre el que suposadament significa allò simbòlic religiós, és no entendre això últim, que no significa res, que no diu res, que amb prou feines és un senyal que ens indica la direcció.

En relació amb això resulta exemplar l'exegesi freqüent que Eckhart fa de paisatges de la Bíblia als seus sermons i tractats, com la tan coneguda de l'«home noble». Objectivament parlant, la seva exegesi sovint podria resultar tancada, però espiritualment parlant succeeix tot el contrari, és molt encertada. Perquè ens porta fins a l'experiència, ens l'anuncia i presenta, ens hi posa al davant. En donar generosament als textos una transcendència que moltes vegades no tenen, es pot perdre –i de fet es perd– el sentit particular que depèn d'ells, de la seva literalitat i del seu significat, però el sentit essencial, que es manté i que val per si mateix independentment dels textos, mai no es perd, sempre se salva.

La lectura que interessa fer dels textos religiosos ha d'ésser tan poc textual que de totes les religions podria dir-se'n el que Panikkar afirma respecte de les escriptures: que «són útils per a les creences, però supèrflues per a la fe». I proporcionalment podria dir-se'n el que diu el cristianisme: que «fins i tot si totes les Escripures

¹ Citat a MUÑOZ GARCIA, Juan José, *op. cit.*, pàg. 356.

desapareguessin, no desapareixeria res del que constitueix la fe cristiana», sempre que es mantingués la trobada personal amb Crist i l'eucaristia.¹ O, encara: «Les escriptures cristianes són, crec, totalment accidentals amb relació a la revelació cristiana».² «La Bíblia en si mateixa és essencial. Pel contrari, en el cristianisme les Escripures s'haurien de considerar accidentals –perquè el cristianisme no troba consistència en la narració de fets històrics».³

La lectura que fem de l'experiència religiosa expressada per mitjà de la lectura de les unitats simbòliques religioses ha d'ésser com aquestes, és a dir, unitària i total, no seqüencial, discursiva o processual. Això la faria descriptiva, «objectivista». Si les unitats simbòliques que signifiquen les obres d'art no es poden llegir així, com si fossin parts d'un discurs, encara menys les unitats simbòliques –les «veritats»– amb què s'expressa allò religiós. S'han de llegir en la unitat i la totalitat que les caracteritza. Perquè la seva funció és portar-nos a l'experiència a què apunten, a la unitat de què ens parlen, a la realització total del nostre ésser. No ens parlen d'una realitat com a mitjà per a una fi, sinó de la mateixa fi. El joc persegueix el gaudi; l'art, la creació i la contemplació de noves formes; l'experiència religiosa, la nostra unió amb tot l'ésser, la nostra realització total.

Per tant, no pot ésser una lectura històrica, com si la realitat de què se'ns parla necessités evolucionar amb el temps, canviés, es desenvolupés, fos històrica. No ho és. En aquest sentit, és aliena a les coordenades d'espai i de temps i n'és independent. La seva profunditat i la seva veritat no està sotmesa a cap durada ni en depèn. I, tanmateix, com succeeix en la realitat que coneixem, que és material i humana, contingent i temporal, és aquí on s'ha de veure. Perquè no és cap altra realitat que aquesta, vista en tota la seva plenitud.

Etty Hillesum, de qui recentment hem descobert la

¹ PANIKKAR, Raimon. *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*. París: Albin Michel, 1998, pàg. 29 i 34.

² *Ibidem*, pàg. 71.

³ *Ibidem*, pàg. 75.

personalitat espiritual, és un exemple dels més dolorosos d'aquesta lectura, pel fet d'ésser jueva i de fer-la on la va fer, a l'Amsterdam ocupat, al camp de concentració de Westerbork i... a Auschwitz: «Només volia dir-li això: l'angoixa és gran i, malgrat tot, a la nit, a la nit, quan el dia transcorregut s'ha enfonsat darrere meu en les profunditats, em passa sovint que vorejo a pas àgil els filats, i sempre sento que em puja del cor –sense que hi pugui fer res, perquè és així, tot això prové d'una força elemental– el mateix embruix: la vida és quelcom meravellós i gran» (Carta del 3 de juliol de 1943).¹ «La vida és molt bonica», repeteix incessantment.

No és una lectura històrica, però l'hem de fer en l'únic temps i realitat que tenim. Qualsevol altra lectura significaria desarrelament i escapada.

Per això mateix tampoc no pot ésser una lectura en funció de l'assoliment de finalitats pràctiques. A cada moment, cada nou dia, la lectura ha d'ésser absoluta i total en si mateixa.

En definitiva, ha d'ésser una lectura en què no hi hagi dicotomia entre contemplació i compromís, reflexió i acció, teoria i praxi. Si actuéssim així estariem dividint el que tant en el fer com en el pensar, en el rebre com en l'estimar, ha d'ésser u. Perquè la realitat en la seva plenitud no hi entén de separació ni de discriminació. Aquesta exigència d'unitat és quelcom que també va començar a descobrir Etty Hillesum: «No tenim dret a viure només amb els valors eterns. Això podria degenerar en la política de l'estruç. Viure totalment tant en l'exterior com en l'interior, no sacrificar res de la realitat exterior a la vida interior, ni tampoc a la inversa: heus aquí una tasca exaltant» (25 de març de 1941).²

¹ Carta citada a: LEBEAU, Paul. *Etty Hillesum. Un itinerario espiritual: Amsterdam 1941-Auschwitz 1943*. Santander: Sal Terrae, 2000, pàg. 194.

² LEBEAU, Paul, *op. cit.*, pàg. 125.

3. Naturalesa simbòlica de les «veritats» cristianes

Tot el que hem dit en general de la naturalesa d'allò religiós i de la seva lectura és totalment aplicable, i cal aplicar-ho, a allò religiós cristià. La seva naturalesa simbòlica no difereix d'allò religiós expressat a la resta de tradicions religioses. Encara que els continguts siguin diferents culturalment, el llenguatge en què s'expressen és el mateix, és el llenguatge d'allò simbòlic, amb l'especificitat que allò simbòlic representa el domini d'allò religiós, i la seva lectura ha d'ésser igual, simbòlica.

Recuperar la consciència de la naturalesa simbòlica de les «veritats» cristianes és summament important per al cristianisme – més que per a altres tradicions religioses–, perquè no és així com s'hi solen percebre o llegir. Per «veritats» cristianes entenem els diferents misteris i dogmes cristians, i fins i tot conceptes com *Déu, revelació, regne o regnat de Déu, benaurances, seguiment de Crist*, etc. Aquestes «veritats» no solen entendre's simbòlicament en el cristianisme, apuntant a una experiència inexpressable que transcendeix l'espai i el temps, sinó que solen fer-ho objectivament i històricament, com esdeveniments que ja van tenir lloc o que tindran lloc en la història.

Molt probablement, per la manera com Israel va experimentar la presència i la manifestació de Jahvè en epifanies lligades a la seva història com a poble, i per l'hel·lenització que ben aviat va patir el cristianisme, aquest –amb l'excepció d'interpretacions cristianes alternatives com les gnòstiques– es va pensar des d'un principi en categories còsmico-històriques, amb la consegüent objectivació i historització, fins als nostres dies, de les «veritats» que expressaven.

Amb tot, potser el judaisme va tenir més sentit de la transcendència de Déu. Però no va ésser així en el cas del cristianisme. El judaisme va tenir molt clar que Déu és incognoscible, i segons Erich Fromm aquesta és la raó per la qual la Bíblia hebrea conté tan

poca teologia.¹ El cristianisme va tenir més clar el contrari i per això va fer molta teologia. En tot cas, aquí parlem de «veritats» cristianes, de concepcions dins del cristianisme.

Aquestes «veritats», enteses d'una manera còsmico-històrica, també tenen i segueixen una seqüència còsmico-objectiva. La primera «veritat» és la de la Creació: Déu va crear el món. La següent és la de la Paraula, que s'expressa de forma gradual segons la sentència de la *Carta als hebreus* (1,1): «Moltes vegades i de moltes maneres Déu va parlar en el passat als nostres pares per mitjà dels profetes; en aquests darrers temps ens ha parlat per mitjà del Fill». En la «plenitud dels temps», Déu es fa home o la veritat de l'Encarnació. A partir d'aleshores, la seqüència de veritats és la de la mateixa vida de Jesús de Natzaret, és a dir, Naixement, Vida, Passió-Mort-Ressurrecció i Ascensió, i així es reforça més encara la dimensió suposadament històrica de les «veritats» anteriors. Després es produeix l'arribada de l'Esperit Sant i, finalment, recuperant la dimensió còsmica i com a últim esdeveniment còsmico-històric, la segona arribada del Senyor i la recapitulació de totes les coses per Crist en Déu.

És cert que es pot parlar, i així s'ha fet, en termes d'una seqüència més simplificada, de Creació i Redempció simplement, com si es tractés de veritats esdeveniments-veritats condensables. En aquest sentit, podem recordar que, per exemple, a l'Evangeli de Sant Joan, Resurrecció i enviament de l'Esperit formen part del gran esdeveniment pasqual. Però no per això desapareix el caràcter seqüencial i la naturalesa còsmico-objectiva dels misteris que hem esmentat. Tots constitueixen una sèrie d'altres actuacions de Déu en el cosmos i en la història. Es tracta, o almenys així és com se'ns presenta, d'esdeveniments vertaders, còsmico-històrics i, per tant, reals, amb realitat d'objectivitat, i successius –un esdeveniment en succeeix (en supera) un altre, i en aquesta successió s'apropa a una fi, que és la recapitulació de totes les coses en Déu.

¹ FROMM, Erich. *Y seréis como dioses*. Barcelona: Paidós, 2000, pàg. 47.

També és cert que la teologia cristiana parla del misteri de la Mort-Resurrecció com el misteri «central» de la fe cristiana. Ho és, sens dubte, en un interès argumentatiu i apologetic, segons allò de «si Crist no ha ressuscitat, vana és la nostra fe i nosaltres som els més dissortats de tots els homes» (1 Cor 15, 17 i 19). També ho és perquè, si s'interpreta la Resurrecció de Jesús de Natzaret com una resurrecció «per a» nosaltres, la possibilitat d'una supervivència feliç per a sempre –la realitat que molts desitgen– queda garantida. Però no ho és en el sentit que no engloba tota la resta de misteris o veritats i que no pot ésser-ne l'expressió. És un esdeveniment molt important, centralment argumentatiu en un cristianisme de «veritats», i per això se'l qualifica de «central», però és una seqüència d'altres esdeveniments igualment vertaders i objectius.

L'objectivisme còsmico-històric amb què el cristianisme llegeix i presenta les seves veritats és, per tant, un fet. Més encara, és una reivindicació del cristianisme, perquè sense la dimensió còsmico-històrica de les seves veritats no se sentiria cristianisme. És en aquesta dimensió on sent que troba la seva originalitat. I per això la reivindica.

En aquest sentit, cal acceptar que a Déu se'l pugui «veure» en el cosmos i en la història –aquesta pot haver estat la millor experiència del poble d'Israel i del o dels cristianismes– i que això constitueixi la seva originalitat simbòlica i cultural. Hem insistit, amb totes les conseqüències, que la Realitat, l'únic objecte de l'experiència religiosa genuïna, només es dona en la realitat. Molt bé, doncs Déu, si és així com anomenem la Realitat, pot veure's en el cosmos i en la història. Però mai *objectivament*, ni la seva actuació o presència no es podrà presentar com a tal. Déu no actua *objectivament* ni en el cosmos ni en la història, no hi és ni hi actua com una espècie d'enginyer, i menys encara de terrissaire. El Déu «visible» en el cosmos i en la història és el cosmos i la història vistos en la seva transcendència, en la seva absoluta, en la seva gratuïtat, no com a realitats que s'han d'explicar deïstament.

Encara que sigui per sobre, en aquest punt cal assenyalar la poca utilitat de les concepcions antropomòrfica, personalista i ontològica de Déu.¹ Les dues primeres, perquè els és inherent la representació d'un Déu que actua *objectivament* en el cosmos i en la història, i la segona, més filosòfica, perquè representa Déu fonamentant *objectivament* les coses, quan Déu i *objectivitat* són incompatibles. Així, quan en termes de fe diem que «Déu és creador», que «Déu va parlar, va enviar el seu fill», o parlem del seu «regne» o «regnat», no estem afirmant fets *objectius* i que, com a tals, suposin una intenció, un pla o un projecte. Per més salvífiques que ens les imaginem, Déu no té aquestes preocupacions, no les necessita –i nosaltres tampoc.

Però si en el cristianisme l'objectivisme còsmico-històric és un fet, aquest no acaba aquí. A l'objectivisme amb què el cristianisme llegeix les seves «veritats» –aquí sí, centrals– s'hi suma l'objectivisme amb què s'hi adhereix, el qual al seu torn és el resultat de l'objectivisme amb què llegeix la vinculació salvació-«veritats». Aquestes, com a objectives que són, s'han de creure en el sentit que l'enteniment i la voluntat les accepti i les acati. No amb la intenció de fer-ne una experiència, l'experiència per antonomàsia, sinó un objecte de fe –el suprem, si es vol–, en sentit d'acceptació, que se sent necessari per viure una vida moral en conseqüència. Com que les «veritats» objecte de fe tenen un ordre sobrenatural o diví, la fe té la funció d'acceptar que Déu fa i farà per a nosaltres allò que no podríem fer per a nosaltres mateixos. Sense fe, aquesta nova vida moral seria impossible. D'aquí l'objectivisme reforçat que resulta: vinculació objectiva entre «veritats» i salvació, necessària adhesió objectiva a les «veritats» acceptant-les plenament i totalment, i dimensió objectiva de les veritats en si. És fàcil, doncs, imaginar-se'n les conseqüències objectivistes, per exemple, imaginar-se un Déu que intervé en la història o, de manera més subtil, que fa la història amb nosaltres,

¹ Vegeu sobre això la magnífica exposició de l'autor a l'obra: PANIKKAR, Raimon. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo contemporáneo*. Madrid: Ediciones Siruela, 1996, pàg. 194-209.

com pot llegir-se a les teologies progressistes actuals.

Déu no intervé ni en el cosmos ni en la història. Ni l'origen ni la fi del cosmos són tasca de Déu, com tampoc no ho és la conducció de la història humana. El cosmos i la història són realitats autònomes –la història en particular com a visió del temps és una construcció humana–, s'expliquen per si mateixes, no per alguna causa externa. Però, a més, si aquestes causes existissin, si de veritat Déu hagués intervingut i intervingués encara en el cosmos i en la història, tampoc no serien intervencions d'aquest tipus, *objectives*, les que ens haurien de salvar, si per *salvació* entenem la realització plena i total. En el millor dels casos aquestes intervencions seguirien essent realitats «penúltimes», en el llenguatge de Paul Tillich, molt penúltimes. On trobaríem les realitats o, més ben dit, la realitat «última», l'experiència de la realització plena i total? Què succeeix amb la realitat real, que tanmateix no és còsmica ni històrica, i que mai no serà aprehensible en termes objectius?

Davant tot això cal reivindicar, doncs, la naturalesa simbòlica de les «veritats» cristianes i fer-ho amb radicalitat. Perquè es dirà que quan el cristianisme parla de Creació, Revelació, Naixement de Déu i altres misteris ho fa simbòlicament, perquè els esdeveniments a què es refereix superen les paraules. Però amb això no n'hi ha prou, aquesta manera de parlar d'arrel està infectada d'objectivisme. No n'hi ha prou amb parlar simbòlicament si el que es vol expressar es considera objectiu, empíricament real, n'hi hagi o no testimonis. Aquesta manera de parlar no és simbòlica, segueix essent profundament sígnica. Se segueix parlant de «veritats», no de l'experiència religiosa. Cal prendre consciència que quan en i des de l'àmbit d'allò espiritual parlem simbòlicament amb propietat, estem parlant d'un coneixement sense formes, d'una experiència únicament i totalment experiència, sense formes ni continguts, per tant, sense esdeveniments ni «veritats». Així doncs, quan el cristianisme parla simbòlicament de Creació, Revelació, Naixement, Resurrecció i

primera i segona arribada del Senyor, cal entendre que són simbòliques respecte a nosaltres, però que respecte a la realitat o dimensió a què apunten no signifiquen res més que experiència pura i total, coneixement sense forma.

I caldria dir el mateix –de fet, cal dir-ho– del concepte *Déu* i de categories com *regne* o *regnat de Déu*, *benaurances*, *seguiment de Crist*, etc. Si mirem la realitat a què apunten, d'una banda és la mateixa, és a dir, no expressen realitats diferents; de l'altra és inefable, perquè no es pot anomenar ni verificar objectivament sinó només experimentar. Un exemple n'és el seguiment de Jesús de Natzaret. Com se'n pot parlar en termes objectivistes, per tant probables culturalment, socialment i políticament, si el que anomenem *Crist* és una realitat inefable? No hi ha lloc per al llenguatge objectivista. Seguir Jesús de Natzaret és tenir la mateixa experiència que va tenir, és tenir l'experiència del Crist, és veure'l on el va veure i actuar des d'aquesta experiència. Però això és molt diferent d'una imitació actualitzada d'ell o de l'apropiació de les seves idees, valors i trets que ens semblen útils per al món d'avui. Crist com a realitat i com a experiència és inefable, i inaprehensible des d'una perspectiva d'utilitat.

La naturalesa de les «veritats» cristianes és simbòlica i com a simbòlica apunta a una experiència total, sense forma ni fons. No apunta a veritats d'origen sobrenatural i/o diví, però al cap i a la fi ben comprensibles i lògiques.

Aleshores, per què existeixen tants símbols religiosos i tan diversos? Espiritualment parlant no és no pertinent tanta diversitat? És tot irrellevant o, encara pitjor, només un joc? En absolut. Encara que la Realitat a què apunten és la mateixa, la realitat on en tenen l'experiència i on l'expressen simbòlicament és diferent, i aquí es troba la seva riquesa simbòlica i la força de remetre'ns a la Realitat. Si la Realitat és en la realitat, i no fora, és en totes les esclatxes de la segona on podem trobar la primera. Cada tradició religiosa, per raons històriques i culturals, ha tingut i té –per dir-ho així– els seus

nínxols privilegiats (no exclusius ni excloents) de realitat, en definitiva, de realitat humana, però també còsmica i històrica, que més ha cultivat, en què té més «experiència», en què és més sàvia, i això és el que ens ofereix: una gran riquesa, una riquesa tan difícil com costosa que no s'ha de perdre. El cristianisme ens n'ofereix la seva.

Els nínxols de la realitat on el cristianisme ha vist i veu Déu és el cosmos, però més encara la història, la història dels pobles, el proïsme, els pobres, etc. D'aquí prové el seu missatge indivisible de les benaurances i de l'amor. Encara recentment, entre 1941 i 1943, una dona religiosament particular, influenciada tant per la fe jueva com per la fe cristiana, però tan al marge de la sinagoga com de l'església, ETTY HILLESUM –esmentada aquí força vegades–, va sentir Déu i va sentir-ne la presència als nínxols més inhumans de l'existència humana; nínxols com els camps de concentració, en què fins la seva mort i durant molt de temps després, no per això, la inhumanitat va desaparèixer. Però ella ho va «sentir». Allà, sense sortir d'aquesta realitat però també sense mai validar-la, va tenir la seva experiència religiosa genuïna. Va fer al peu de la lletra el que Thomas Merton considera que ha d'ésser el missatge dels homes i les dones espirituals en el món d'avui: «Ésser humà en l'època més inhumana: guardar la imatge de l'home, perquè és la imatge de Déu»;¹ ho va fer al lloc més inhumà que es coneix, al cor mateix de l'Holocaust.

En aquest sentit, l'experiència cristiana, entesa aquí com la realitat on es troba la Realitat i la manera com la troba, constitueix una riquesa i una saviesa que, encara que no siguin exclusives ni excloents, no s'han de perdre. Perquè no és fàcil trobar la Realitat i tenir-ne l'experiència en les situacions d'inhumanitat on ho ha fet el cristianisme: en tot allò humà..., fins i tot en la part més inhumana d'allò humà. Per això cada gran símbol cristià, alhora que apunta a l'experiència sense forma ni fons, aporta molta llum a la realitat d'aquí. I quan és qüestió d'Encarnació, Vida de Jesús, Creu-Mort-

¹ MERTON, Thomas. *IncurSIONES en lo Indecible*. Santander: Sal Terrae, 2004, pàg. 15.

Resurrecció, Pobres, Benaurances, sobre els espais i aspectes més inhumans de la condició humana i encara en ells, ajuda a descobrir l'Amor, la Bellesa, la Gràcia, i dona forces per ésser-ne testimoni i lluitar-hi. Tot plegat des de l'experiència sense fons i, per tant, sempre creadora i inesgotable.

4. Lectura simbòlica de les «veritats» centrals cristianes

Un cop hem pres consciència de la naturalesa simbòlica de les «veritats» cristianes, la seva lectura només pot ésser simbòlica, encara que per això no han de perdre allò que culturalment tenen de propi; al contrari, ho han de conservar i donar-ne compte.

Hem dit que, en tant que simbòliques, les «veritats» centrals cristianes són unes i totals. Això implica que, en la seva realitat experiencial, cada «veritat» és autosuficient en si mateixa, perquè és plena i total, i com a plena i total cadascuna engloba tota la resta o, encara millor, cadascuna és tota la resta. No són, per tant, moltes veritats, sinó una de sola. Les «veritats» cristianes no són moltes veritats sinó una sola veritat. D'aquí també prové l'aspecte tan característic dels homes i dones espirituals cristians d'expressar-ho tot amb una única paraula –podríem dir amb una única «veritat»–, com per exemple «Déu», «Pare», «Amor», i fins i tot sense cap paraula (silenci total), que és la millor manera d'expressar allò que *és*, u i tot. I això sense sacrificar la riquesa que semblaria estar més ben salvaguardada en la pluralitat de «veritats». La riquesa no és en la formalitat del símbol sinó en l'experiència des de la qual es formula i a la qual apunta.

Un exemple summament eloqüent d'aquest criteri d'expressió i de lectura el constitueix mestre Eckhart. Es tracta d'un home amb una gran formació teològica, a més de filosòfica, que com a teòleg i filòsof medieval coneix molt bé les grans «veritats» cristianes, els grans misteris cristians. Malgrat tot, en la seva lectura simbòlica del cristianisme en té prou amb una expressió simbòlica: «Naixement»,

el misteri i veritat del naixement inseparable de Déu en el seu Fill i en nosaltres. En aquesta veritat-experiència es compendien tota la resta. El cristià o cristiana que realitza aquesta veritat ha realitzat tota la fe cristiana. Per això en molts dels seus sermons només parla d'aquest naixement, per ésser més exactes, de «naixement» i de despreniment o despullament («ésser separat») de totes les criatures, precisament perquè Déu pugui néixer en nosaltres. I és que si s'entén bé aquest esdeveniment, s'ha entès tot. I de cap manera no se'l pot acusar de practicar reduccionisme en les «veritats» cristianes.

L'exemple és més complet encara quan s'observa que en la bona lògica, la lògica dels esdeveniments considerats en el seu esdevenir temporal, si es pot parlar com fa ell de Naixement és perquè abans s'ha produït l'Encarnació i més abans la Creació. Eckhart ho sap molt bé i per això també parla d'aquests dos misteris, anteriors «en el temps», com diria. Però si al cap i a la fi el terme simbòlic amb què es queda és *Naixement*, és perquè vistos en el seu ésser de «realitats eternes», tots els misteris tenen el mateix temps i el mateix ésser, un ésser etern i no per això present, sense passat ni futur, indivisible, que Eckhart –sota la influència del pensament de Plotí– anomena *U*, i també *Unitat*, *Deïtat*.

Heus aquí, doncs, el que significa una lectura simbòlica adequada de les «veritats» centrals cristianes, vistes com els misteris cristians o les actuacions de Déu per excel·lència: no s'han de llegir com a «veritats» ni com a actuacions objectives de Déu en el cosmos i en la història, sinó com l'experiència sense fons ni forma de la realitat sense fons ni forma, que en termes cristians anomenem *Déu* –Déu creador, Déu salvador, Déu redemptor, Encarnació, Mort-Resurrecció, etc. Però centrem-nos ara en el concepte de Déu, que sens dubte és simbòlic. Com podem llegir-lo simbòlicament?

Doncs de la mateixa manera, com un concepte que apunta a la realitat una i total, i que en aquest sentit és en si total i autosuficient. Perquè apunta a aquesta realitat com a experiència, i hi invita i hi indueix. Per això, com hem dit abans, els homes i les dones

espirituals es poden quedar només amb aquest nom i en tenen prou per expressar allò inexpressable, per expressar-ho tot. No necessiten –a més del concepte de Déu– misteris, «veritats» o esdeveniments addicionals, que en sentit propi no aporten res de nou. Déu és la realitat sense fons ni forma, experiencialment conegut en una experiència sense fons ni forma. Déu és un concepte simbòlic que ho diu tot i que a la vegada no diu res. Ho diu tot perquè apunta a la realitat una i total com és en si mateixa, sense contingut ni forma, només experienciable; i a la vegada no diu res perquè no expressa res que tingui contingut o forma i, per tant, tampoc no expressa algú, encara que el concebem tan diferent de nosaltres i l'anomenem *Algú, Tu, l'Altre*.

Imaginar-se Déu actuant, amb intencions, plans i projectes, és una forma poc adequada –en el fons errònia– de representar-se'l. No és la forma simbòlica de captar el seu nom. Per això Corbí diu que s'ha d'utilitzar el nom de Déu com si no s'utilitzés,¹ sense suposar-li cap forma ni contingut, com una pura indicació virtual cap a la seva experiència.

Thomas Merton ho va expressar d'una manera molt provocativa des d'una perspectiva de realitat i consistència en un article breu a propòsit d'una novel·la de Julien Green.² Si el món és consistència, perquè és real, Déu, que és real, és «inconsistent». Per això Déu és una amenaça per al món, però només en la mesura que és inconsistent. «Un Déu que encaixi en el nostre esquema del món per fer-lo seriós i consistent *no* és Déu».³ És una altra cosa. Déu no és una peça, ni tan sols la principal, perquè aquest món i la justícia funcionin, incloent-hi la misericòrdia. La justícia i la misericòrdia són valors humans molt desitjables, però com a peces del món són limitats, són molt limitats i fàcilment acabem obsessionant-nos-hi. I res que sigui

¹ CORBÍ, Marià. *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2001, pàg. 65.

² MERTON, Thomas. «A cada cual su niebla». A: *Incursiones en lo Indecible*, pàg. 35-40. (La novel·la de Julien Green és *Chaque homme dans sa nuit*.)

³ *Ibidem*, pàg. 39.

realment diví, veritablement espiritual, pot ésser objecte d'obsessió. «Ningú no pot obsessionar-se amb la misericòrdia!».¹ Déu concebut i viscut com una peça d'aquest món ha deixat d'ésser Déu, i qualsevol valor viscut obsessivament com una peça necessària d'aquest món ha deixat d'ésser cristià, en el sentit que ha deixat d'ésser evangèlic.

A part d'això, dir que Déu és un concepte simbòlic és expressar-ne la relativitat. Relatiu per l'arcaisme, per les connotacions que porta, per com de pobre resulta per expressar el que realment es vol expressar amb ell. Etty Hillesum, occidental però no pertanyent a cap religió, i que va arribar a utilitzar el nom de Déu amb tanta profunditat personal com distància institucional, també va descobrir-ho: «A vegades em sembla tan primitiva, aquesta paraula...! Al capdavall, no és més que una paràbola, un apropament a la nostra aventura interior més gran i més constant. Em sembla que ni tan sols tinc necessitat de la paraula *Déu*. A vegades em fa la impressió d'ésser un crit primitiu, o d'ésser una pròtesi útil. I quan a vegades, a la nit, m'agafen ganes d'adreçar-me a Déu i dir-li com un nen: "Déu, decididament les coses ja no funcionen!", és com si m'adrecés a quelcom que és en mi, com si intentés reconciliar-me amb una part de mi mateixa» (22 de juny de 1942).²

Misteris o «veritats» centrals del cristianisme, Déu en tant que concepte simbòlic..., Jesús de Natzaret. En el cristianisme és habitual sentir parlar de la trobada amb Déu en Jesús de Natzaret. Més encara, se sol dir que aquesta trobada és el centre del cristianisme. Ambdues expressions, *trobada* i *centre*, són lectures de Jesús de Natzaret. Però com es pot llegir la seva persona en vista del que hem dit?

En primer lloc, l'hem d'entendre com un símbol. Jesús de Natzaret és molt més que un símbol, és algú que va tenir l'experiència de Déu i, tenint –o, més ben dit, essent– aquesta experiència, és Déu. Això és el que testimoniem quan diem que Jesús (històric) és Crist

¹ *Ibidem*, pàg. 39.

² Cita feta a LEBEAU, Paul, *op. cit.*, pàg. 105.

(transhistòric), Jesús-Crist. Però com a ésser humà –per tant, concret històricament, socialment i culturalment– que té aquesta experiència, és un símbol o, si el terme sembla poc noble, una icona,¹ de Déu i de la trobada amb ell, de l'experiència mateixa. No és Déu sense cap mena de mediació. El seu ésser històric que el revela, el mediatitza; és a dir, el simbolitza. Per a nosaltres és Déu en la seva experiència total, en tant que Crist, però és símbol o icona en tant que ésser concret.² De fet, com a Jesús de Natzaret el coneixem històricament; com al Crist que hi ha en ell, només simbòlicament i experiencialment.

En segon lloc, n'hem de fer una lectura simbòlica. Com? Deixant-nos portar simbòlicament, creativament, experiencialment, cap a l'experiència que va tenir. No quedant-nos-hi com si fos un pur símbol o icona, per més emoció o sentiment religiós que ens produeixi, ja que no passaríem d'una experiència moral i estètica; ni només reconeixent-lo o declarant-lo com Déu, aliè a nosaltres, ja que en ambdós casos l'experiència que va tenir ell i que hem de tenir nosaltres es faria impossible. De nou, l'objectivisme obtura l'experiència religiosa, en aquest cas la religiosa cristiana.

Només si es veu i es llegeix de manera simbòlica, experiencial, és com Jesús es converteix per a nosaltres en Crist, en lloc de trobada amb Déu, i es recupera així l'originalitat cristiana, que en tant que cristiana consisteix indubtablement en la trobada personal amb Crist, una trobada que no difereix de la trobada amb nosaltres mateixos i amb la realitat. D'aquí que s'hagi pogut dir que Jesús de Natzaret és la icona de la realitat i de nosaltres mateixos.

Cap «veritat» cristiana, per més central que sigui en el

¹ L'expressió «Crist, icona de la realitat total», per tant de Déu i de tots nosaltres, és recurrent a l'obra: PANIKKAR, Raimon. *La plenitud del home. Una cristofania*. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.

² Cada vegada més els teòlegs expressen aquesta diferència dient que tot Jesús és Crist, però que no tot el Crist és en Jesús de Natzaret, o afirmant que Crist no és monopoli de cap cultura, església o religió. D'aquesta manera suggereixen que Jesús és el Crist, però no només.

cristianisme –i recordem que en l'experiència espiritual cristiana, com en qualsevol altra, no hi ha cap centre–, no es pot llegir objectivament. Cap. Al contrari, com més important és una veritat, un misteri, un dogma en el cristianisme, més simbòlicament s'ha de llegir. Aquesta podria ésser la nostra conclusió final. Però no voldríem acabar la nostra participació sense, una vegada més i finalment, com a colofó, expressar tanmateix el valor «espiritual» de les «veritats» cristianes que hem comentat, encara que es prenguin en la seva expressió simbòlica i, per tant, cultural.

Ho hem expressat i ho repetim: les «veritats» centrals cristianes, encara que es prenguin en la seva expressió còsmica, històrica i humana, tenen el gran valor –que no és exclusiu del cristianisme, però que sí que s'hi ha cultivat reiteradament i emfàticament– de testimoniar-nos fins a quin extrem en la realitat hi ha la Realitat o, expressat en termes cristians, Déu. Fins a l'extrem que no queda extrem. En qualsevol realitat, per deshumanitzant i degradant que sigui, hi ha Realitat, no desapareix; Déu sempre hi és present. Aquesta mateixa realitat considerada en si mateixa és la Realitat, és Déu. D'aquí l'esperança, no com a desig de quelcom que s'hagi de realitzar en el futur, sinó com a experiència en el present, experiència d'allò invisible.¹ D'aquí l'Amor, la gratuïtat, la creació. D'aquí la capacitat d'inspirar i construir altres mons possibles.

No només qualsevol realitat és Realitat, és Déu, sinó que en la realitat més portadora de negació i de mort el cristianisme hi veu més Vida, més Realitat, més Déu, si és que aquí hi ha lloc per parlar de «més» –de fet no n'hi ha. L'explicació a aquesta paradoxa caldria trobar-la en el fet que la mort del jo és una condició perquè neixi el Jo i, en el fons, una gràcia.

En tot cas, heus aquí una gran aportació humano-espiritual del cristianisme a l'àmbit de la cultura, la gran aportació, després de l'aportació més important de totes, patrimoni comú de totes les grans

¹ Cf. PANIKKAR, Raimon. *El silenci del Buddha*, pàg. 45.

tradicions religioses i de saviesa, l'experiència del que s'anomena Déu i que no és altra cosa que l'experiència de la realitat com és en si mateixa. En aquest sentit, i sense contradir el que hem expressat anteriorment sobre la no pluralitat de «veritats» o misteris cristians – perquè en l'experiència religiosament genuïna no hi ha continguts, i menys encara plurals–, la pluralitat simbòlica cristiana és benvinguda, constitueix una riquesa. Salvació, Redempció, Mort-Resurrecció aporten culturalment un ensenyament que no aporten els conceptes de *Creació* i *Encarnació*. Aporten una referència a la *kénosis* com a necessitat i com a grandesa que culturalment, simbòlicament, no és present en categories com *Creació* i *Encarnació*.

Per això, a més del fet que com a simbòliques, les «veritats» centrals cristianes només es poden llegir simbòlicament –i com més «centrals», més simbòlicament–, mentre els símbols en què s'expressen tinguin vida, cal procurar que no se'n perdi cap. Cada expressió simbòlica té la seva riquesa.

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi

En aquesta ponència Robles analitza les característiques d'allò simbòlic per avançar en l'aclariment de la naturalesa d'una lectura simbòlica dels textos. El punt central seria entendre bé que l'experiència a què apunta el símbol no és simbòlica sinó inefable. L'expressió és simbòlica; l'experiència, no. Sense experiència no hi ha simbolització possible, però l'experiència no és simbòlica.

L'àmbit experiencial a què apunta el símbol es produeix en aquesta realitat i només en aquesta. El símbol s'entén en la mesura que

es recrea l'experiència a què apunta. Una lectura simbòlica no s'acaba en la convicció que pugui produir, sinó que ha de conduir a l'experiència mateixa col·laborant a recrear-la. No s'entén el text simbòlic entenent el que vol dir, sinó en la mesura que apunta i apropa a l'experiència.

Explorant formes d'anàlisi, Robles fa un paral·lelisme entre l'àmbit simbòlicoreligiós i altres realitats simbòliques com el joc i l'art. El joc és un bon exemple per estudiar la creació de mons d'experiència amb sentit en si mateixos, plens. Mons en aquesta mateixa realitat, en què participa tot l'ésser, mons amb sentit en l'experiència mateixa del joc i no fora. El joc i l'art són activitats experiencials mitjançades simbòlicament. Activitats que es caracteritzen per la creació, en el sentit que allò que existeix mitjançant l'experiència lúdica o artística no existia abans d'aquesta. Que sigui creació no significa que sigui irreal. La realitat «objectiva» també és creació, però creació de sentit a partir de quelcom donat. La realitat simbòlica és una creació –simbolització– que permet donar consistència, trobar, actualitzar i experimentar dimensions que ja existeixen en la realitat mateixa.

Robles destaca la necessitat d'entendre bé la naturalesa de l'experiència simbòlica, així com la distinció entre l'experiència i la seva simbolització, per orientar amb encert la lectura simbòlica dels textos religiosos. Al tram final de la ponència posa com a exemple el mestre Eckhart i el seu ús dels textos bíblics. Eckhart es recolza en els passatges de les Escriptures per apuntar cap a l'experiència plena i total més enllà del jo, més enllà de l'ego. Als seus sermons no hi «explica» el que diu el text, sinó que utilitza cada passatge com un instrument simbòlic que apunta al despreniment i al nou naixement, a l'única veritat –de fet– religiosa: l'experiència plena i total més enllà de tot límit i tota forma. I Jesús de Natzaret és «veritat» en el sentit que és símbol de Déu. I és símbol si se'n duu a terme una lectura simbòlica, és a dir, si es realitza l'experiència que ell va fer. I com a símbol, la seva gran aportació és la referència a la necessitat de renaixement (mort-

resurrecció), a la possibilitat de realització plena en si mateix de les dimensions inefables, de la realitat com és en si mateixa.

Diàleg

Corbí obre la sessió de treball llegint unes reflexions a l'entorn de la ponència de Robles. És el text que reproduïm a continuació.

Comentari sobre la ponència d'Amando Robles (M. Corbí)

Re-diré, breument, el que Amando exposa per remarcar la qualitat i la importància del que escriu. Ho diré amb alguns tocs de la meua manera de concebre les coses.

Els símbols són creació. Fins i tot la seva pseudopretensió designativa ho és (v. gr. Déu).

Els símbols, en la seva dimensió simbolitzant (metaforitzadora) són objectivables. En la seva dimensió designativa són inobjectivables.

Són genuïnament experiència, amb una experiència *sui generis* perquè el que no és objectivable simplement no és experimentable, però se'n té notícia. Notícia clara i certa.

Allò a què es refereixen els símbols no és un món fantasmal, ni «altre». És «això», una dimensió inobjectivable d'«això», però dicible d'una manera o altra. És lliure de tota forma de dir, però és dicible.

Allò a què pretenen apuntar és «no-dos», per això són totals.

Els símbols són embolcalladors perquè ens submergeixen en el «no-dos».

Ens fiquen en el no-temps, no-espai. Són pura essència, però de res.

No són cap mitjà per a res, acaben en si mateixos, perquè si es posen fora de l'espai-temps no poden ésser instrument de res. Pura gratuïtat.

Allò a què apunten no és còsic, però és coneixement, llum, ni subjecte ni objecte, però aquí, com un àmbit totalitzant d'aquí.

Fruit de la nostra indagació metaforitzant, però totalment autònoms d'aquesta. Està bé anomenar-los *àmbits superobjectius* si no creen l'equívoc d'*objectes especials*.

Allò a què es refereixen és lliure de formalització i genera llibertat respecte de totes les formes.

És l'àmbit de la no-forma de les formes, per tant, l'àmbit del transcendir allò objectiu/subjectiu, l'àmbit de la unió.

Les creacions simbòliques són el descobriment d'allò que sempre ha estat. Per això no són subjectives.

Tot dir d'aquest àmbit de realitat és una acotació que no pretén acotar, i que sap que fent-ho no pot abraçar tota la immensitat de riquesa d'allò a què vol referir-se.

Allò a què vol referir-se es valida a si mateix. Quin coneixement objectiu pot validar allò que és inobjectivable?

Els símbols són l'entrada al «no-dos». I el «no-dos» és absorbent perquè anul·la la dicotomia subjecte/objecte.

Els símbols religiosos són creació, però de res. És la creació d'una acotació en el buit, que no pretén acotar-lo sinó dir-lo en la mesura que sigui possible.

Aquest acte creador no-creador és una experiència. Però és una experiència de ningú sobre res, perquè és entrada al «no-dos». Així doncs, és una experiència no-experiència, perquè l'experiència sempre és d'algú i d'alguna cosa.

Els símbols es neguen a si mateixos en l'intent de dir l'Absolut. Per això no prediquen analògicament sinó que són apofàtics.

Pel símbol religiós ens fem pura experiència. Experiència? Ens fem nosaltres mateixos «notícia», que és lucidesa, sentir i presència d'allò que és buit de tota forma (les formes les projecta

l'animal vivent), però que és certesa incommovible.

En aquesta experiència no-experiència, el món mostra la seva buidesa i també es mostra la buidesa pròpia. Però aquest buit de formes projectades per les necessitats del vivent és allò Real. És un buit que pesa amb presència, gaudi i pau.

I aquest Buit, que ho és tot i som nosaltres, és forma. La màxima budista del Mahayana diu: «La forma és buit i el buit és forma». Així, segons la fórmula hindú, tot es «això».

Així doncs, no hi ha lloc per desentendre's de res, perquè tot reclama un amor incondicional. Allò Real és «això», tal com ve, encara que sigui millorable.

Consegüentment, la lectura de textos no és la lectura de veritats. Va ésser una creació i ha d'ésser la lectura d'un poema. Un poema que parla, canta i orienta al «no-dos», al «sense-forma», al «Buit», al «que és».

I aquest parlar no és d'«allò altre» sinó d'«això mateix». Se'ns amorra a «això».

No hi ha, doncs, veritats cristianes ni veritats de cap religió. A la meva exposició ja vaig mostrar que les preteses veritats religioses són només programari de la programació mitològica dels diversos tipus de societats preindustrials.

Poca feina per a la teologia clàssica, però obertura a una nova feina que ja no especula amb veritats.

Déu no actua objectivament, això suposaria dos.

Déu no és un actor, això suposaria dos. Déu no és davant de res.

Totes les «veritats religioses» parlen del «sense-forma». Només això. Res més que això.

La intervenció següent correspon a Melero, que esmenta l'expressió de Légaut de la fe com a ferment. Va en la línia del que ha

exposat Robles, en el sentit d'una fe que no és creença o doctrina, sinó força capaç de donar vida. En l'àmbit de la poesia aquest també seria el gran repte: hi ha una vertadera lectura simbòlica, una lectura poètica, i no només al·legòrica, en la mesura que el poema ens situa en una experiència de la qualitat de la del poeta.

A partir d'aquí algunes intervencions giren entorn de la dificultat del «punt d'arrencada»: què pot motivar fer aquest esforç de sintonia, o d'escolta, cap al text perquè aquest pugui esdevenir – autènticament– experiència simbòlica? En l'àmbit religiós no valdrien les mateixes motivacions que participen de l'experiència poètica, pictòrica o del joc. Pot haver-hi interès pel símbol religiós si no s'ha tingut notícia experimental de l'àmbit a què apunta?

Aquesta experiència és connatural a l'espècie –es diu–; la dificultat es trobaria en la deformació que pot suposar identificar l'experiència religiosa amb les formulacions. En l'experiència simbòlica descrita –pregunta Granés a Robles–, com queda l'individu que la viu? Com resulta? Quin és el «després» de l'experiència simbòlica? I la realitat? En l'experiència budista es parteix de la possibilitat de més dimensions de la realitat per arribar a conèixer-ne la inconsistència, la irrealitat de la realitat.

Experiència pura i plena, és a dir, sense referència a cap subjecte; i la comprensió que la realitat és «descripció» i no una presència objectiva –respon Robles. Mazer contrasta aquestes afirmacions del budisme amb el que serien les etapes des de la perspectiva del judaisme: primer la realitat existeix, després desapareix i torna a aparèixer des d'una dimensió transformada. Per a Moreira el «dir» del text simbòlic, el seu contingut espiritual, és la intuïció d'una força real més enllà dels límits humans. En aquest sentit porten més enllà de si mateixos. A partir d'aquí Bárcena obre un altre tema que s'ha plantejat a la ponència de Robles: els textos religiosos no tenen un ús instrumental i, per tant, si se'ls «utilitza», si se'ls dóna un paper útil, no s'estan desenvolupant en el seu àmbit d'expressió propi.

Utilitat/inutilitat... Desconnexió de la realitat? Desinterès? Tornen a despertar-se aquestes inquietuds. Robles esmenta a la seva ponència –i a la presentació d'aquesta– la inadequació de fonamentar les anàlisis historicosocials en els textos religiosos. S'entén que amb això insisteix en no convertir el text religiós en llei i ordenació social, en programa. Fins aquí no hi hauria reticències. Però les seves referències contínues al joc o l'art semblen insinuar que l'àmbit d'allò religiós se situa fora de les circumstàncies reals de la quotidianitat dels nostres contemporanis... I és en aquest sentit que el discurs de Robles resulta provocatiu.

José M. Vigil explica que mentre l'anàlisi se situa en l'exposició de les formacions religioses, en la seva interpretació cultural, la seva lògica interna i les seves arrels, li resulta útil i s'hi mou bé, sense resistències interiors. Ara bé, les dificultats sorgeixen en referència al concepte de què és la religió en última instància. En aquest punt sap que hi ha quelcom que el distancia dels plantejaments de Robles. Probablement es tracta de dues epistemologies diferents. Robles parteix del fet que no hi ha fonament objectiu, que tot és creació i que, per tant, l'únic coneixement que hi ha és «sense-forma», és un coneixement silenciós. Vigil ho respecta, per descomptat, però si aquesta és l'única oferta ell no sabria per on agafar-la. El fonament per a Vigil és «justícia-amor». Paral·lelament es produeixen dues experiències religioses o, en concret, dues concepcions de l'experiència. En una, l'experiència –l'única– és «coneixement silenciós». Per a Vigil aquesta és una possibilitat –gran, però una–, encara que la seva concepció discorreria més en termes d'èxode i d'alliberació. Si hagués de dir quan se sent més «contemplatiu», no diria que és quan es desposseeix de tota forma, sinó quan es troba en la pell de l'altre. No pot evitar tenir la sensació que el discurs de Robles denota la dificultat de captar que en la lluita per l'alliberació hi ha experiència espiritual. Que aquesta és una forma d'amor i un amor que és contemplació.

Robles assenyala la necessitat de distingir entre l'experiència espiritual d'alliberació i la teologia de l'alliberació. La teologia, com a discurs conceptual que és –tota teologia ho és–, no pot considerar-se com a expressió simbòlica de l'experiència espiritual, com a text simbòlic amb possibilitat de desplegament simbòlic. Tal com ho planteja, en l'experiència espiritual hi ha tres dimensions presents: acció (desinteressada), devoció i coneixement. Segons l'opció personal de cadascú pot tenir més pes una o altra com a punt de partida i instrument, però d'una manera o altra les tres són una en l'experiència espiritual.

Com que s'imposa un descans, s'interromp el debat en aquest punt. Es reprendrà de nou en la sessió dedicada a reflexionar sobre la relació entre espiritualitat i opció per la pobresa, opció per l'alliberació dels necessitats. Aquesta segona part s'obre amb la lectura d'un text breu de Corbí que serveix de punt de partida.

Segona part: L'opció pels pobres i l'espiritualitat

L'acció desinteressada com a via espiritual

M. Corbí

L'amor-servei i la lluita per la justícia és Karma ioga, és a dir, camí espiritual per la via de l'acció desinteressada. Si s'actua d'aquesta manera, que implica tot l'ésser en l'actuació, i s'està atent per aprofitar el moment dolç de desegocentració que comporta aquesta acció, es pot conèixer què hi ha, que no és res del que construeix la nostra necessitat i el nostre desig-temor.

L'acció desinteressada més l'estat d'alerta de la ment i el cor condueixen al coneixement d'allò real en els demés i en un mateix, tot silenciant el constructor. Aquest és el coneixement silenciós. Per

tant, l'acció desinteressada, la lluita per la justícia, va acompanyada, si hom està en estat de vigilància i alerta, del coneixement silenciós.

Quan a l'acció desinteressada l'acompanya el coneixement silenciós, sorgeix, espontàniament, l'amor incondicional a tot i a tothom.

En conseqüència, el coneixement silenciós no només no perjudica la lluita per la justícia i l'alliberació, sinó que la potencia al màxim. Aleshores, l'acció gratuïta per altres es converteix en ofrena a Déu en les persones dels altres, es transforma en un acte d'amor a Déu des de la unitat dels pròxims necessitats i de Déu.

Els aparells mítico-simbòlics de les tradicions religioses no es tornen necessàriament opacs per als homes i dones de les nostres societats laiques, i menys per a les societats en vies de desenvolupament. Només es poden tornar opacs si es llegeixen i es veuen amb l'epistemologia mítica antiga, que diu que el que afirmen els mites i símbols és allò que la realitat és i que, per tant, exigeixen submissió perquè són revelats per Déu.

Els cossos mítics i simbòlics poden continuar funcionant, però des de la nova epistemologia, que diu que són construccions humanes a través de les quals es trasllueix i ens arriba la llum de l'Absolut.

D'aquesta manera es pot tenir religió sense tenir religió, i es pot practicar amb els que encara en tenen sense tenir-ne. I això no seria ficció, perquè els grans símbols i els mites centrals continuen essent translúcids i fent present la llum absoluta en el si de les nostres construccions, però ara sabem que les formes i els colors que mostra aquesta llum es deuen al fet que passa a través de les nostres construccions, i que la llum, en si, no té aquestes formes i colors sinó que és pura llum.

Així, la teologia de l'alliberació pot actuar des de la religió i la creença –és a dir, des de la llum que ens arriba a través de les nostres construccions–, però conscient del coneixement silenciós i des d'aquest; i per això mateix, lliure dins de la religió i la creença, i apta per a l'embat de les noves condicions culturals sense religió i

sense creences.

Si els pastors són lliures, poc a poc faran lliure el ramat. Si els pastors estan sotmesos a religió i creences, el xoc inevitable tindrà conseqüències greus per a tothom.

Cal tenir en compte, però, que per a la gran majoria de la població de les societats desenvolupades els mites i els símbols són opacs perquè resulta massa difícil separar-los de les creences i submissions a què han estat sotmesos. Tot plegat amb l'agreujant que les esglésies s'entesten a mantenir aquesta submissió.

Potser en altres indrets el trànsit pot ésser més suau; aquí ha estat massa abrupte. I hi ha coses que ja són inevitables.

Intervé Amando Robles i afirma que cal tenir present que les grans veritats (religioses) succeeixen en el temps, però no són històriques. Vol marcar la diferència entre, d'una banda, aquesta «altra dimensió», real, absoluta i plena, independentment del marc històric en què es visqui –una dimensió que per ésser experimentada exigeix un tipus de lluita, d'esforç i de dedicació–, i, de l'altra, la utopia social. Pot ésser tan positiu com es vulgui perseguir una utopia social, treballar per la transformació de la societat. Però són dues dimensions diferents. El resultat d'aquesta lluita sempre serà limitat, perquè sigui quin sigui l'avenç, la pròpia existència de la realitat social demana una tensió-esforç constant per un desenvolupament just. No hi ha punt d'arribada, perquè la realitat social està sempre en construcció. I les eines per obtenir més bon resultat en l'àmbit de la utopia social no s'han de buscar en la religió sinó en les ciències socials, entre d'altres. A més, cal prendre consciència dels límits de tota utopia social, del seu àmbit propi. La utopia social no inclou l'àmbit del coneixement silenciós. Cada àmbit exigeix el seu tractament, i cultivant-ne un hom no es trasllada a l'altre.

Això no significa que s'exclouin. N'hi ha prou amb tenir en compte les tres vies de transformació (acció, devoció i coneixement) per saber que la persona pot treballar harmònicament sense escissions ni exclusions. Però sempre tenint clares les característiques de cada àmbit i del seu desenvolupament.

Moreira es pregunta: davant l'actitud d'entrega abnegada d'una persona o una altra, com es pot tenir tan clar que una sigui espiritual i l'altra no, que una alliberi i transformi, i l'altra, no?

Robles aclareix que no és només això el que vol afirmar, sinó que «pot ésser o no ésser» espiritual. No tota dedicació a la realitat social és, per si mateixa, espiritual –encara que tota pugui ésser-ho. Corbí apunta que, per ésser-ho, en algun grau ha de pretendre conèixer la realitat i desinteressar-se d'un si mateix de consistència falsa, desinteressar-se de les expectatives del jo. La diferència és en aquesta consciència de la doble dimensió de l'actuació i la realitat mateixa. No hi ha contraposició entre el servei i el «coneixement de Déu», però el desenvolupament de la possibilitat exigeix tematitzar de què es tracta, exigeix un esforç conscient.

Granés pregunta si no hi hauria una incompatibilitat de fons entre «buscar solucions» a una situació social i l'actitud de «no buscar res» de l'entrega totalment desinteressada. Corbí respon que en aquest procés, que demana el buit de si mateix, la desegocentració, la qüestió és «no buscar res per a si», no estar pendent de les pròpies expectatives, etc. I aquesta actitud desinteressada és compatible amb qualsevol ocupació, també amb la de buscar solucions als problemes socials.

Sorgeix el tema que en les formulacions de la teologia (i de la teologia de l'alliberació) sí que hi és present el «coneixement de Déu», però potser no d'aquest «Déu» buit de tota forma, absolut, silencios... Es fa evident que es parteix del *prejudici* que quan es parla de coneixement silencios s'estan exclouent les expressions teistes de l'experiència. S'insisteix en el fet que el silenci és silenci de si mateix,

dels propis motlles, siguin quins siguin. És sortir de l'ego, de la seva lectura de la realitat, de tota idea de Déu o de l'àmbit religiós. De tota *preconcepció*, tingui el color que tingui. Anar sempre més enllà del «dit que apunta» la lluna, de la fixació en el dit, per més que això no signifiqui que les formes teistes no puguin apuntar.

Halil assenyala que probablement hi ha més d'un *a priori* en el tractament del tema. Un és el que s'ha esmentat sobre el teisme, segons el qual s'interpretaria que quan es parla de coneixement silenciós s'està parlant de buit mental. Un altre és pensar que en l'actitud de coneixement silenciós hi ha, en el fons, una certa falta de compromís. O, dit d'una altra manera, que l'opció pels pobres seria la més desegocentrada de les vies.

Vigil pregunta: I no seria realment la més desegocentrada?

La més desegocentrada és la que està més buida de si mateix, la més nua. Qualsevol de les tres vies ho pot fer per igual – afirma Corbí. No hi ha graduació entre les vies (la de l'acció, la del coneixement i la de la devoció). La graduació estaria en la sinceritat, en la dedicació i en la lucidesa en l'orientació. En realitat, cada via complementa i s'ajuda de l'altra, i en cap cas no són excloents.

El tema es tanca en aquest punt amb la certesa que s'haurà de reprendre en més d'una ocasió. S'ha avançat, però caldrà seguir aprofundint i aclarir conviccions que es fan presents, amb més o menys evidència. Ha arribat el moment de descansar, perquè el matí ha estat, una vegada més, llarg i dens.

**NARRACIONS SAGRADES I SÍMBOLS:
A LA RECERCA DEL MISSATGE ELEMENTAL.
UNA PERSPECTIVA DES DEL JUDAISME**

Gabriel Mazer

Volem parlar dels mites i els símbols en les escriptures sagrades i tradicions del judaisme, i ho volem fer amb l'objectiu de traduir-los a un llenguatge que ens acosti a un enteniment contemporani de les realitats que miren d'expressar. És factible, això?

Abans que res hauríem de definir uns quants termes, malgrat saber que no hi ha un consens definitiu des de les diferents escoles de pensament, com és habitual en qualsevol intent d'aprehendre i emmarcar la realitat en les formes del llenguatge. Allò important és establir algunes pautes generals que serveixin de base comuna des de la qual partir.

De la mà de Pierre Grimal es pot dir que «s'ha convingut a anomenar *mite*, en sentit estricte, una narració que fa referència a un ordre del món anterior a l'ordre actual, i destinat no a explicar una particularitat local i limitada... sinó una llei orgànica de la naturalesa de les coses».¹ És evident que aquesta definició està influïda per una *weltschauung* grecoromana pel que fa a les lleis eternes de les quals

¹ GRIMAL, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1997, pàg. 15.

no hi ha escapatòria, només destí. Hem d'ampliar per incloure, ja que per al judaisme el destí no és per necessitat un fatalisme inexorable, sinó que és susceptible de modificació a partir del canvi transformacional impulsat per l'individu.

El mite és un relat amb un significat present sobre un passat distant, vist com a històric, i ara sacralitzat. Aquest passat ha esdevingut heroic, i reverbera en la generació que se subscriu al mite com un record, de vegades místic, perquè s'ha perdut en la nebulosa del temps, i sempre és inexpressable si s'intenta verbalitzar en llenguatge científic. D'aquí prové el caràcter simbòlic del mite. Ferrater Mora ens hi ajuda: «El simbolismo religioso subraya la función de los símbolos como signos representativos de realidades no accesibles por medio de la razón teórica».¹ La problemàtica religiosa resideix en el fet que ha confós els mites i símbols de la seva creença i els ha convertit en realitats literals, de manera que aquesta realitat ha passat a ésser un nou mite o símbol. La pregunta roman en el caràcter històric primari sobre el qual s'ha construït el mite.

Un altre element que cal considerar al costat del compost binari mite/símbol és el de l'al·legoria. L'al·legoria consisteix –devenim l'explicació a Gershom Scholem– «en una infinita trama de significats i correlacions en la qual tot pot esdevenir una representació de tot, però sempre dins els límits del llenguatge i l'expressió [...]. [El subjecte que s'al·legoritza] perd el seu significat propi i es converteix en vehicle d'una altra cosa [...]. Si podem definir l'al·legoria com la representació de quelcom expressable per mitjà d'una altra cosa expressable, el símbol [...] és la representació expressable de quelcom que hi ha més enllà de l'esfera de l'expressió i de la comunicació».²

¹ FERRATER MORA, Josep. *Diccionario de filosofía*. Vol. IV. Madrid: Alianza Editorial, 1982, pàg. 3.039.

² SCHOLEM, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1996, pàg. 34-35.

Sobre el començament sistemàtic de l'ús de l'al·legoria en el judaisme

En el judaisme, l'exegesi al·legòrica sorgeix amb un format històric a partir de l'encontre amb la civilització grega. Aquest encontre va des de la mirada llunyana, passant pel que és merament epidèrmic, fins a allò profund i volitiu. Quan parlem d'historicitat ens referim a coordenades en el temps, l'espai i –quan hi ha sort-noms (reals o pseudoepigràfics). Martin Buber deia que la història personal, com la universal, és una història d'acords i desacords entre éssers humans condicionats per un afany de diàleg tremend i una tendència al monòleg cega i poderosa.

Filó d'Alexandria (ca. 20 aC-ca. 40 dC) és potser la figura principal d'aquesta ansietat dialògica que és l'encontre entre la civilització grega i la jueva. No hi ha filosofia ni teologia hebrea abans d'ell.

Filó l'Alexandri introdueix el mètode al·legòric per explicar les escriptures hebrees sagrades. Tot és símbol d'una realitat transcendent. Per a ell aquestes realitats pertanyen al món grec i assumeixen una vestimenta hebrea. Més que tamisar-les a l'estil de Maimònides, Filó inverteix la tradicional fórmula exegètica hebrea i jueva. No és casualitat, doncs, que els seus escrits tinguessin més importància i influència per al cristianisme naixent que per al judaisme, ja fos el judaisme dividit en sectes i contemporani de Jesús o el fariseisme victoriós de temps immediatament posteriors.

Per a Filó el concepte al·legòric tenia la capacitat de reemplaçar el subjecte que s'havia d'al·legoritzar i el transformava en una closca buida en la qual es podia abocar un nou contingut i potser fins i tot esborrar l'existència del subjecte mateix. Seria aquest darrer punt contra el que xocaria l'exegesi jueva tradicional, la qual, però, no descartava el mètode sempre que no desdibuixés la permanència del text o subjecte original. Vegem-ne algunes explicacions a tall d'exemple.

A *De migratione Abrahami* ens explica que l'emigració abrahàmica de Caldea s'ha d'interpretar com una sortida del món dels cossos; després sortirà de la vida sensible, més tard del seu

propi discurs i, finalment, arribarà a la terra promesa, que s'ha d'entendre com la intuïció suprema d'allò diví. Seguint Filó, Jacob no és el personatge Jacob: el patriarca que lluita contra el seu àngel representa la lluita contra les passions. La seva victòria, simbolitzada en un canvi de nom (Israel), és la de l'home que va veure Déu, i representa el seu apogeu: la vida contemplativa.

No intentem dir que Filó va ésser el primer hebreu a introduir una cosmovisió hel·lènica en la interpretació del judaisme, sinó que va ésser el primer hebreu a introduir-la en l'ús al·legòric com a mètode bàsic, en una temptativa de desdibuixar el món material-històric del judaisme i traspasar-lo a expressions filosòfiques gregues.

Introduir Filó interessa perquè orienta la problemàtica del judaisme entorn d'una visió que esborra el fet o la memòria històrica tal com s'expressa en les seves narracions sagrades. El cas és que el tamís de l'hermenèutica jueva indica que cal sumar l'exegesi a la història, però sense restar de l'exegesi la història. El mateix ordre cronològic es podria aplicar al símbol i el mite.

Aquesta dificultat, d'altra banda, no desacredita el desafiament i el benefici potencial que es presenten en intentar descobrir els fonaments mítics i simbòlics traduïbles a un llenguatge universal que vagi més enllà d'especificacions i particularitats religioses. Així, per exemple, el missatge dels profetes hebreus té aspectes universals encara que parlin en i per a un temps històric que unes vegades és determinat i altres, no. L'anècdota filoniana serveix per indicar la problemàtica potencial en una religió específica si buidem l'al·legoria, el símbol i el mite del seu contingut històric. Si més no, aquest seria el cas de les religions que basen les seves formes en una creença de la presència divina en la història.

Tal vegada el desafiament més important no són les dificultats d'una determinada tradició religiosa: a diferència de l'al·legoria, tant el símbol com el mite hi són reemplaçant allò que no és expressable en llenguatge clar i distint; es fa present «en lloc de» perquè no són explicables a través de la raó teòrica o el llenguatge

intel·ligible, còpsable i científic. Aleshores, com es pot explicar allò que per definició és indefinible? Apliquem ara la possibilitat ja esmentada de canviar allò que sembla que té un destí tràgic i inamovible. Potser resideix en la "intenció" d'explicar el benefici per a la nostra societat, en l'intent de fer més transparent i menys opac el missatge elemental que els mites i els símbols representaven en primer lloc. Com diu la Misnà, el mèrit és en la construcció, encara que siguin altres els que acabin l'obra.

Construint des de la base

Hem parlat –des d'una perspectiva religiosa– de mites, símbols i al·legories. Formulem-ne ara una síntesi.

El mite és una manera de donar sentit a un món que no en té o que sembla no tenir-ne. Els símbols són capítols del llibre dels mites, són formes que representen parts de la totalitat del mite. Els mites són estructures narratives que volen donar sentit a la nostra existència. Els símbols són signes que ens identifiquen amb el mite i que ens el retornen com a vivència present. El mite és global; el símbol és provincial.

Seguint l'encertada metàfora que estableix R. May a *The Cry for Myth*, els mites són com les bigues d'una casa: tot i que no s'exposin visualment, són l'estructura que manté la casa ferma perquè hi puguem viure. Si els mites són les bigues, els símbols són la decoració. (Els cabalistes ho van intuir i potser fins i tot ho sabien. Potser per això es van dedicar a parlar de la «coberta de plom d'allò diví», que seria una bona manera de definir l'estructura míticosimbòlica que és la càbala.)

Avancem un altre aspecte fonamental en l'àmbit religiós que no pot restar al marge dels ambages sobre mites i símbols: el ritual. En el ritual hi coexisteixen l'intent de comunicar, connectar i caminar

entre un símbol donat i la idea primera o elemental que el mite representa. El ritu que no comporta una expressió verbal o emotiva enfosqueix la brillantor de la idea original i inexpressable. Dit altrament, el ritual té la possibilitat d'esclarir. Si no ho fa, augmenta l'obscuritat a la qual es retrotreuen els mites per la seva pròpia naturalesa. La meditació breu d'un ritual ens permet contornejar la perifèria de la idea primigènia representada. És fins on podem arribar. Ara bé, si el ritual no ens hi acostés, la seva funció seria més propera al desig de separació –tantes vegades imposat des de l'*establishment* religiós– que a l'acostament al misteri inefable. El misteri que no se sap des del saber, però se sap des del no-saber. Les barreres imposades des d'allò humà són innecessàries des d'allò diví. El nostre accés a allò impenetrable des d'allò verbal i inaprehensible, fins i tot des d'allò no verbal, és una premissa òbvia. No és la idea d'allò diví la que fa ombra! En tot cas ens haurien de preocupar les temptatives humanes –erigides en representants d'allò diví– d'enfosquir allà on haurien de fer llum.

Quan parlem de la importància del riu Ganges per a l'hinduisme –no hi fa res si parlem de riu, terra o pedra santa–, Joseph Campbell ens recorda, amb la seva vehemència particular, la gran problemàtica del simbolisme religiós per als seus missatgers i creients. En una de les seves conferències, Campbell va explicar que «un dels problemes amb els símbols, el més important, és que la gent tendeix a perdre-s'hi. El problema del mite és que no hauríem de perdre el missatge en el símbol; el missatge és sempre de l'esperit, i quan el símbol es pren com el fet factual, llavors errem el missatge».¹ Seguint aquesta idea, diem que la concretització del missatge elemental és la que porta en si el perill de decepció, o fins i tot de frau i corrupció, del missatge. Així, hauríem de diferenciar entre Déu i la idea representada pel vocable *déu*. Cal destacar que el mateix Campbell, un cop exhaurida l'explicativa teòrica i racional, acudeix a

¹ CAMPBELL, Joseph. *The Power of Myth*. Entrevistes amb Bill Moyers. Sèries de la PBS, 1988.

un poeta per juxtaposar i ajudar-se: «Writing poetry consists in letting the words being heard behind words» («Escriure poesia consisteix a deixar que les paraules s'escoltin darrere de les paraules»).¹

El mite religiós i l'orquestra que l'envolta en forma de símbols i rituals són acomodaments, estructures indispensables, d'una realitat inaprehensible i certament inexpressable verbalment. Per tant, les nostres narracions sagrades, litúrgies i rituals, només poden expressar-se en l'únic llenguatge conegut: l'humà.

Aquesta línia de pensament podria semblar que redueix la sacralitat del text santificat. D'altra banda, ens recorda que allò diví és el que representen i no les representacions en si mateixes. Així podríem arribar a dir que el text sagrat jueu, la Torà, és una interpretació humana d'allò diví o una representació d'allò diví. Aquesta afirmació s'acosta a la idea del teòleg Abraham Joshua Heschel segons la qual la Bíblia és *midrash* (comentari exegetíc), és a dir, una interpretació humana d'un contingut més remot, inherent i inaprehensible.

Aquesta visió no ens allunya d'allò diví; tal vegada sí que ens allunya de la rigidesa del comandament normatiu, però fins i tot això no és necessari atès que, per a molts creients, l'observança meticulosa del ritual és un recordatori del concepte primigeni d'allò diví. La diferència rau en el fet que la humanització del text sagrat a partir del seu caràcter interpretatiu produeix en el creient una *intuïció* d'allò diví. El traspàs de la religió a un àmbit d'idees que vulguin obtenir el missatge darrer, elemental i primari, aquell en el qual es basa la religió, oblida que en el centre d'allò religiós hi ha l'experiència singular que capta, com un llampec, allò Altre. El missatge ètic i la normativa parroquial, sigui dogma, precepte o manament, ajuda a regular la convivència en societat però no reemplaça el moment efímer d'unió amb allò sagrat. No hi ha bescanvis entre el sentit explicatiu i el sentir. Les intencions cognitives no exclouen les

¹ *Joseph Campbell cita l'original alemany i després el tradueix a l'anglès. La traducció de l'anglès és nostra.*

relacions afectives entre el text sacre i qui el rep des de la fe. El símbol i els rituals són mnemotècniques influenciades, entre altres coses, per la història, el llenguatge i l'estructura social d'una ètnia o col·lectiu determinat. Si les mnemotècniques es divinitzen o sacralitzen fins al punt de fusionar-se amb el missatge elemental primari, crec que aquesta fusió esdevé confusió.

Una aproximació explicativa al símbol i al ritual en el judaisme

Hi ha símbols que no comporten un ritual, com en el cas de l'anomenada *estrella de David*, associada avui al judaisme i a l'israelisme, dos conceptes que s'han barrejat en la ment popular. Aquest no sembla un símbol religiós, sinó un símbol cultural i nacional que ha acabat essent tal en els darrers dos-cents anys.

En l'esfera d'allò religiós podem esmentar el canelobre de set braços (menorà) com un símbol que tampoc no comporta un ritual, encara que potser sigui per raons històriques: el canelobre es trobava al temple de Jerusalem destruït pels romans l'any 70 després de Crist, i va arribar a Roma com a botí de guerra (com pot constatar el viatger que visita el fòrum romà buscant l'anomenat *Arc de Titus*). Mentre el canelobre es trobava al temple potser hi havia un ritual que n'acompanyava l'encesa. Avui és un símbol mut de la història d'aquell temps.

Tanmateix, hi ha una varietat de símbols que funcionen i ens parlen des del ritual que els acompanya. Es tracta d'allò que Campbell demanava com a meditació que ens acostava al missatge elemental; d'aquesta manera s'evitava l'allunyament d'allò que representava el símbol, fins i tot sabent com sabem que ni la narració ni la meditació acompanyants poden expressar allò que no es pot expressar. Com més informació tinguem sobre el que envolta el símbol, més podrem aproximar-nos al seu enteniment. Busquem, doncs, el símbol que té meditació parlada; mirem de buscar-ne la

història, el desenvolupament. Si hi ha explicacions o preguntes que la tradició ha manifestat amb el pas del temps, ajudaran a acostar-nos a la idea originària o a descobrir noves capes agregades al ritual que cobreixen el símbol. Una investigació amb aquestes aspiracions ens ajudarà a entendre l'estructura de pensament dels exegetes de la tradició donada i, per això, de la tradició mateixa. Dit altrament, encara que mai no poguéssim arribar a desvelar el misteri que representen el símbol i el mite, sí que podríem aproximar-nos a les ments que en el passat, i com a hereves de la tradició explicativa, van mirar d'acostar-se als confins de la realitat inefable. En sabien més, d'aquesta realitat, i no perquè fossin més o menys intel·ligents que nosaltres, sinó perquè des d'una perspectiva històrica eren més a prop dels que van rebre el símbol, van relatar el mite o van escriure el text. Com va dir en una ocasió un professor meu de filosofia, Adi Tzemaj, «una formiga a sobre d'un elefant és més alta que l'elefant». Afegeixo: treballm-hi, l'altura és relativa.

Vegem algun altre exemple. Les espelmes del sàbat són un símbol d'identificació jueu que requereix el ritual de l'encesa. També el símbol anomenat *mezuzà* requereix un ritual: estendre la mà i besar la *mezuzà* quan s'entra a casa. Ambdós rituals es troben entre els símbols més coneguts del judaisme, però l'un requereix meditació/narració i l'altre, no. És per aquesta raó que comento les espelmes del sàbat. La càrrega emocional és més clara en la *mezuzà*, però aquest símbol ens permetrà elucubrar una certa genealogia pel fet de tractar-se d'un ritual parlant.

La forma del símbol, tradicionalment acceptada avui dia, són dos canelobres independents col·locats l'un al costat de l'altre. Cada un conté una espelma blanca que s'ha d'encendre immediatament abans de l'inici del sàbat (recordem, sense entrar en detalls tècnics sobre el començament i l'acabament exactes, que el sàbat comença la nit del divendres i s'estén fins a la nit del dissabte). Després de l'encesa, la persona tanca els ulls i fa un moviment ondulant que va de fora de les flames de les espelmes als ulls; és un

moviment lent i repetit. Llavors, en aquest moment es diu una benedicció (meditació/narració), que fa així:

«Beneit sigueu, Adonai, Déu nostre, rei de l'univers, que ens ha santificat amb els seus preceptes i ens ha encomanat que encenguem la lluminària del sàbat». La traducció no és exempta de dificultats. Si tota traducció és comentari, la traducció d'un text, narració o meditació sagrada pot ranejar l'àmbit profà. Transcrivim ara l'original hebreu en la seva forma fonètica: «Baruj atá adonay eloheinu mélej haolam asher kideshanu bemitzvotav vetzivanu lehadlik ner shel shabat».

Ens diu el text que aquest símbol i el seu ritual d'encesa han estat ordenats per Déu mateix. Busquem el dictamen en el text sagrat, però la nostra recerca és vana. Aquest manament, que la meditació m'indica com a donat per Déu, no hi figura. El que hi trobem és un canelobre relacionat amb el tabernacle que s'omplia d'oli dues vegades al dia perquè estigués sempre encès (Ex 27,20-21). La transmigració del ritual bíblic –que passa històricament per les coordenades del temple de Jerusalem– és l'anomenada *Ner Tamid* (llum eterna), situada davant de l'arca que conté la Torà en qualsevol sinagoga. La llum com a reflex de «quelcom» ha romàs en la memòria i l'acció durant tres mil anys. Continuem buscant les espelmes del sàbat. No són a la Bíblia. Anem al període postbíbic. Pot ésser que siguin en les tradicions orals i els comentaris del Talmud, aquella enciclopèdica compilació de lleis, exegesis i llegendes que es va acabar d'escriure al segle v? Allà hi trobem el testimoni de l'obligació de l'encesa (Misnà Sàbat 2,6-7; Sàbat 25b). Ara bé, no per raons de simbolisme santificat sinó per raons pràctiques, és a dir, per mantenir la pau de la llar tot proveint llum a un sopar agradable amb què celebrar el festiu sàbat. Tampoc no hi trobem cap recitatiu que acompanyi l'encesa; no hi ha cap acte santificat davant l'absència de símbol. Això sorgeix a l'edat mitjana i no sense controvèrsies. Com es podia establir un recitat en la forma de benedicció divinament promulgada a un acte utilitari en origen

(de temps talmúdics) que no figurava en el text sagrat? Un comentarista del segle XII, Meshulam –natural de Melun, un poble dels afores de París–, argüia contra la santificació de l'encesa en la forma de recitat/meditació/benedicció. Va ser la paraula d'una altra autoritat ben reconeguda del segle XII, Rabeinu Tam, la que va prevaler i va acabar codificant-se al segle XVI en un compendi normatiu de gran autoritat conegut com el *Shuljan Aruj*. En aquest període medieval –començaments del segle XIII a Alemanya– és quan per primera vegada tenim notícies sobre el fet que són dues les espelmes que cal encendre. Resulta, aleshores, que el nostre símbol, tan llicadís, i el seu ritual són més propers en el temps a nosaltres que a la Bíblia! Per tant, aquest símbol netament jueu no s'autodefineix per la seva proximitat històrica al text sagrat sinó per coordenades i circumstàncies històriques que encara no s'han aclarit.

El seu valor simbòlic i sacramental ha disminuït per al jueu observant d'avui? És en la metàfora o la metonímia del procés simbòlic on el creient troba recer, encara que ambdues siguin engrunes emocionals orientades a sadollar-ne la perplexitat.

En l'exemple que hem pres, el de les espelmes del sàbat, hi ha una transformació i evolució en les formes del símbol i el seu ritual. L'element de permanència és la llum. Hem arribat al símbol bàsic: la flama de llum com a reflex o representant d'una altra realitat. La narració sagrada ens ajuda a entendre que la connexió és amb allò diví o amb aquella realitat inexpressable, innomenable.

Si ens quedéssim exclusivament amb el text bíblic no estaríem fent una anàlisi des de la perspectiva jueva. Entendre això, que ha induït a l'error tant acadèmic com religiós en moltíssimes ocasions, és fonamental per a qualsevol estudi de temàtica jueva. La tradició exegètica oral és tan important o més que el text bíblic canonitzat. Per *tradició oral* entenem tant la que eventualment va ser escrita (per exemple, el Talmud, la literatura de respons, els comentaris medievals, etc.) com la que continua desenvolupant-se i evolucionant fins al dia d'avui. Un exemple d'aquest darrer tipus de

tradicció oral són les espelmes del sàbat: la seva evolució històrica ajuda a entendre'n la representació fins i tot tenint en compte que pot variar en formes específiques a causa de contextos històrics determinats. És a dir, el traçat de la seva evolució en fa més rica la comprensió. Així, encara que aquesta narrativa –el ritual parlant que acompanya el símbol– sigui d'època medieval i no es trobi en el text sagrat, produeix verbs, sentits perifèrics que aglutinen les variants de la seva història en aquest símbol ritual, bàsic i simple, del judaisme.

Ara hem d'aprofundir en la narració sagrada, el ritual parlant.

La semàntica teològica suggereix un caminar oscil·lant entre un mateix Déu proper i llunyà alhora. Un Déu, sempre percebut des del subjecte, entre immanent i transcendent al qual apliquem algunes vegades la immediatesa de l'escolta, i altres, la irresponsabilitat en la seva absència.

Ja hem vist que Déu no mana l'encesa d'espelmes des de la Torà en el sàbat, però emocionalment actuem com si ho fes perquè ens acosta a allò inexpressable, a la idea de Déu. No com un Déu legislant sinó com un Déu amb una alteritat que s'expressa en la llum, en el vaivé harmoniós del que és bell, en la cadència de colors, en allò que dona claror a la foscor. També, però, en el fet que marca un moment determinat, un ésser junts per fer-ho: no estem sols, no som sols en aquell moment, compartim amb altres el sentit de bellesa, de claredat, d'ordre momentani en el caos rutinari; ens fa pensar i ens fa sentir, ens connecta històricament amb altres com nosaltres, i al mateix temps ens dona repòs personal, no ens apressa. Associem la flama, metafòricament, amb allò que portem dins i que no és fet de carn, ni de sang ni ossos, quelcom que opto per anomenar *esperit*. Una flama d'espelmes que representa allò que és fora nostre i és diví, una flama que internament brilla en nosaltres i és el reflex i la representació nostàlgica d'allò diví que ens transcendeix. Coordenades de transcendència i immanència en un objecte simple, encès en un temps específic.

Hem creat un moment especial per recordar que en la lluita rutinària per tenir hi ha un temps per ésser. Com a jueus, aquest símbol ens parla de tot això en llenguatge jueu. Què s'esdevindria si li tragués la vestimenta jueva? Sense narració sagrada en hebreu, sense llaç històric, sense intenció de marcar un dia de repòs santificat... Imaginem-nos que encenc les espelmes el dijous però mantenint el símbol com a representació d'allò inexpressable. El símbol ha deixat d'ésser jueu. La pregunta, ara, és la següent: si els símbols representen allò no expressable a través de les explicacions – memòria històrica i narracions sagrades específiques i parroquials, entre altres– que ens acosten al missatge elemental representat, quin missatge elemental podria representar aquest nou símbol universal? Diu molt. Que allò universal és una història nova, que les connexions emocionals amb històries específiques del passat ens separen en comptes d'unir-nos en el nostre denominador comú humà, i que les riqueses reals o potencials d'allò específic ens empobreixen pel fet de no ésser universals.

Podria l'ésser humà, que està lligat emocionalment a una història, part d'una comunitat, identificat amb una determinada especificitat, deixar la seva arrel, la que el defineix? No ho crec. Podríem fer desaparèixer el símbol, buidar-lo dels lligams històrics, narracions sagrades i càrregues emocionals específiques, però quedar-nos amb el missatge elemental? De quina manera es porta a terme aquesta tasca si el missatge darrer és per definició no expressable? Si la recerca és la del missatge universal inexpressable que s'amaga rere el vel misteriós dels símbols religiosos, no seria millor enriquir-nos en la sumatòria del coneixement ritual i simbòlic de les religions en comptes de restar venjativament contra les tradicions que, tot blasfemant la religiositat, van confondre els seus interessos polítics amb el moment espiritual al qual tot ésser humà que ho vulgui té dret?

Conclusió

La temptativa de trobar expressió verbal o escrita en l'explicativa de mites i símbols religiosos per desxifrar-ne el missatge primari o elemental no resulta factible. Precisament el mite i el símbol existeixen com a representacions en lloc del llenguatge intel·ligible. En la nostra intenció contínua d'entendre allò que és inaprehensible busquem elements que ens hi acostin. Per aquesta raó és fonamental la inclusió del ritual –quan n'hi ha–, com també ho és una aproximació a la cultura que produeix els rituals: la seva història, el seu llenguatge i interpretació i els seus lligams afectius.

Com a desig i intenció, aquesta dificultat no desacredita ni el desafiament ni el benefici potencial existents en intentar descobrir els fonaments mítics i simbòlics d'allò religiós traduïbles a un llenguatge universal que vagi més enllà d'especificacions i particularitats. Tal vegada resideix en la intenció d'explicar el benefici per a la nostra societat: en la temptativa de fer més transparent el missatge que els mites i símbols religiosos representaven en primer lloc.

Recordem, finalment, que un tractament intel·ligible no significa, des del subjecte religiós, un bescanvi entre aquest sentit explicatiu i allò purament emocional.

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi

Mazer escriu a la pissarra: «**p r d "s**». Es tracta d'un acròstic, i les cometes ens indiquen que les lletres ens aportaran alguna cosa més, més del que es pot veure a primera vista. Ens recorda l'absència de vocals en hebreu. *Pradesh* significa «paradís», però com a acròstic

ens diu alguna cosa més, ens parla dels quatre nivells de lectura. *P*, *psad*, la lectura literal; *r*, *ramesh*, la lectura al·legòrica (pista que condueix cap a); *d*, *drash*, l'exhortació, la lectura que ofereix orientació moral, i *s*, *sod*, la lectura ocultada. Així tenim més elements per indagar en el sentit de *paradís*. Ara podem fer ús d'una narració i continuar meditant a partir d'aquestes consonants. Mazer ens parla del rabí Aqiba (que considerava el *Càntic dels càntics* com el text nuclear de les Escripures), i ens explica que quatre personatges s'endinsen en el jardí paradisiac: el primer embogeix, el segon mor, el tercer destrossa la plantació i destrueix el jardí, i el quart és Aqiba, que surt de la visita sense problemes.

Sense més explicacions, Mazer passa a referir-se a la ponència. Ha volgut introduir la seva presentació amb una petita mostra de l'estil d'indagació en la paraula i el text que es duu a terme a la tradició jueva. En intentar respondre la qüestió que se li va plantejar com a participant d'aquesta Trobada (Què pot heretar la societat laica del llegat simbòlic del judaisme? Quin és el seu missatge primari? Què pot oferir més enllà d'una tradició determinada, d'un entorn concret de creences?), va veure la necessitat d'acompanyar la reflexió sobre la lectura simbòlica d'algunes consideracions a l'entorn de l'al·legoria i el ritual.

Filó d'Alexandria va inaugurar la lectura al·legòrica del text bíblic, una lectura que va tenir molta més influència i continuïtat en el món cristià que en el jueu. La lectura al·legòrica remet a quelcom diferent del text: la nova realitat a què ha conduït anul·la l'element des d'on es partia. És un estil de treball meditatiu a partir del text, diferent del més propi de la tradició jueva. Tal com Mazer ha volgut mostrar de manera pràctica amb l'exemple de la pissarra, les lletres, la paraula, porten més enllà de la seva materialitat –encara que d'una manera diferent de la de l'al·legoria–, es van desplegant en possibilitats infinites des de la seva realitat pròpia. Al desplegament hi contribueixen elements històrics, rituals i gestuals que donen

densitat a una trama simbòlica que, gràcies a aquesta densitat mateixa, és susceptible de seguir desplegant-se. No cal que tots i cada un dels elements provinguin del text fonamental, la Torà, n'hi ha prou amb que el text n'il·lumini alguns trets. A la ponència Mazer utilitza com a exemple l'encesa de les espelmes del sàbat, un símbol carregat de significació, que combina gestos i paraula (la benedicció) i que, de fet, no s'esmenta a la Torà però no per això deixa d'ésser-ne un dels símbols centrals.

En la tradició jueva podria parlar-se de símbols silenciosos – com el gest sobre la mezuzà a la llinda de les portes–, símbols lingüístics –textuals, no acompanyats de gestualitat ritual– i símbols que són una combinació d'aquests dos, com l'exemple adduït de l'encesa d'espelmes. Sigui quin sigui el tipus de símbol, les seves possibilitats significatives augmenten a mesura que augmenta el coneixement dels elements de la trama en què s'insereix. El que Mazer vol plantejar amb això és que una lectura «universal» del bagatge simbòlic jueu, feta a costa de deslligar el símbol de la trama, ofereix –sí– un cert àmbit de significat intel·ligible per a tothom –en l'exemple de les espelmes ens queda el símbol de la llum–, però també un significat empobrit que difícilment podrà sostenir el moviment expansiu d'enriquiment de significat tan propi de la lectura simbòlica en el judaisme.

El que Mazer vol subratllar és que el tema de la Trobada, tractat des de la idiosincràsia pròpia del judaisme, planteja reptes propis i peculiars. Sempre serà possible dur a terme una lectura al·legòrica –aquesta possibilitat hi és. Per a ell el repte és en la lectura simbòlica com a tal, com la capacitat del símbol d'obrir a l'experiència religiosa mateixa. El repte és en la dificultat de la lectura simbòlica lluny de la vida comunitària i de la vida ritual que dona vida al símbol. Aquesta dificultat no prové de la fixació d'unes creences que pretenen impedir una aproximació interpretativa dels textos. Aquesta fixació, aquesta «intocabilitat» del text, s'ha produït i es produeix en la història del judaisme, de la mateixa manera que

s'ha produït i es produeix una aproximació dinàmica al mateix. El que vol destacar és una altra qüestió: per a participar del missatge del símbol, no caldria un millor coneixement i contacte amb el món ritual i simbòlic a què pertany? És a dir, més que despullar els símbols, no s'hauria de facilitar el coneixement del món ritual i simbòlic a què pertanyen? Aquest és l'interrogant que Mazer ha volgut plantejar amb la seva ponència.

Diàleg

El debat se centra en els límits de perdurabilitat del ritual. Si el sentit del ritual està o no lligat intrínsecament a unes formes de viure, a una manera de viure, aquest sentit no cau en caure la manera de viure, ens agradi o no? Responent les preguntes, Mazer explica que concep el ritu com els canons de l'aigua, la «fontaneria d'allò diví», les vies. En el sentit que el gest ritual estableix ponts entre la immanència i la transcendència, indica, posa en relleu, i així ens apropa al missatge últim.

Marta Granés destaca el punt de l'exposició, i de la ponència, de Mazer en què ha afirmat que optaria per sumar, més que per despullar, en l'esforç d'apropar-se sense creences al món dels símbols. Per a Granés, sumar pressuposa que cada fragment té sentit, conserva un valor i és capaç de vehicular-lo, i ho dubta. No veu que aquest tipus d'apropament sigui possible per a totes les persones que viuen sense possibilitats d'arrelament a cap tradició. Mazer entén la dificultat, però insisteix en el fet que ell no veu que per la via de restar, de desarrelar, es pugui oferir res valuós; els missatges propis, específics, de cada món simbòlic queden emmudits, sense vies de comunicació. Ara bé, probablement així quedaria fora de perill com a mínim aquella zona de sentit com-

partit, universal, que forma part del símbol.

Davant la caiguda d'unes formes rituals té poca importància el fet d'unes formes o unes altres, el que compta és poder mantenir la memòria històrica perquè els elements conformadors alimentin formes noves i s'assumeixin des de circumstàncies diferents.

Corbí considera que, en certa manera, hauria d'ésser possible i s'hauria de treballar en aquesta direcció. El ritu és el mite en acció, és la reactualització del mite i, com a tal, té una funció programadora. Des de la perspectiva d'aquesta funció, el mite queda buit de sentit en la mesura que se'l desposseeix de la seva funció programadora, en la mesura que deixa d'ésser «descripció» de la realitat. Però el ritual també té una funció religiosa, condueix més enllà de si mateix, és el vehicle expressiu de les dimensions inefables, com el símbol textual. No obstant això, haurà de passar per una gran mutació per poder continuar exercint aquesta funció. Mutar, transformar-se radicalment, vivificat des de la memòria històrica, des del llegat de la tradició, no serà fàcil.

Granés insisteix en el fet que si per a algú un ritual com el de l'eucaristia ha deixat de tenir força significativa, cap revestiment ni innovació formal no li retornarà aquesta força. Com a molt es podrà conservar la memòria del valor que va tenir en un altre temps.

La pèrdua de sentit equivaldria a «llençar a les escombraries» o a mantenir en *standby*? Hi ha diferents respostes. Per a algú, un ritual com l'eucaristia roman en certa manera en *standby*, perquè conserva el valor simbòlic de rememorar la memòria del mestre però sense saber què fer-ne avui, com participar-hi creativament sense que indueixi a «combregar» amb les creences que el sostenien i li donaven força. No llençar-lo a les escombraries –també es diu–, sinó al bagul dels records. «Una cosa tan gran no es llença, simplement veus, amb certa tristesa, que s'allunya». I s'allunya imparablement.

«No es llença res...» José M. Vigil no hi està d'acord. Quan s'estan «llençant» les creences, no es pot dir que no es llença res. Melero ho compara amb una operació de retina: no es «llença», es

canvia la manera de mirar. Es mira i es viu d'una manera completament diferent. On abans hi havia adhesió, ara hi ha un altre tipus de relació amb el gest ritual, es comparteix d'una altra manera.

Moreira advoca per una actitud més activa: la capacitat d'empatia amb allò que viuen les persones per a qui el sentit de l'eucaristia es manté viu. I, des d'aquesta empatia, viure l'existència com a ritual. En certa manera és com si aleshores la celebració deixés d'ésser un sagrament de l'Església apostòlica romana per convertir-se en vida, en la vida mateixa, consagrada.

Mazer aporta una anècdota simpàtica. Explica que en l'àgape pasqual cada ingredient té un sentit simbòlic (no hi ha taronges!). Fa uns anys un rabí va dir que el fet que hi hagués dones rabines té tant a veure amb la tradició com les taronges al sopar pasqual. Des d'aleshores el judaisme progressista incorpora alguna taronja al plat ritual...

Bárcena comenta el binomi al·legoria-símbol. L'al·legoria és una forma literària –en certa manera, inofensiva. Pot aclarir, aportar i il·lustrar. El símbol és transmutador si arriba a exercir la seva funció simbòlica. I des d'aquesta perspectiva no té identitat, no és jueu, ni musulmà, ni cristià. Té identitat el llenguatge, la forma metafòrica, però no l'experiència simbòlica.

Robles, Corbí i Bárcena coincideixen –amb matisos– en la posició d'assumir totes les tradicions com a pròpies. Acceptar i entendre el valor de les aportacions de cada tradició transforma la manera de viure la pròpia, cauen les tanques. Es pot accedir a totes, convertir-les en el propi llegat.

Sembla evident que una actitud així exigeix estudi. Només a costa de molt d'estudi es podria mitigar la falta de sentit a què apuntava Mazer. A falta de participació en unes comunitats de símbols compartits, sembla que el que s'està proposant és un estudi de textos. I endinsar-se en els textos de la diversitat de tradicions exigeix molt d'estudi, i això no és a l'abast de la majoria. Silenci, estu-

di..., no seria una proposta espiritual «assequible», diu Moreira.

Es veu clarament la diferència entre les realitats que es viuen a cada banda de l'Atlàntic. Per a Moreira l'esforç ha d'anar orientat a aprofitar les tradicions religioses que segueixen vives al seu entorn –vives i vivificants. Per a Corbí, amb el seu estudi espera aplanar el camí, facilitar l'accés a les tradicions, perquè la gent no hagi de fer esforços tan grans com els que ell ha hagut de fer. Però no és ell qui «inventa» aquest camí, ni inventa el camí ni tanca el pas a la participació comunitària tradicional. N'hi ha prou amb veure el que es publica, n'hi ha prou amb donar un cop d'ull a les llibreries, per adonar-se que són molts els que –potser sense ni tan sols haver-s'ho formulat– estan bevent de la diversitat de tradicions sense distinció, sense fronteres. És en aquest sentit que insisteix a aplanar el camí des de cada tradició.

Mazer hi està d'acord, un plantejament com aquest, aquí, en el nostre entorn, no pretén revolucionar ni arrasar res. És sortir a l'encontre del que ja està essent; preparar, col·laborar amb l'aportació que es pugui fer des de cada tradició. Col·laborar en la gestació d'una «espiritualitat sostenible». I així posa punt final al diàleg.

SOBRE LA LECTURA PURAMENT SIMBÒLICA DELS TEXTOS DE LES TRADICIONS RELIGIOSES

Domingo Melero

Agraeixo la invitació de Marià Corbí i del CETR per participar en aquesta Tercer Encontre de Can Bordoï, i em pregunto, primer de tot, què puc aportar a la qüestió de la lectura purament simbòlica de les narracions i els textos de les tradicions religioses, una qüestió sobre la qual ja s'han dit tantes coses. Fora de la tradició cristiana en la seva forma catòlica, no conec prou cap de les altres tradicions religioses per poder-ne parlar amb concreció, de manera que parlaré únicament de la que conec, perquè hi he nascut, crescut i també perquè he escollit seguir-hi, a la meua manera.

Per aquesta darrera raó («a la meua manera»), voldria precisar d'entrada un punt. No sóc ni teòleg ni filòsof d'ofici, ni parteixo de cap especialitat universitària sobre el tema, i tampoc no sóc sacerdot ni religiós ni tinc cap mandat o càrrec jeràrquic en la institució catòlica. Els camins de la vida, tanmateix, m'han portat a cultivar per «afición desinteresada» –com diria Machado¹ una espècie de cristianisme socràtic o de socratisme cristià, en el qual sser

¹ «He leído algo de los grandes filósofos –con excepción de Aristóteles– aunque desordenadamente, pero con *afición desinteresada*» (fragment d'una carta a Ortega enviada des de Baeza el maig de 1919).

espiritual inclou reflexionar.¹ Aquesta afició és rara i infreqüent en el catolicisme, on encara perviu el model de cristiandat en què predomina la lectura clerical i monàstica del seguiment, que sol situar el pensament i la lectura i interpretació de les Escriptures sota el signe de l'obediència més que de la llibertat i la fidelitat, i que desvia els simples cristians d'aquesta «afició» i els orienta a la vida de simple moralitat, al compliment dels deures d'estat i, en tot cas, al compromís social, ambdós tutelats mitjançant doctrines (de moral familiar i social) i moviments i organitzacions.

De totes maneres, el que volia precisar és, d'una banda, que les meves paraules només tenen validesa des d'un punt de vista personal i responen –sempre aproximadament– a la meva experiència, que inclou l'estudi i la lectura. De l'altra, que la meva aportació té, com a idea de fons, primer, que el predomini d'aquest tipus de lectura clerical i monàstica és conforme a les societats que, segons les anàlisis de Corbí, ja han passat; segon, que aquest predomini encara és un obstacle per desenvolupar una lectura purament simbòlica d'acord amb la nova situació; però, i tercer, que no és fàcil deixar aquest predomini perquè es pot continuar produint, fins i tot en discursos aparentment adaptats, i no només en el cristianisme sinó també en altres tradicions, inclòs l'humanisme no religiós occidental.²

¹ Santa Teresa parla, en un dels seus escrits, que una vegada li va semblar sentir la veu de Jesús, que li deia: «Búscate en mí». En una glossa a aquesta expressió vaig justificar el sentit que tindria l'expressió complementària: «Búscame en ti». Aquestes expressions, afins al «conócete a ti mismo», expliquen allò de cristianisme socràtic o socratisme cristià (*Cuadernos de la diáspora*. Madrid: Asociación Marcel Légaut [AML], núm. 12, 2001, pàg. 132-136).

² Tingueu en compte, en primer lloc, que en aquest paràgraf em refereixo al *predomini* de la lectura clerical i monàstica, no a aquesta en si, que sens dubte pot ésser la lectura simbòlica d'alguns individus. En segon lloc, observeu que el que plantejo al final d'aquest paràgraf –tal com després es veurà en parlar de J. S. Spong i de la «doble veritat»– és que la *institució universitària* també pot portar a

1. Dos tipus complementaris de lectura

No obstant això, al començament de la meua exposició voldria esmentar un tipus de lectura que no forma part pròpiament del tema d'aquesta Trobada però que hi afronta i hi té un significat rellevant. A la nostra societat, al costat de la *lectura doctrinal* de les Escriptures sagrades del cristianisme, que de manera activa o passiva practiquen la majoria dels creients i dels no creients, hi ha, certament, una minoria que practica la *lectura simbòlica* tant de les Escriptures cristianes –si més no pel record viu d'algun fragment conegut anys enrere– com de les Escriptures d'altres tradicions religioses. Tanmateix, juntament amb aquestes dues lectures n'hi ha que també en practiquen un altre tipus: em refereixo a la *lectura espiritual de textos i de narracions de qualitat no directament religiosos*.

La dicotomia entre literatura profana i literatura sagrada és, pel que fa als textos, una dicotomia convencional que es pot superar si es considera el *mode d'escriptura i de lectura* d'ambdues literatures. A la nostra societat hi ha autors i obres literàries que, pel seu valor, transcendeixen la seva legítima finalitat inicial –d'entretenir i de procurar un delit estètic– i aporten pistes de gran calat en la cerca espiritual referida al sentit i al misteri de l'existència. La qualitat estètica no és solament una qüestió de formes i de plaer, sinó també una qüestió de captació d'una veritat humana que no és simplement doctrinal o acadèmica; de la mateixa manera, la qualitat espiritual dels textos religiosos no és simplement ideològica sinó també, en part, estètica, és a dir, d'experiència. La lectura purament simbòlica dels textos de les tradicions religioses i la lectura espiritual –i no

un predomini gairebé exclusiu del saber semblant al predomini clerical anterior, del qual, en ocasions, pot ésser còmplice. No debades la universitat va sorgir en el cristianisme medieval. Finalment, voldria fer l'observació que l'*obstacle* del *predomini* hauria estat més aviat el tema de la trobada anterior. Com que no hi vaig assistir, l'he adoptat en aquesta. A més, confio que parlant de l'*obstacle* quedarà prou clar què entenc per *lectura simbòlica*.

simplemente literària– dels textos humans de qualitat conflueixen, doncs, en el riu de lectures que es produeixen a la nostra societat.

La possibilitat que la lectura de textos no religiosos sigui un ajut en el camí personal es dóna possiblement en la nostra societat amb més freqüència que en altres. En tot cas, aquesta possibilitat és, certament, molt útil si hom vol anar més enllà d'una lectura doctrinal i establerta de les Escriptures religioses i accedir a una lectura inicialment literària –en aquest cas, sense creences– dels textos sagrats, la qual cosa, sovint, és l'avantsala indispensable perquè aquests textos puguin tornar a parlar en el seu registre específic, és a dir, conforme a la seva missió simbòlica.

La lectura espiritual de textos no religiosos –textos que, per si mateixos, ja són «sense creences» encara que reflecteixin l'existència de creences en la societat– és possible a partir del caràcter secular del nostre univers mental, definitivament no religiós però no necessàriament antireligiós. A partir d'aquest caràcter, la fe sense creences dels esperits inquietes de la nostra època és cada vegada més capaç de buscar i de trobar en qualsevol testimoni humà que se li ofereix amb veritat, sigui on sigui, independentment de si és religiós o profà d'acord amb la classificació convencional.

Així com l'humanisme no religiós propi de la nostra societat occidental se situa inicialment al costat de les religions i filosofies, de la mateixa manera que aquestes se situen inicialment al seu costat, la lectura de textos no religiosos també se situa al costat de la lectura dels textos sagrats. Després, però, a força d'un veïnatge no exempt de friccions, d'enfrontaments i d'ignoràncies, ambdues lectures descobreixen gradualment noves possibilitats per a si mateixes i s'entremesclen en la vida dels subjectes. D'aquesta manera, l'humanisme no religiós i la lectura dels textos seculars descobreixen la possibilitat d'ésser espirituals més que ideològics –quan no tanquen el seu horitzó en l'home o en la societat com quelcom conegut per endavant–, mentre que les religions i les filosofies, com la lectura dels textos sagrats, descobreixen la possibilitat de no reduir

allò espiritual a allò ideològic, i ésser simbòliques.

En aquest sentit, lluny de considerar una catàstrofe, des del punt de vista espiritual, l'humanisme secular de la nostra societat, els homes amb un sentit afinat d'allò espiritual¹ consideren que humanisme secular i no religiós és l'etapa actual del camí espiritual dels humans, propiciada per l'autonomia dels coneixements instrumentals (les ciències, l'economia, la política) i per l'extensió de l'alfabetització, des de fa quatre segles, però sobretot des de fa un segle i mig.

Es tracta d'una etapa nova, amb possibilitats morals extremes, com s'esdevenia en les etapes anteriors, però que, en tot cas, és diferent i irreversible. És per això que aquests pensadors afirmen, cadascun amb el seu llenguatge, que l'humanisme secular és la darrera novetat rellevant en la història de les religions: una novetat sorgida en els darrers segles i a Occident, abans de començar a estendre's a la resta del planeta; una novetat amb possibilitats negatives (per exemple, els totalitarismes o l'absolutització de la ciència i d'allò empíric com a model únic de coneixement, com si només existís allò genèric, que els sentits i l'enteniment poden copsar), però també amb possibilitats positives, favorables a aquests dos tipus de lectures que diem, que són complementàries i a través de les quals els homes es poden entendre.²

A poc a poc va quedant clar, en conseqüència, que la forma doctrinal i autoritària de considerar allò religiós, pròpia de les societats anteriors –en les quals, malgrat tot, aquesta forma va fer el seu servei–, ja és «aigua passada». I, al mateix temps, també va quedant clar, d'altra banda, que l'humanisme secular és curt i que a la llarga és humanament empobridor quan, precisament pel fet d'haver hagut de criticar la forma doctrinal anterior d'allò religiós, no reconeix ni que ell mateix és una forma cultural que comporta les

¹ Em vénen al cap, en una primera pensada, Marià Corbí, W. C. Smith, M. Eliade i els dos autors de qui parlaré després: J. S. Spong i M. Légaut.

² La llista de les lectures de D. Bonhoeffer a la presó exemplifica la complementarietat d'aquests dos tipus de lectures.

seves pròpies creences, ni que, a més, hi ha una possibilitat no ideològica de llegir –o de continuar llegint– les tradicions anteriors.

Si penso en la realitat en què em moc, la possibilitat de llegir els textos no religiosos de manera espiritual és, per a alguns –i, si no sempre, sí en èpoques decisives per a molts–, més important, a la pràctica, que la lectura purament simbòlica dels textos de les tradicions religioses. Per això era una llàstima no esmentar aquest tipus de lectura en un col·loqui com aquest en què es mira d'aprofundir en una «religió sense religió» i en l'accés a aquesta. La lectura purament simbòlica dels textos sagrats de les diferents religions és, doncs, en la nostra societat occidental, *una* lectura de tipus espiritual al costat d'una altra d'igualment important, sobretot perquè és l'única comuna, d'acord amb la laïcitat de la nostra societat. Tanmateix, aquesta laïcitat intrínseca a l'estil original del cristianisme, la seva Institució la sent com a enemiga pel fet que hi predomina el model que comentàvem. Per això la lectura espiritual dels textos no religiosos ajuda a introduir-se, sense límits a la seva complexitat, pel camí –gairebé per estrenar– d'una espiritualitat realment laica.¹

2. El bisbe John Shelby Spong i el simple laic Marcel Légaut

Però passaré ara ja al segon punt de l'exposició, que voldria que fos parlar de la lectura simbòlica de les Escriptures cristianes per part de dos autors: l'un, el bisbe episcopalista John Shelby Spong, i l'altre, Marcel Légaut. En els darrers set anys he llegit amb certa

¹ Aquesta és la raó per la qual Légaut va escriure, de manera independent, tot un recorregut humà a *El hombre en busca de su humanidad* i *Llegar a ser uno mismo*, sense que el terme *Déu* hi aparegui, per exemple, fins passada la meitat de les tres-centes pàgines del primer i sense que en ambdós a penes s'emprin termes teològics. Aquests dos llibres van començar essent una preparació per entendre bé els seus altres llibres sobre el cristianisme, però després es van revelar com l'exemple més innovador de la seva obra. He desenvolupat aquest punt en parlar de la circularitat dels llibres de Légaut (cf. els números 16, pàg. 182-184, i 17, pàg. 137 i 141, de *Cuadernos de la diáspora*).

assiduïtat aquest bisbe de Newark (Nova Jersey), ara retirat, que és autor de diversos llibres dedicats a criticar i a superar la lectura literal de la Bíblia i a fomentar-ne, per tant, una lectura simbòlica. Probablement a causa de la seva claredat i amenitat, així com per la seva radicalitat, a part de les barreres idiomàtiques i confessionals, Spong és pràcticament desconegut al nostre país i a la resta d'Europa, malgrat que és un dels autors eclesiàstics més llegits en llengua anglesa.¹ En endavant continuaré donant informació i faré algun comentari sobre aquest autor i la seva obra, però sense entrar en la temàtica dels seus llibres amb detall. És per això que tot seguit citaré un resum seu de la interpretació que fa d'alguns «articles» del «credo» cristià i després proposaré una comparació entre Spong i Légaut, ja que tots dos van en la mateixa línia, però d'alguna manera són contraris i complementaris. Lector com sóc de Légaut des de fa trenta-cinc anys, a partir d'ell continuaré, amb una certa il·lació, el que voldria exposar en ocasió d'aquesta Trobada.

2.1. La figura del bisbe Spong

«¡Dios, qué buen vasallo, si oviesse buen señor!»

Moltes vegades he recordat aquest vers del *Mio Cid* tot pensant en els cristians que, per les seves iniciatives personals –de pensament i de conducta tant en matèria de creences com de moral–, viuen i pensen més bé del que sovint creuen i d'una manera que les autoritats eclesiàstiques –situades en un món que és un món a part– en el fons ignoren. Els simples cristians, a pesar de la qualitat de les seves vides –dividida l'Església entre els que ensenyen i els que són

¹ A Alemanya recentment s'ha traduït el penúltim llibre d'Spong: *Why Christianity Must Change or Die. A Bishop Speaks to Believers in Exile*, del 1998. Em diu José M. Vigil que al Brasil se n'ha publicat el darrer, del 2001: *Um novo cristianismo para um novo mundo. A fé além dos dogmas*. Campinas (São Paulo): Verus, 2006.

ensenyats, i sense una estructura de tradició democràtica–, formen part d’una espècie de majoria silenciosa que només de tant en tant o només molt lentament –com ara per les estadístiques– es manifesta. Per aquesta raó, quan vaig descobrir Spong vaig tornar a pensar en el vers del *Mio Cid* i en el fet que molts cristians i postcristians finalment trobarien, en Spong i en els seus llibres, un bisbe que diu coses interessants en què pensar, matèria davant la qual es pot assentir o dissentir, és a dir, aliment al capdavall. Quina diferència amb els jerarques i el clergat d’aquí!

Després de constatar aquesta diferència, la meua reflexió em va portar a dues altres consideracions. Heus-ne aquí la primera. Amb Spong –quan hom pensa que és bisbe– s’esdevé el mateix que quan un catòlic s’entristeix –dit suaument– en veure l’actuació del darrer i del penúltim papa i recorda Joan XXIII. En un cas i altre, el cristià entén que el problema no és tant la Institució –tot i que també– ni la diversitat de funcions que reuneix –amb un tipus de designació i de relleu que sens dubte caldria modificar– com la qualitat de les persones que la integren i que exerceixen aquestes funcions. El problema, doncs, és més moral que sociològic i resideix en la qualitat de l’ésser de les persones, que inclou l’honestedat intel·lectual i la manca de por –un altre nom per a la fe–, no sols en el pla de la conducta sinó també en el de la ment.¹ D’aquí vaig passar a una segona consideració: *la lectura simbòlica de les Escriptures és, també, una qüestió moral*. Hi ha una exigència moral que consisteix a ésser intel·ligents, a no obviar el fet d’ésser crítics com a primer pas indispensable i a implicar-se, el subjecte com a tal, en la lectura. Els textos hi són, de la mateixa manera que hi són unes determinades institucions, i la qüestió no és tant si negar-los o canviar-los com fins a quin punt emprar-los i llegir-los bé. En aquest cas el quid rau, com tantes altres vegades, en el mode, en la manera, en l’art de llegir.

¹ Cal recordar que a Mateu 22, 37, es diu que l’amor de Déu exigeix tot el cor, l’ànima i la ment.

Spong, a part de significar-se en les lluites socials a favor dels drets humans que han tingut lloc al seu país des dels anys seixanta, durant més de quaranta anys, primer com a pastor i després com a bisbe –d'on va sorgir la seva activitat d'escriptor–, s'ha enfrontat a la lectura fonamentalista i literal de les Escriptures i a la interpretació premoderna i acrítica –a manera de creences que es tenen per veritables sense pensar-les– dels «articles» del «símbol de la fe» –que és més aviat un aparcament de les creences– per part de qui, davant el conflicte –evitable– entre l'estat actual dels coneixements i la doctrina convencional de les esglésies, opta per deixar, si més no en suspens, tot allò que té a veure amb el cristianisme.

D'altra banda, aquest interès d'Spong per llegir la Bíblia de manera no literal, assumint les exigències de la crítica textual i de la raó, em va semblar, a més, que el diferenciava dels bisbes catolicoromans que –a Hispanoamèrica, per exemple– són sens dubte un exemple moral en el terreny social, però que no acostumen a tractar aquests temes del coneixement, potser perquè no els semblen urgents, potser perquè troben que la seva gent no ho demana encara o potser perquè no estan preparats. Sense jutjar el que passa i el que pot ésser millor a Hispanoamèrica, em sembla clar que dos d'aquests darrers motius –no ésser urgent i no demanar-ho la gent– no valen per a Europa.

A Europa i a Espanya de vegades s'ha pogut aduir un quart motiu per obviar el tipus de lectura que Spong pretén fer arribar als seus feligresos, i és que molts s'escandalitzarien i «perdrien la fe» si se'ls parlés diferentment de com s'ha fet fins ara. A això caldria respondre-hi tres coses: primera, que aquest argument és *a priori* perquè gairebé no s'ha experimentat un altre tipus de predicació fora del convencional, de manera que no se sap què passaria si es canviés; segona, que aquest argument és miop perquè ignora allò que se sap del cert: que el discurs convencional –conforme a una situació de «cristiandat» que ja no és real– fa que molts se'n vagin bé de puntetes, bé fent un cop de porta, com deia

Légaut; i, tercera, que si hi hagués feligresos que es tanquessin en l'íntegrisme i en la intolerància davant una predicació no fonamentalista i oberta, el pastor hauria de córrer aquest risc i entendre que alguns textos evangèlics parlen d'aquest tipus de situacions, atès el rebuig de Jesús per la mateixa gent que al principi el seguia, a partir del moment en què va quedar clar que la seva conducta i la seva predicació es desmarcaven de les expectatives religioses convencionals –per exemple, de seguretat.

Fent un pas més enllà, l'activitat d'Spong inclou una crítica expressa a la «doble veritat» que subjau en la quarta raó examinada fa un moment. Spong, com ell mateix precisa, no és un investigador universitari sinó un pastor que veu la situació de «doble veritat» que es produeix actualment en l'estament clerical en general. Hi ha una veritat al món acadèmic i una altra a la parròquia. D'una banda, en l'actualitat –però no des de fa massa temps– els teòlegs i els clergues que han passat per universitats i seminaris actualitzats parlen entre ells amb prou llibertat de la revisió necessària del mode convencional d'entendre les creences, atesos els coneixements actuals en història i sobre la composició de les Escriptures. D'altra banda, però, aquests mateixos teòlegs i clergues no transmeten aquesta informació a la gent quan actuen com a pastors.

Les raons d'aquesta situació de «doble veritat» poden ésser les següents: o que ni s'ho plantegen –la qual cosa indicaria una desintegració greu al seu interior– o que, com dèiem, no creuen que aquest coneixement hagi de formar part de la seva predicació. Això comportaria acceptar i contribuir a mantenir la feligresia tàcitament en la ignorància, bé per temor de la sanció que se'ls aplicaria si incorporessin aquesta informació, bé per falta de coratge en reconèixer que fins ara hi ha hagut una mancança en aquest terreny, de la qual haurien d'assumir la responsabilitat; però també, com dèiem, per temor que aquesta informació no pogués abocar a l'ensorrament de la «fe» i a l'abandonament massiu de les esglésies. Ara bé, aquest temor s'hauria d'interpretar –i potser, sordament, és el que fan– com que ells

són els primers que encara no distingeixen entre fe i creences, i tampoc no han sabut integrar els seus coneixements en la seva vida personal, i per aquest motiu els temen, perquè són ells els que perdrien la «fe» si s'hi endinsessin, cosa que els portaria a estar conscientment en fals en la funció que, d'altra banda, els sustenta.

El bisbe Spong, com dic, pretén eliminar amb la seva tasca divulgadora aquesta «doble veritat» i, en aquest sentit, la seva obra busca una lectura simbòlica de les Escripures. Una lectura que –en el cas del cristianisme– distingeix, en els textos, el que és històric –tal com s'entén en la nostra cultura– del que és narració elaborada per la fe i expressada segons els mitjans i la mentalitat de l'època de redacció, és a dir, segons les creences –religioses i profanes, en diríem avui– del judaisme i de l'hel·lenisme d'aleshores; creences, doncs, identificables i relativitzables.

Arribats a aquest punt, cal observar que un bisbe així no s'improvisa sinó que prové d'una tradició, per més que sigui minoritària i marginal. En tot cas, cal afirmar que, des de fa segles, a l'Església catòlica –i també en altres– no hi ha hagut una tradició favorable entre bisbes i eclesiàstics a la cerca intel·lectual i al debat d'idees en llibertat, a part de l'escassa dedicació de simples cristians a aquests temes per raons diferents –no solament perquè se'ls en desviava o descoratjava, sinó perquè ells mateixos no arribaven a plantejar-s'ho, a excepció d'una minoria que, per sort, en obrir els ulls seguint aquesta direcció tampoc no ha cregut que havia de deixar el cristianisme i marxar.

El caràcter romà de l'Església ha estat, a la pràctica, autoritari, ha prevalgut sobre el seu caràcter apostòlic i ha envaït l'àmbit del coneixement, que ha quedat reduït –en una part majoritària, ja que sempre hi ha excepcions, i això és el que resulta de debò admirable– als mecanismes propis d'allò ideològic. L'experiència col·legial única que hi va haver al Concili Vaticà II va ésser una sorpresa que aviat es va veure encotillada. Els bisbes que abans i durant el Concili van ésser favorables a l'esperit que va saber recollir Joan XXIII han desaparegut, i cap altre de semblant no els ha

succeït atesa la restauració que s'ha anat imposant. Però això ve de lluny i ens portaria igualment lluny, i això sí que és greu.

2.2. Les dotze tesis d'Spong

Necessitaria tot l'espai i el temps d'aquesta comunicació per presentar amb detall la trajectòria i l'obra d'Spong.¹ Per aquesta raó em limitaré a citar les dotze tesis publicades fa uns anys, el 1998, com a proposta de debat.

Dotze Tesis. Una crida per a una Nova Reforma. **1.** El teisme, com a definició de Déu, és mort: Déu ja no es pot pensar, amb credibilitat, com un ésser sobrenatural pel seu poder, que habita en el cel i que està preparat per intervenir en la història humana de forma periòdica, i imposar la seva voluntat. És per això que la major part del llenguatge teològic actual sobre Déu no té sentit, cosa que ens porta a buscar una nova manera de parlar-ne. **2.** Atès que Déu ja no es pot pensar des d'un punt de vista teístic, no té cap sentit mirar d'entendre Jesús com l'encarnació d'una deïtat teística. Per aquesta raó, la cristologia antiga ha fet fallida. **3.** La història bíblica d'una creació perfecta i acabada, així com la caiguda posterior dels éssers humans en el pecat, és mitologia predarwiniana i un disbarat postdarwiniana. **4.** La concepció i el naixement virginals, entesos literalment i biològicament, converteixen la divinitat de Crist, tal com s'entén tradicionalment, en impossible. **5.** Els relats de miracles del Nou Testament no es poden interpretar, en un

¹ Vegeu una presentació d'Spong i de la seva obra al número 10 de *Cuadernos de la diáspora*, 1999, pàg. 81-118 (text disponible a la web de l'AML: www.marcellegaut.org). Al proper *Cuaderno*, un amic tornarà a parlar d'Spong i d'un fragment del seu llibre *La resurrecció, ¿mito o realidad?* (Barcelona: Martínez Roca, 1996).

món posterior a Newton, com successos sobrenaturals realitzats per una divinitat encarnada. 6. La interpretació de la Creu com un sacrifici ofert a Déu pels pecats del món és una idea bàrbara basada en conceptes primitius sobre Déu que cal abandonar. 7. La resurrecció és una acció de Déu: Déu va exaltar Jesús a la significació de Déu; per tant, no pot ésser una resurrecció física esdevinguda dins la història humana. 8. El relat de l'Ascensió implica un univers concebut en tres nivells, i per aquest motiu no es pot mantenir, tal qual, en una època en què els conceptes espacials són posteriors a Copèrnic. 9. No hi ha una norma externa, objectiva i revelada, plasmada en una escriptura o sobre taules de pedra, que tingui la missió de regir en qualsevol moment la nostra conducta ètica. 10. La pregària no pot ésser una petició adreçada a una deïtat teística perquè actui en la història humana d'una manera determinada. 11. L'esperança d'una vida després de la mort s'ha de separar, una vegada per sempre, d'una mentalitat de premi o càstig, controladora de la conducta. En conseqüència, l'Església ha de deixar de fundar-se en la culpa per motivar la conducta. 12. Tots els éssers humans porten en si la imatge de Déu i cada un ha d'ésser respectat pel que és. Per consegüent, cap caracterització externa, basada en la raça, l'ètnia, el sexe o l'orientació sexual no es pot utilitzar com a base per rebutjar o discriminar.

Nota de l'autor: Aquestes tesis, que plantejo per al debat, estan inevitablement formulades de forma negativa. És deliberat. Abans que ningú no pugui escoltar el que és el cristianisme, cal que creï un espai per a aquesta escolta tot esborrant les falses concepcions que en tingui. El meu llibre *Why Christianity Must Change or Die* (*Per què el cristianisme ha de canviar o morir*) és un manifest que crida l'Església a una nova reforma. Al llibre vaig començar

a esbossar una visió de Déu que anés més enllà del teisme, una comprensió de Crist com a presència de Déu i una visió de la forma que poden tenir tant l'Església com la seva litúrgia en el futur.¹

2.3. La figura d'un simple laic

Si la presentació d'Spong he dit que m'ocuparia una bona estona, la de Légaut me n'ocuparia encara més, perquè conec més bé la seva obra, l'he tractat personalment i em dol que se'l conegui poc i de vegades malament. Així, m'estimo més remetre'm a uns quants escrits ja publicats² i passar al *comentari d'Spong*, que, com he dit, consistirà en una comparació breu entre ell i Légaut, en la qual he prescindit –òbviament– dels trets secundaris: el fet d'ésser nord-americà o francès, anglicà o catòlic, o que entre les obres de tots dos hi hagi uns vint o trenta anys de diferència. És més important començar assenyalant quatre trets comuns, que potser podem reconèixer com a propis.

Primer: tant Spong com Légaut consideren que el cristianisme viu una crisi molt greu, de vida o mort, que coincideix amb un canvi d'època i de mentalitat de gran importància si hom considera les etapes de llarga durada de la història. Segon: atesa la manca de preparació del cristianisme per tractar la nova situació cultural,

¹ Aquestes tesis es poden trobar en anglès a la xarxa, encapçalades amb la frase: «Extretes del meu llibre *Why Christianity Must Change or Die: A Bishop Speaks to Believers in Exile* (Nova York: Harper SanFrancisco, 1998)». També es poden trobar a l'obra *Here I Stand. My Struggle for a Christianity of Integrity, Love & Equality* (Nova York: Harper SanFrancisco, 2000, pàg. 453-454). La nota de l'autor acaba dient: «Quan l'any 2001 publiqui les meves lliçons de Harvard, que tinc intenció de donar durant el 2000 a la càtedra William Beldon Noble, em proposo presentar un desenvolupament més complet i positiu del que podria ésser el cristianisme del futur». Aquest llibre és el segon que cita en una nota d'autor anterior (*Um novo cristianismo para um novo mundo. A fé além dos dogmas*).

² Vegeu www.marcellegaut.org, epígrafs «Marcel Légaut en síntesis» i «Reflexiones con ocasión de la muerte de Marcel Légaut». Vegeu, a més, els estudis que vaig publicar als números 15, 16 i 17 de *Cuadernos de la diáspora*.

aquesta crisi els va portar, encara que de maneres diferents, a la disjuntiva d'haver d'optar per l'amalgama de fe i creences que era el cristianisme o per ésser homes del seu temps. Tercer: tant l'un com l'altre van superar aquesta disjuntiva equivocada gràcies a la seva tenacitat i reflexió, i també a l'ajut que van obtenir en trobar uns quants homes de fe que anteriorment ja havien superat el miratge d'una cruïlla semblant i que, com a conseqüència d'això, havien entrat en una nova forma d'ésser cristians. Finalment, tant Spong, per la seva condició de bisbe, com Légaut, per la seva condició de laic –i aquest encara més per la manera que va orientar el segon tram de la seva vida; ho veurem després–, van desenvolupar la seva reflexió immersos en la vida real; fora, per tant, de l'«acadèmia».

Dit això, la comparació que voldria plantejar consisteix en un fet molt simple: *Légaut mai no va exposar, ni ho hauria fet, dotze tesis, com va fer Spong* –i em refereixo no tant al seu contingut com al fet mateix d'exposar-les. Ara bé, per què? Aventuro una resposta pensant en tres característiques de Légaut que el diferencien d'Spong. En primer lloc, el fet d'ésser simplement un laic, sense manament ni funció en l'Església, i no un bisbe. En segon lloc, el fet d'haver preferit reflexionar no sobre les creences, com Spong, sinó sobre el pas de l'home de la creença a la fe i la base humana i prime-ra d'aquesta, que d'una banda és una qualitat humana universal, i de l'altra no és primerament de tipus intel·lectual, com la creença, sinó de tipus global. I, en tercer lloc, la diferència dels seus discursos: Légaut va caracteritzar la seva obra com un discurs d'itinerari i no de doctrina, mentre que la d'Spong pertany més aviat a aquesta segona classe; això també s'adiu amb el que hem comentat abans, és a dir, amb el fet que Spong va preferir examinar no la fe sinó les creences i buscar la veritat interpretant «els símbols literalitzats».¹

¹ El subtítol del darrer llibre d'Spong és: *Why Traditional Faith Is Dying and How a New Faith Is Being Born*.

D'acord amb aquestes tres característiques, Légaut, tant per opció com per experiència, no va tractar la crítica de les creences cristianes concretes excepte en observacions esporàdiques.¹ Va proposar clarament la distinció entre fe i adhesió ideològica a una doctrina, però es va centrar en una fe en Jesús semblant a la que devien tenir-hi els deixebles abans d'elaborar-ne cap doctrina. Com en altres temes, va deixar que cada un dels seus lectors fes la seva indagació pròpia, tal com havia fet ell. Légaut va optar per l'abstracció, sens dubte per discreció, fins i tot per pudor, podríem dir, ja que allò essencial –com acostumava a repetir– no s'ensenya sinó que es transmet indirectament, però també perquè allò abstracte apunta millor a allò universal que cadascú ha de descobrir sense quedar-se en la imitació o en la dependència de la tasca d'altres (diverses formes d'allò genèric). Finalment, si Légaut va optar per la discreció i per l'abstracció en el terreny de les creences va ésser amb l'objectiu que els seus llibres fossin útils a gent d'altres tradicions religioses o ideològiques, en les quals és igualment important distingir entre fe i adhesió ideològica a una doctrina.

Les tesis d'Spong podrien donar a entendre, per contra, que allò fonamental és substituir una doctrina per una altra de més adequada i ajustada, mentre que encara que és important, no és essencial, tal com es va veure precisament a la Reforma que Spong esmenta. Allò essencial és la vida interior de cadascú, la fe que no jutja sinó que treu profit del blat i de la zitzània, del que és antic i del que és nou.

¹ Vegeu, per exemple, les seves reflexions sobre com accedir a l'afirmació de la filiació divina de Jesús (cf. *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*. Madrid: AML, 1999, pàg. 118-131) o les seves observacions sobre la consciència humana de Jesús, un tema molt espinós i debatut en temps del modernisme d'una manera que ara ja ens resulta llunyana (*Légaut-Varillon. Deux chrétiens en chemin*. París: Aubier, 1978, pàg. 55-56). Per calibrar el canvi de mentalitat sobre aquesta qüestió des de principis del segle XX fins avui, resulta molt interessant llegir la secció titulada «Acerca de la ciencia humana de Cristo» de l'obra d'Émile Poulat *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica* (Madrid: Taurus, 1974, especialment les pàgines 439-440).

L'home de fe és com l'escriba que coneix el regne de Déu i que, segons l'evangelista, s'assembla a un pare de família que treu del bagul coses noves i antigues; o com sant Pau, que finalitza la seva carta als Gàlates amb un formidable brindis al sol: «Perquè no compta per a res ésser circumcidat o no; només compta que som una creació nova».

D'altra banda, el fet que aquestes tesis les hagi formulades un bisbe podria fer pensar, en primer lloc, que es limita a ensenyar i a parlar no per a si mateix sinó per als altres en general, d'acord amb la seva funció; i, en segon lloc, podria fer pensar que l'únic que demana Spong als que l'escolten és que s'adhereixin al que diu i ho repeteixin després d'haver substituït el que deien abans amb el que ell diu ara. Això implicaria creure, primer, que la formulació d'aquestes tesis i d'una nova doctrina, així com el fet d'acceptar-les i d'adherir-s'hi, és l'únic que s'ha de fer en l'ordre de la fe que, d'aquesta manera, seguiria confós amb el de la creença; i, segon, que fer aquesta substitució depèn només de proposar-s'ho i és només qüestió de raonament i de voluntat, i no d'una maduració personal de tot l'home que prové d'una activitat de creació diferent de la mera fabricació o elaboració.

Légaut era molt sensible a aquests equívocs, és a dir, a allò que el doctor Bofill anomenava el parallogisme de la «fàcil facilitat».¹ Aquest parallogisme, aquí, portaria el lector de les tesis d'Spong a creure que la claredat de les tesis és quelcom senzill, sense camí i sense esforç personal, fet que es tradueix en la creença que l'assimilació de les seves conclusions pot ésser igual de ràpida, i que només és qüestió de signar i de no pensar-hi més, perquè ja es veu clar. Lingüísticament parlant, aquest parallogisme consisteix a creure que la *referència* i el *significat* de les paraules són independents del seu *sentit* en un text determinat, i dit, a més, en un acte de parla determinat. Davant el

¹ Vegeu «Nota sobre el argumento anselmiano» a: BOFILL, Jaume. «Selección de textos». A: *Convivium*. Barcelona: Ariel, 1974, pàg. 113-115 (recopilació a càrrec de Joaquín Maristany i Antonio Pascual Piqué).

paralogisme de la fàcil facilitat, Légaut afirmava:

«Tots els termes oberts al misteri (ja sigui el de l'home en les seves manifestacions fonamentals –amor, sentiments davant el naixement i la mort– o, amb més raó, el de Déu), per entendre'ls en el sentit en què van ésser realment viscuts (si no, com a màxim, el seu significat seria el del diccionari), *cal relacionar-los directament amb el camí personal que cadascú va recórrer per veure's empès a emprar-los*».¹

«A dir veritat, tota paraula oberta a allò absolut *no es pot separar del camí* que va conduir qui l'empra a utilitzar-la, sota pena de caure en el munt de les paraules gastades, devaluades a força de repetir-se, i que són enganyoses perquè no criden a anar més enllà d'elles mateixes».²

«Como cuando un hombre lleva ya largo tiempo avanzando por el desierto, así está el hombre en medio de los demás cuando todo un pasado, a pesar de las apariencias más comunes, le separa del resto, de manera que ya apenas oye las voces de los otros porque *las palabras ya no tienen el mismo sentido ni, en consecuencia, el mismo alcance*. Lo mismo que al ermitaño, sólo le queda el recuerdo de Jesús, etc.».³

El format mateix de tesi sembla que afavoreix l'equivoc d'aquesta rapidesa, i, a més, sembla que torna a donar com a bona la diferència entre ensenyants i ensenyats, així com la rellevància dels uns i la passivitat dels altres. Légaut insistia, en canvi, que el terme *mestre* no serveix en el pla estrictament espiritual, ja que en aquest no hi ha rangs ni jerarquia i el mestre no engendra deixebles sinó nous mestres. La discreció i l'abstracció de Légaut, doncs, prevenen contra

¹ Vegeu Légaut-Varillon. *Deux...*, pàg. 87.3.

² Vegeu Légaut-Varillon. *Débat sur la foi*. París: DDB, 1972, pàg. 19.

³ Vegeu Creer *en la iglesia del futuro*. Santander: Sal Terrae, 1988, pàg. 132-133.

l'equívoc de tractar el terme *mestre* en sentit literal, ajuden a copsar que el llenguatge espiritual és sempre testimoni –i, com a tal, indirecte– i porten no a un mer «atreveix-te a adherir-te» sinó a un «atreveix-te a pensar per tu mateix» que apunta a la fe en un mateix.¹

2.4. La imatge de la dificultat: el pas de moneda a joia

Aquesta fe en si mateix que inclou pensar per un mateix equival a l'«originalitat» a la qual exhortava Mairena-Machado amb relació, precisament, a la lectura:

«*Sed originales*; yo os lo aconsejo; casi me atrevería a ordenároslo. Para ello –claro es– tenéis que renunciar al aplauso [...] de los fanáticos de la novedad [...]. A vosotros no os importe pensar lo que habéis leído ochenta veces y oído quinientas, porque *no es lo mismo pensar que haber leído*».²

Machado insisteix, doncs, en la importància del procés. En ell –en el pensament, contrari a la facilitat de llegir i de donar-se per entès– resideix l'originalitat. Si el subjecte hi és «en acte», dret i despert, caminant, és que en ell hi actua la fe que no es contraposa al pensament sinó que s'entén com a «fermento del pensamiento».³ Aleshores, a poc a poc, sorgeix en l'home una saviesa especial per la qual ja no és tant un creient convençut com un home de fe. El treball de la fe és el que capacita l'home per fer ús dels textos antics i

¹ La fe en un mateix és una de les cares d'un paper molt fi que a l'altra cara té la fe en Déu. La fe en un mateix sempre va ésser un concepte bàsic per a Légaut (vegeu el capítol 1 d'*El hombre en busca de su humanidad* i de *Llegar a ser uno mismo*, així com la «Nota sobre la fe» publicada al número 16 de *Cuadernos de la diáspora*, pàg. 67-70, i a www.marcellegaut.org).

² MACHADO, Antonio. *Juan de Mairena*, I, ix.

³ Vegeu «Voy a hablaros un poco de mi libro...». A: *Cuaderno de la diáspora*, núm. 17, 2005, pàg. 20.

entendre'ls bé en cada circumstància, de manera que la seva interpretació estigui en sintonia amb l'esperit que els va inspirar, que és el mateix que anima l'home que els llegeix i interpreta d'aquesta manera canviant. Per tant, no hi ha un criteri fix i extern per a la veritat d'aquesta interpretació, llevat de la trajectòria i d'uns fruits que, paradoxalment, només es donen quan la lectura i la interpretació ja s'han fet i els daus ja han estat tirats.¹ En aquest sentit, com deia Légaut, «la fidelitat és a l'obediència el que el geni és a la competència»,² i és per això que deconstruir i reconstruir no és una qüestió de mera tècnica sinó quelcom més complex i singular.

Machado proposa una imatge concreta per pensar en la dificultat d'aquest procés que, en definitiva, és el quefer poètic –i inspirat– de l'autor i del lector d'un text. Aquesta dificultat és el contrari del parallogisme de la «fàcil facilitat» al qual podia donar peu Spongi i les seves tesis i al qual Légaut era refractari. Seguint el fil de Machado arribarem a aquesta imatge.

Hi ha tres versos sentenciosos de Machado que expressen la saviesa en moviment pròpia de la fe i de la creació. El primer diu: «poesía, cosa cordial», i el segon: «no hay cimientó ni en el alma ni en el viento». Voldria, però, cridar l'atenció sobre el tercer: «pero nunca imagen miente / –no hay espejo; todo es fuente–».³ Al meu

¹ L'esperit actua en el temps, en la durada i en la trajectòria. Es coneix pels fruits i, per tant, pel que és futur. Són tot el contrari de la intransigència i de la intolerància, segons Gàlates, 5, 23 ss. Només són confirmacions indirectes i *a posteriori*. Légaut fa una lectura –o interpretació– de la comparació de l'arbre i els fruits (Mt 7, 15-20) que va en aquest sentit: tot arbre bo dóna fruits bons, etc. D'acord, però això no serveix de res en el moment de plantar l'arbre, en què res no se sap.

² LÉGAUT, Marcel. *Meditación de un cristiano del siglo XX*. Salamanca: Sígueme, 1989, pàg. 127.

³ La primera i la segona citació s'inclouen als versos següents: «... Esa tu filosofía / que llamas diletantesca, / voltaria y funambulesca, / gran Don Miguel, es la mía. / Agua del buen manantial, / siempre viva, / fugitiva; / poesía, cosa cordial. / ¿Constructora? / –No hay cimientó ni en el alma ni en el viento–. / Bogadora, / marinera, / hacia la mar sin ribera...» (CXXIII, v. 108 ss). La tercera citació són dos versos d'«Al gran pleno o conciencia integral», darrer poema del número CLXVII (OPP, pàg. 336-337).

entendre, aquests dos darrers versos són un «contrari» d'altura per a un «complementari» també elevat com és l'afirmació de Kant següent: «Probablemente no existe, en el Libro de la Ley judaica, una idea más elevada que el precepto que dice: *No te harás ninguna figura, ni tampoco ninguna imagen*».¹

La tasca de l'home de fe amb els textos de la seva pròpia tradició és, doncs, del mateix rang que la situació, aparentment paradoxal, a la qual aboca unir el vers de Machado i el precepte religiós recordat per Kant. El precepte, aplicat al llenguatge, crida a fer silenci precisament no fent-lo, és a dir, parlant. Tanmateix, el vers valora el parlar perquè, *si s'escolta bé*, el parlar orienta. El secret es troba, per tant, en l'audició, és a dir, en l'activitat interior pròpia de la fe, que és del mateix tipus que la creació. La tasca de l'home de fe, que llegeix els textos de la seva tradició i que aventura una interpretació a la qual atribueix el mateix rang d'inspiració que reconeix als textos, és semblant a la del poeta i a la de qui fa seva la poesia d'altres.

Mairena-Machado, com deia, té una imatge per a aquesta «alquímia espiritual» que anomena el que és innomenable amb el llenguatge de què disposem o que, en els textos de qualitat que se li proposen, descobreix allò que va més enllà dels textos:

«La *materia en que las artes trabajan*, sin excluir del todo a la música, pero excluyendo a la poesía, es algo no configurado por el espíritu [...]. Pero mientras el artista de otras artes comienza venciendo resistencias de la materia bruta, el poeta lucha con una nueva clase de resistencias: las que ofrecen aquellos productos espirituales, las palabras, que constituyen su material. Las palabras, a diferencia de las piedras, o de las materias colorantes, o del aire en movimiento, son

¹ JASPERS, Ver Karl. «Manuel Kant». A: *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura*, núm. 7 (juliol-agost), 1954, pàg. 6. Vegeu també la mateixa cita (en aquest cas sense referència) a: JASPERS, Ver Karl. *La fe filosòfica ante la revelación*. Madrid: Gredos, 1968, pàg. 226 i 230, i a: *Cifras de la trascendencia*. Madrid: Alianza, 1993, pàg. 44.

ya, por sí mismas, significaciones de lo humano, a las cuales ha de dar el poeta nueva significación. *La palabra es, en parte, valor de cambio, producto social, instrumento de objetividad (objetividad, en este caso, significa convención entre sujetos), y el poeta pretende hacer de ella medio expresivo de lo psíquico individual, objeto único, valor cualitativo. Entre la palabra usada por todos y la palabra lírica existe la misma diferencia que entre una moneda y una joya del mismo metal. El poeta hace joyel de la moneda. ¿Cómo? La respuesta es difícil. El aurífice puede deshacer la moneda y aun fundir el metal para darle después nueva forma, aunque no caprichosa y arbitraria. Pero al poeta no le es dado deshacer la moneda para labrar su joya. Su material de trabajo no es el elemento sensible en que el lenguaje se apoya (el sonido), sino aquellas significaciones de lo humano que la palabra, como tal, contiene. Trabaja el poeta con elementos ya estructurados por el espíritu, y aunque con ellos ha de realizar una nueva estructura, no puede desfigurarlos...».*¹

Aquesta imatge de la moneda i la joia complementa la de la copa i el vi, que tantes vegades empra Corbí.² La imatge de la copa és eficaç, tot i que per aquesta mateixa raó pot donar la impressió de facilitat i, en conseqüència, velar la dificultat, el procés. La separació entre continent i contingut es dóna per feta en la imatge del vi i de la copa, de manera que abocar el mateix contingut d'una copa a una altra pot semblar senzill. És més complexa la imatge dels Evangelis en què el vi nou exigeix odres nous, o el tros nou, estovalles noves. Ara bé, la imatge de Machado desenganya encara més de l'aparença de facilitat que, com hem dit, podien donar les tesis d'Spong. Amb tot, el mateix Spong afirma, al final del seu llibre sobre les diferents tradicions neotestamentàries a l'entorn del naixement i l'origen de

¹ Vegeu «Abel Martín», CLXVII, pàg. xiii; *Poesías y prosas completas*, pàg. 689-690. Vegeu l'esborrany del fragment a les pàg. 1314-1315.

² CORBÍ, Marià. *Religión sin religión*. Madrid: PPC, pàg. 6, 137 i 233-235.

Jesús, que «ningú no pot tornar a escriure la història» o, en altres paraules, que som essencialment tradició, fet que significa que podem canviar la interpretació però no el text. Diu Spong:

«Sols aquells a qui els tradicionalistes consideren equivocadament liberals porten amb ells les llavors de renovació i de futur per a les tradicions religioses del passat. Un terme que resulta una mica més apropiat que *liberal* seria *obert* o *realista*. Es tracta d'anomenar els que saben que, en definitiva, el cor no pot retre culte a allò que la ment rebutja. Saben, en efecte, el que els fonamentalistes semblen ignorar: que creure al peu de la lletra l'Esriptura és garantia de mort. *I també saben el que, per la seva banda, els secularistes semblen ignorar: que abandonar els símbols històrics és com abandonar la porta a través de la qual els nostres avantpassats en la fe van trobar el significat del que van viure. [...] Jo mateix seria el primer a oposar-me a eliminar dels credos la frase "va ésser concebut per l'Esperit Sant i va néixer de la Mare de Déu", perquè no crec que cap de nosaltres pugui tornar a escriure la història. [...] Jo votaria per mantenir intactes els credos històrics sempre que, al mateix temps, es permetés i es fomentés l'obertura dels símbols literalitzats a l'estudi i la cerca de la veritat que indiquen».*¹

2.5. Tres expressions de Légaut sobre l'accés a la lectura simbòlica

Hi ha tres expressions de Légaut que descriuen el pas de la lectura doctrinal a la lectura simbòlica de les Escriptures i de la creença a la fe, simbolitzat per la imatge de la moneda i la joia, una tasca tant del poeta com del lector que sap veure-hi, ambdós inspirats. El pas d'aquest llinard no és una qüestió susceptible

¹ SPONG, John Shelby. *Jesús, hijo de mujer*. Barcelona: Martínez Roca, 1993, pàg. 184-185.

d'èsser resolta sinó que sempre té quelcom de misteriós, com tot allò pròpiament humà i espiritual, objecte de l'admiració que provoca la paradoxa de la moneda i la joia. Per això és un procés lent, singular i nocturn en cadascú; un procés ocult, que només podem reconèixer *a posteriori*, un cop ha passat. Légaut anomena aquest pas «difícil» –en el sentit d'oposat a la «fàcil facilitat»– de tres maneres en què els adjectius són clau: com una «delicada emancipació» de la mera adhesió a una doctrina –i, paral·lelament, del mer rebuig de la mateixa doctrina–; com una «progressiva substitució» d'una concepció determinada de Déu per una altra de diferent –amb tot el que això comporta–; i com una entrada a la «meravellosa inseguretat» pròpia de la fe. Tot seguit cito els tres fragments de Légaut on vaig trobar aquestes expressions, de les quals em permeto destacar-ne, d'una banda, la sèrie dels noms (*emancipació, substitució, inseguretat*), i, de l'altra, la dels adjectius (*delicada, progressiva, meravellosa*).

A. *Delicada emancipació*

«Molts éssers, generosos però influenciables, van conèixer, en la vida espiritual, un punt de partida fàcil quan es van consagrar, sense un veritable discerniment o amb submissió cega, a tradicions venerables o a ideologies grandioses. Com que no van ésser capaços de criticar-les suficientment i de superar-les i arribar al nivell de la fe pròpiament dia, amb el temps es troben ficats de ple en un carreró sense sortida, ja que tant les unes com les altres – tradicions i ideologies– són només mitjans limitats que acostumen a esdevenir obstacles [...]

»A partir d'una determinada etapa de la vida espiritual, per prosseguir la marxa i no derivar insensiblement cap a la rutina, el sectarisme o la indife-

rència, l'home ha de deixar de formar part sense reticències de la societat que l'envolta, i ha de deixar d'adherir-se sense reserves a la doctrina que, útilment, en la seva joventut, li va proporcionar una concepció de la vida i del món. Cal que accepti lleialment el fet que ha d'impugnar tant l'una com l'altra a mesura que el seu desenvolupament interior i les seves circumstàncies el portin a sentir-les com a insatisfactòries i a fer que li despartin reticències i reserves. Només a força d'una valentia lúcida i tenaç assolirà una maduresa real i arribarà al nivell de la fe. Al llarg d'aquest camí, al qual se sent cridat freqüentment de manera contínua i de vegades imperiosa, s'haurà d'enfrontar amb escrúpols que argumenten invocant la fidelitat al seu mitjà o al seu passat. Li semblarà que ha captat que la seva secreta reacció contra el que es fa, es diu o es pensa al seu voltant prové sols d'una rebel·lió orgullosa, d'un esperit de contradicció empedreït, d'una tendència viciosa a l'individualisme, d'una inadaptació inveterada, que és el que de fet molts pensen d'ell al seu voltant, i del que intenten persuadir-lo. De ben segur que també la timidesa, la por, la peresa i el respecte humà, així com potser alguns temors relatius a la situació social, no deixaran d'ésser altres causes dels dubtes que anirà sentint a mesura que s'endinsi per aquest camí [...]

»Durant aquesta *delicada emancipació*, l'home, afinat ja espiritualment i en camí d'ésser, [...] avança i retrocedeix seguint els seus ritmes interiors: de vegades audaç, de vegades massa caut. Vacil·la i tempteja. No li falta la llum – encara que aquesta tampoc no l'ajuda a respondre totes les preguntes –, però li manca la força. I precisament la necessita d'una manera especial: per vèncer la por a allò desconegut, que de ben segur que se li presentarà quan respongui a aquesta crida; per dominar el vertigen davant l'elevació

espiritual, que de ben segur que se li exigirà i que ja pressent prèviament, i també per no fer fallida. D'una banda, se sent atret pel conformisme ambiental, plàcid i sense història, caracteritzat per una inexorable necessitat social i fatalitat que entén [...]. De l'altra, i alhora, davant dels seus ulls hi brilla l'estrella de la qual no pot dubtar, fins i tot si el que suggereix sembla paradoxal i utòpic quan es compara amb el que es pot fer o tan sols concebre al seu voltant. A més, ¿que potser la seva llum no s'acostuma a torbar, sinó a enfosquir, pels excessos d'un esperit crític al qual de vegades té la feblesa d'estimar per si mateix, amb la qual cosa satisfà un vell fons de violència, excessos d'esperit crític que tampoc no deixen d'inquietar-lo en aquests moments? Vinculat sentimentalment, per motius justos, a un passat i a un mitjà que en bona part van resultar-li beneficiosos i li han fet ésser com és ara, se sent invenciblement cridat a *ésser una mica a part* [...]

»Quina obra més singular, aquesta emancipació cap a dalt, més enllà dels horitzons ordinaris proposats per tota societat, sigui la que sigui! Si es jutja excessivament des de lluny, sense fe en qui la porta endavant, *aquesta emancipació es confon fàcilment amb l'abandonament d'indispensables disciplines, amb el rebuig de solidaritats necessàries, amb la deserció i l'apostasia*. [...]

»A aquest home li ha arribat, en definitiva, *el temps d'haver de repensar, de dalt a baix, les evidències i els comportaments que van sorgir, més que d'una acollida, d'una imposició, a fi de redescobrir-los com millor convingui, a la seva manera, al seu ritme i al seu aire, d'acord amb les etapes de la seva maduració*. Si no obra així, d'una banda, les evidències estaran condemnades a petrificar-se en certes dogmàtiques o, encara pitjor, en consignes en les quals s'infiltrarà el conformisme i la indiferència més que no pas la convicció; de l'altra, els comportaments

degeneraran en observances rutinàries per més que hom cregui que els manté amb plena llibertat i per iniciativa pròpia.

»*L'activitat íntima, singular per a cadascú, de repensar les evidències i els comportaments demana una fidelitat que és diferent i més exigent que l'obediència general –fins i tot estricta– a allò que es pensa i es fa en el seu medi: disciplina ajudada i gairebé imposada normalment pel clima social. Indubtablement, ambdues, fidelitat i obediència, exigeixen sacrificis. Tanmateix, els uns, els dictats per l'obediència, de vegades aixafen i fins i tot arriben a destruir qui s'hi sotmet, ja que el converteixen en esclau i no en home lliure. Els altres, en canvi, els dictats per la fidelitat –fins i tot els que ningú no pot manar perquè són extrems–, resulten beneficiosos perquè la llum que els proposa brota de l'ésser mateix que els ha de realitzar. Per aquest motiu, si l'home els accepta del tot, s'eleva al nivell espiritual en el qual el dany causat pot esdevenir un bé gràcies a una activitat creadora de la qual només llavors ell és capaç. Aquest bé és capital, ja que cap altre camí, objecte possible de la seva elecció conscient, no li ho hauria pogut aportar encara que s'hagués dedicat a buscar-lo la resta dels seus dies generosament i tenaçment.*

»*Una emancipació així exorcitza el dubte de tot vertigen, de tota sospita: en afrontar el dubte amb rectitud i paciència, l'home avança pel camí que el condueix a una certesa autènticament humana, no la que es rep des de fora nascuda d'arguments generals, condemnada per tant a romandre en l'abstracció, sempre precària al contacte amb l'experiència, sinó la que extreu la seva força del sentit del seu ésser, assolit per l'home a poc a poc; un sentit que s'eleva des de dins, que brota de la fe en un mateix i de la fe en Déu, per més que això continuï amagat. [...]*

»Aquesta emancipació té lloc en una atmosfera bàsicament optimista. Per aquesta, l'home aprèn a creure en la importància i fins i tot en la necessitat del que és dins seu amb vista a la seva maduració personal; a confiar sense impaciència en allò que ascendeix espontàniament de les seves profunditats en cada edat de la vida; a *no témer res que no sigui la pròpia sordesa a causa d'una virtut mal entesa o d'una defensa instintiva*, sorgida de la inèrcia o de la por, quan la crida de l'ésser es murmura en ell a través dels seus creixements, crisis i fins i tot abatiments.

»D'una manera especial, *aquesta emancipació assigna als instints de l'home, al seu desplegament i expansió, a primera vista anàrquics, un lloc indispensable en el seu apregonament espiritual. Li ensenya a no embridar-los amb violència sinó a reconèixer-ne la pròpia grandesa: és la que els anirà imponent, no sense cerques ni vacil·lacions, els límits que hauran de respectar i les aspiracions superiors que hauran de fer aflorar i satisfer. D'aquesta manera, gràcies a una experiència teixida de caigudes i de restabliments, d'avenços i de retrocessos, l'home entra en la humilitat sense carregar-se d'humiliacions; il·luminat per la claredat a la qual s'acosta, descobreix la seva ignorància invencible, reconeix la seva impotència bàsica, s'adhereix a ambdues i, en aquesta mateixa mesura, paradoxalment, creix en l'ésser».*¹

B. Progressiva substitució

«Al començament de la vida, l'home es fa una idea de Déu que només pot concebre passivament, segons el pensament comú. Aquesta idea és, normalment, la simple

¹ Vegeu *El hombre en busca de su humanidad*. Madrid: AML, 2001, pàg. 265-269.

transposició, a l'univers mental actual, de la mateixa idea que, per més primitiva i instintiva que sembli, ve tant des del fons de les edats i està tan unida a la pell de la nostra espècie que encara avui s'imposa de manera brutal en les hores en que l'home sent amenaçat allò que li és vital.

»En la nostra època, la concepció que l'home té de Déu a la joventut va perdent la seva influència gradualment, a mesura que progressa en consciència de si mateix i assoleix una mica d'autonomia davant tot allò que fins ara l'havia *modelat més que format*. Gràcies als progressos de les ciències i en ocasió d'alguns esdeveniments de la seva vida, l'home es veu portat, a poc a poc –si no s'hi resisteix amb obstinació–, a criticar la concepció de Déu que havia subscrit inicialment sense gairebé haver-la pensat de veritat. Si no es deté i retrocedeix en el camí que se li obre quan mira d'ésser autèntic en les seves accions i, en especial, en la seva pregària, *l'home, al llarg de la vida, acaba reemplaçant la creença espontània i segura sobre Déu per una intuïció reflexionada però sempre temptejant sobre Ell*.

»*Aquesta intuïció reflexionada però sempre temptejant, a mesura que l'home s'entreuve a si mateix en la seva singular originalitat, va adquirint consistència i va fent la seva residència en ell lentament, de manera estable. Així és com l'home arriba a reconèixer, subjacent en les seves activitats, una Acció, contínua, perseverant i com "orientada" que, en l'entranya mateixa de les seves decisions i a través de les complexes peripècies de la seva història, el fa arribar a ésser.*

»Aquesta intuïció està tan arrelada en el passat i –per dir-ho així– està tan imantada per l'esdevenidor de cadascú, encara inaccessible, que resulta *incomunicable* a un altre. En si mateixa acompanya el moviment de fe que

s'origina en cada home. Obre, per una espècie d'anunciació, cap a allò que no depèn només del coneixement. I, precisament per això, no empeny a adherir, de manera acrítica i absoluta, una creença que, rondant entorn del misteri de Déu, creu que l'arriba a agafar just quan el dissipa, tal com fan la credulitat i la religió instintives».¹

C. Meravellosa inseguretat

«La vitalitat del cristianisme es mesura tant pels múltiples grups d'aquest tipus que *sorgeixen*, extremament diversos, com per la discreció i la rapidesa de la seva *desaparició* quan convé. L'Església només pot viure de veritat a l'altura de la seva missió renaixent contínuament a partir de comunitats que l'engendren després d'haver-ne nascut; comunitats que després, una vegada l'han servida, s'eclipsen i desapareixen. *Aquesta meravellosa inseguretat, desafiantment constant per a les prudències i la saviesa política, s'assembla a aquella altra de la fe, a la qual cap creença no pot fer certa com un coneixement.* Aquesta successió, aquesta alternativa de naixements i de morts, és la conseqüència ineluctable de l'essència de l'Església; són necessàries per assegurar la permanència d'un cristianisme fidel al seu origen.

»*Aquestes fraternitats són, però, rares i poc freqüents perquè els éssers, ja de per si poc nombrosos, que podrien constituir la seva primera pedra tenen al davant un camí difícil de seguir on molts ensopeguen i fracassen. Cal que siguin forts i sobretot tenaços malgrat les seves febleses, i que es mantinguin fermes davant una societat que algunes vegades els combat i d'altres els tempta i sedueix. És molt freqüent que acabin absorbits o convertits en els seus satèl·lits per les organitzacions*

¹ Vegeu *Plegarias de hombre*. Madrid: AML, 2000, pàg. 14-15.

*religioses existents, amb freqüència més sòlidament estructurades que veritablement espirituals, i que són grans devoradores d'homes, sobretot dels millors. En concret, massa sovint, aquests éssers confonen com a crida a l'estat sacerdotal o monàstic l'atracció i la irradiació espiritual que experimenten davant els sacerdots o religiosos que coneixen i que ho són de manera original i vigorosa. Aquesta confusió els porta, així, a entrar en uns estats que els impedeixen arribar a ésser els pioners dels nous temps que precisament podrien arribar a ésser a l'Església. D'aquesta manera, el poble cristià es veu privat d'un gran nombre dels seus membres més vigorosament espirituals, que serien d'allò més necessaris perquè en el seu si hi nasquessin aquest tipus de comunitats».*¹

2.6. Claus biogràfiques d'aquestes tres expressions i final

Aquestes han estat les tres expressions de Légaut que, al meu entendre, descriuen el pas d'una lectura doctrinal a una lectura simbòlica; un pas enigmàtic com la imatge de la moneda i la joia, que simbolitza la «dificultat», és a dir, el contrapunt de Légaut –i del seu discurs des de la fe més que des de les creences– a la proposta de les dotze tesis d'Spong, que poden semblar d'una «fàcil facilitat» i que, pel fet de pertànyer més a un discurs de doctrina –cosa totalment legítima–, pot semblar que afavoreixen el predomini del model clerical –malgrat que Spong i Légaut coincideixen que és bo que aquest predomini cessi.

Com a complement i final de la meva exposició, voldria dir alguna cosa sobre el rerefons biogràfic de les tres citacions de Légaut. Tota la trajectòria de Légaut està darrere la segona citació sobre el

¹ Vegeu *Creer en la iglesia del futuro*. Santander: Sal Terrae, 1989, pàg. 150-151. (Vegeu aquesta cita a *Cuadernos de la Diáspora*, núm. 16, 2004, pàg. 223).

canvi fonamental de la concepció de Déu en l'home espiritual. Darrere d'aquest canvi hi subjau quelcom que és impossible datar perquè pot despuntar en la infantesa o irrompre en qualsevol moment, però que és primer i es pot anomenar –des del punt de vista del subjecte– *do total* –o la cerca del do total o la cerca per plasmar el do total–, del qual, des d'una perspectiva formal i per a l'home que sent que és en el món sense ésser-ne, «Déu» és el referent absolut. Se'n podria parlar molt, però el que importa és indicar que, si la lectura de les Escripures no busca això, pot ésser que en algun sentit sigui simbòlica; ara bé, al meu entendre encara no és espiritual.

En canvi, darrere la primera citació i la tercera, hi ha, sobretot, els dos fets capitals, els dos girs fonamentals de la vida de Légaut. El primer va ésser la trobada en profunditat, dels vint als vint-i-sis anys, amb Monsieur Portal, que va morir el 1926. El segon va ésser l'abandonament, quinze anys després, tant de la universitat com del grup cristià del qual era líder, seguit del «descens» a una vida familiar i pagesa, com a pastor en terres prealpines.

Després d'ingressar a l'Escola Normal Superior, per a Légaut la trobada amb Monsieur Portal va significar, per dir-ho breument, el començament d'una nova vida que més tard descobriria fins a quin punt el duia on no sabia. «Nova vida» és la categoria radical de la qual va sorgir després, per a ell, el concepte de *paternitat espiritual*, diferent del de *mestre espiritual*, o d'*acompanyant espiritual*, com se'n diu ara. Sense alguna experiència de «paternitat» –que també es pot donar a través d'una comunitat, o de la lectura d'algun autor del passat– no hi ha accés a aquesta «nova vida», l'origen de la qual és personal des del principi, i que, d'acord amb el tema que ens ocupa, equival a la «nova lectura» simbolitzada pel pas de la moneda a la joia.

Portal era un sacerdot sorprenent i atípic, tant aleshores com ho hauria estat ara. No exercia de consiliari. Encoratjava els joves de la Normal a obrar com a adults en qüestions religioses. Si es

preparaven per ésser llicenciats en les seves especialitats, per què no s'havien de preparar igual en qüestions religioses? Portal els oferia casa seva per reunir-se a meditar els Evangelis sense ell; i no com a textos d'on es podien extreure normes de conducta o versicles per a una doctrina, sinó com a textos a través dels quals poder interpretar la pròpia vida. Més enllà de l'anàlisi crítica dels textos, Portal els animava a descobrir la vida dels deixebles amb Jesús, amb el teló de fons del conflicte que mantenia amb Israel; una vida de la qual Monsieur Portal en tenia «un record viu» i que era semblant a la que els joves vivien amb ell, que els parlava serenament dels conflictes que havia tingut, semblants als que tot home, si segueix la seva missió, troba d'una manera o altra.

Portal va ésser a l'origen del procés de «delicada emancipació», «progressiva substitució» i «meravellosa inseguretat» d'aquells joves, que al principi eren massa catòlics i per aquest motiu no massa del seu temps i amb prou feines coneixedors de si mateixos. Portal va saber deslligar més que lligar, alliberar el compromís més que subjectar-ho. Com ja va fer amb Madame Gallice el 1907,¹ als que li parlaven de fer-se religiosos o sacerdots els aconsellava –sempre de manera discreta i respectuosa– que no ho fessin. I els descobria que comporta la mateixa entrega el camí de la ciència, de la professió, de la vida intel·lectual i de l'amor humà. La societat havia deixat d'ésser de cristiandat i la separació de l'Església i l'Estat, des del 1905, implicava una nova realitat que veia com una bona oportunitat de tornar a ésser ferment i llavor enfonsada en la terra, i primer en la pròpia, igual que Jesús a Israel i els cristians dels primers segles a les seves societats. Per aconseguir-ho, res no era millor que ésser laic en una societat laica, sobretot si ésser eclesial era exposar-se, atès l'imperatiu irrenunciable de l'honestat intel·lectual, a entrar en conflicte amb la Institució, tan a la defensiva.

¹ Al número 15 de *Cuadernos de la diáspora* (2003, pàg. 147-169) he parlat de la trobada de Monsieur Portal amb Madame Gallice i del fet que Portal la va confirmar en la seva resistència a entrar a les Germanes de la Caritat.

Portal va saber entendre els signes del seu temps. Un deixeble com ell de sant Vicent de Paul –renovador dels seminaris i del paper del sacerdot en la societat barroca, en l'estela de la reforma tridentina– entenien que començava una nova era en la qual no es tractava ni de fundar ni de legislar o sistematitzar, sinó de sembrar.

Légaut, però, home d'una peça, va necessitar més anys i nous reptes, personalment dolorosos, per arribar a entendre l'abast del que Portal havia sembrat i per acabar de desprendre's del model monàstic que havia intentat viure com a seglar. De la mateixa manera que potser s'hauria escandalitzat si Portal al principi li hagués dit clarament el que pensava sobre les creences, Légaut va haver de descobrir per si mateix i al llarg dels anys el carreró sense sortida al qual es va veure abocat pel fet de seguir –massa atent a la ideologia i sense comptar amb el seu propi fons humà, descartat *a priori* per raons aparentment religioses– cèlibe i líder del grup laic de més envergadura entre els ensenyants catòlics de l'escola pública francesa. Aquest encallament, incubat a la dècada dels trenta, només va sortir a la llum i va prendre el rumb d'una solució gradual a partir de la derrota francesa a la Segona Guerra Mundial, que va permetre a Légaut canviar de vida radicalment.

He estudiat el procés de Légaut en un altre lloc.¹ N'hi ha prou d'esmentar aquí el canvi de perspectiva que va experimentar i que li va permetre fer una lectura realment diferent de quelcom tan nuclear en els Evangelis com els passatges que podem englobar sota l'epígraf del *seguiment*, fonamentals per al *do total*, correlat en el subjecte del Déu la crida del qual és conforme a una fe independent de les creences. No va ésser fàcil per a Légaut alliberar aquests passatges, amb la radicalitat i la lucidesa amb què ho va fer, del model monàstic i clerical –que pràcticament encara abassega la inter-

¹ Vegeu «A propósito de “La llamada apostólica”». *Cuadernos de la diáspora*, núm. 16, 2004, pàg. 186-234.

pretació d'aquests passatges en el catolicisme– i tornar-los la seva capacitat simbòlica i espiritual, d'acord amb una forma secular, laica i lliure d'entendre Déu com una presència interior i no com una autoritat externa i oposada al que ell va anomenar els «instints fonamentals» de l'home, tal com suggerien les renúncies monàstiques, comunes a altres religions.¹

Gràcies a aquesta nova lectura, el *seguiment* i el *do total* deixaven d'ésser inconcebibles fora de la vida del sacrifici dels vots i tornaven a ésser un camí per descobrir a poc a poc enmig de l'espessor humana. I el mateix s'esdevenia amb les Benaurances, que abans es plasmaven, sobretot, en els consells evangèlics institucionalitzats. En aquest sentit, per exemple, no és *nets de cor* una expressió i una caracterització més àmplia i simbòlica que el vot de castedat? I aquesta caracterització més àmplia, que potser no condueix a una lectura diferent de les doctrines i creences que envolten el que tradicionalment s'ha anomenat *encarnació*? No parlaré del camí que va conduir Légaut, ja gran, a descobrir un llenguatge i unes distincions precises amb què pensar la pobresa, l'obediència i la castedat tradicionals, perquè ens portaria massa lluny, però sí que vull citar dues afirmacions breus que va fer sobre l'amor humà, naixent i adult, després d'haver arribat a ésser suficientment «net de cor» per «veure» Déu en l'àmbit real d'una manera que no s'improvisa ni és pura teoria:

«Tan difícil és per a l'home assumir amb la lleugeresa d'allò natural la seva animalitat sense causar-li l'afligiment més

¹ Sobre la concepció de Déu que, en opinió de Légaut, és intrínseca al plantejament sistemàtic dels vots, vegeu el número 16 de *Cuadernos de la diáspora* (pàg. 43-45). Vegeu també la contraposició que fa Légaut entre dos tipus de sacrifici a la primera citació extensa d'aquest text. La contraposició de dos tipus de sacrificis –i de dues concepcions sobre la relació de Déu i l'home– subjau també en el relat del sacrifici d'Abraham, del qual Légaut fa una interpretació diferent de la tradicional, de la de Kierkegaard i de la de Kant (vegeu els números 12, pàg. 51-53, i 17, pàg. 87-89, de *Cuadernos de la diáspora*).

mínim, com espiritualitzar-la. Ambdós esforços es donen suport i s'autentiquen mútuament en una vida conjugal autèntica. Malgrat les aparences, no és fàcil, ni per a l'home ni per a la dona, encara que s'estimin amb un amor veritable, arribar a ésser una sola carn.

»Quan l'home té la pretensió d'ésser espiritual segons una idea *a priori* i cau en la temptació que, per seduir-lo, adopta aires de noblesa, no dona a la naturalesa l'oportunitat de manifestar-se plenament i, a més, en fugir-ne, l'esterilitza. Renuncia a utilitzar-la sense poder reemplaçar-la, i aquesta li mancarà sense remei. El seu amor es veurà condemnat gairebé fatalment a viure del passat, a amortir-se en una intimitat feta de rutines...».¹

Aquestes dues citacions són només una mostra de la lectura a la qual va arribar Légaut després de viure i reflexionar trenta anys, immers en l'espessor humana i en la vida civil, sense privilegis de cap claustre o institució, en una posició propera al que és comú i al darrer lloc; situació i condició –a més de conseqüència– que, tal com va defensar, era la millor per accedir a una lectura simbòlica dels textos, breus a dir veritat, que, no abans de quinze o vint anys després de morir Jesús, van començar a ésser recollits, negre sobre blanc, per algunes comunitats incipients.²

Spong, com hem dit, té un discurs no d'itinerari, com Légaut, sinó més de doctrina –fora dels seus prefacis, més de tipus

¹ Vegeu *El hombre en busca de su humanidad*, pàg. 43 i 51, i el número 16 de *Cuadernos de la diáspora* (pàg. 217 i 218). Un pensament semblant és: «El combat per la igualtat i la llibertat socials, pels "drets humans", exigeix la mateixa lucidesa i el mateix coratge que una obra d'art. O, recíprocament, és tan exigent i difícil portar al seu compliment l'amor entre un home i una dona com la justícia entre els pobles» (MOREL, G. *Le signe et le singe*. París: Aubier, 1985, pàg. 374; citat a: *Cuaderno...*, número 11, maig de 2000, pàg. 55).

² Sobre el «petit i darrer lloc del laic», vegeu com li costava a Légaut acceptar-lo als vint-i-set anys i com l'afirmava, malgrat haver-lo deixat en sortir de la granja, als vuitanta-cinc anys (*Cuadernos de la diáspora*, núm. 16, pàg. 193 i 228-229).

biogràfic–, però ambdós coincideixen en una mateixa cerca. De la mateixa manera que Légaut donaria suport a la cerca que signifiquen les tesis d’Spong –encara que no ho fes–, Spong, per la seva banda, es reconeixeria sens dubte en el discurs de Légaut, ja que tots dos estan a favor d’un cristianisme fidel a allò que té de millor i, per aquesta mateixa raó, fidel a allò que despunta en cada temps de manera favorable a l’esperit. Les dues citacions amb què vull tancar aquest article expressen aquesta fidelitat i tal vegada també podrien ésser útils per a gent d’altres tradicions:

«La religió, tal com un jove cristià la rep, encara que sigui molt personal, *no l’ajuda a desenvolupar vigorosament tota la seva humanitat.* [...] Està més atenta a les ambigüitats presents en les seves profunditats que a la riquesa potencial d’aquestes. [...] Sens dubte, el porta de manera útil cap al seu propi coneixement [...] però no sense fer-lo propens, alhora, a una espècie de timidesa i a conrear en ell, pusil·lànimament, una certa feblesa i manca de caràcter. Tot això fa que el cristià [...] *no s’assoleixi a si mateix* [...] com per tenir [...] una mica d’autoritat personal en les seves relacions. [...] És un convençut i no tant un creient, i per aquest motiu és menys convincent com més afirmatiu és».

«Però, així com els homes han d’aprendre a viure en bones relacions amb el seu cos i no l’han de detestar i encara menys mutilar-lo quan les seves exigències es tornen devoradores fins amenaçar la seva integritat humana, també han d’entendre que la seva societat religiosa requereix la mateixa paciència, i que és normal que els imposi una “passió” idèntica. [...] *No hi ha saviesa més potent que la del creient que sosté la seva Església sense ésser aixafat o llastrat per aquesta, que la serveix sense servitud, que hi creu i espera sense il·lusions i que l’estima sense miratges.* Així és com es manté el fil conductor que permet penetrar en la comprensió del que

Jesús va ésser per a Israel fa vint segles, [...] saviesa necessària per no jutjar erròniament el cristianisme i, en conseqüència, acabar separant-se'n...».¹

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi

El resum d'aquesta sessió de treball requereix un aclariment previ: el text que es publica és una nova versió de la ponència que es va presentar a la Trobada. En aquest sentit, es produeix el desajustament lògic (i minso) entre temes que es tracten en aquest diàleg i que no apareixen a l'escrit. De la mateixa manera, el text actual planteja algunes qüestions que el diàleg no tracta perquè no formaven part de la redacció inicial. Alguns exemples en són la distinció entre lectura simbòlica dels textos religiosos i lectura espiritual de la literatura profana, o les tesis del bisbe Spong, que si haguessin aparegut a la primera versió de la ponència sens dubte haurien provocat comentaris i reflexions.

El text que reparteix Domingo Melero ofereix una gran selecció de textos –recollits al llarg d'anys de lectura– útils per poder aprofundir en el fet simbòlic, en la via d'exploració simbòlica, les seves conseqüències i les actituds que l'alimenten. Melero explica que, a més de voler compartir tot aquest bagatge amb els participants a la

¹ Vegeu *Creer en la iglesia del futuro*, pàg. 183; i el número 17 de *Cuadernos de la diáspora* (pàg. 145). Vegeu també *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, pàg. 113; i el número 17 de *Cuadernos de la diáspora* (pàg. 159).

Trobada, desitja –amb l'ajuda d'aquesta selecció– situar el seu itinerari personal de recerca: difícilment poden separar-se la reflexió personal de les figures que l'han alimentat i impulsat. En aquest sentit Melero destaca les obres de Jaume Bofill i Ignasi de Loiola, i molt especialment la vida i l'obra d'Antonio Machado i Marcel Légaut.

Légaut parlava d'«emancipació delicada» per referir-se a la seva actitud respecte a l'Església tradicional, i Melero n'ha après aquesta orientació, alhora que de Machado en recull l'actitud d'«emancipació delicada» respecte a l'entorn ideològic. Així, el seu caminar constant, a la recerca –a nivell religiós, ideològic– de compromís personal, ha anat avançant sense ruptures, sense abandonaments, deixant anar llast, alliberant-se, deixant enrere i subtilitzant formes i interpretacions.

D'alguna manera, la seva participació en aquesta Trobada seria part i resultat d'un caminar basat en una lectura simbòlica de textos i rituals. Una lectura feta des d'una actitud que no és d'adhesió sinó de participació, d'aprenentatge, d'exploració, en què tots els nivells de la vida tenen cabuda en la recerca. Sense exclusions. La quotidianitat, la vida familiar, laboral, l'estudi, el diàleg amb els textos, tot pot interrelacionar-se i alimentar-se mútuament. El seu itinerari no es funda en la pluralitat de tradicions religioses, sinó en l'actitud –tan sincerament lliure com ha sabut– en el si de la qual culturalment ha estat la seva tradició: la cristiana.

En la presentació, Melero, més que dedicar-se a seguir o aprofundir en el text que ha repartit, prefereix centrar-se a difondre l'exemple de Marcel Légaut –desconegut en part per alguns participants– amb la intenció que un cas concret pugui ajudar a orientar el propòsit de la lectura simbòlica dels textos religiosos. En la línia d'aquesta versió de la ponència, situa Légaut (1900-1990), i l'ambient d'inquietud religiosa en què va madurar, a la França del primer terç del segle XX. Professor universitari i matemàtic, va viure en un entorn marcat per l'Estat laic i una recerca espiritual en els ambients intel·lectuals molt lliure, lluny de pressions eclesiàstiques,

amb el recolzament de figures com el sacerdot atípic Monsieur Portal, el qual obria les portes de casa seva a reunions i debats amb científics, com Teilhard de Chardin. La Segona Guerra Mundial va facilitar el final d'una primera etapa de la seva vida –també interior–ciutadana, universitària, en què era membre d'un grup catòlic de reflexió, i va marcar l'inici de la seva vida de pagès. Légaut va amollar les amarres i va optar per la simplicitat de la vida rural; va exercir de pastor un temps, després de granger, va viure com a pare de família, assumint un compromís cristià que qüestionava la institució eclesial com a estructura jeràrquica de poder i advocava per la nuesa total de formes, creences i dogmes en un seguiment directe del mestre Jesús. Tot plegat amb l'actitud d'«emancipació delicada» que ha esmentat Melero.

Melero destaca que la llibertat i el compromís sincer de Légaut, en la seva lectura i vivència lliure de la tradició cristiana, va obrir nous camins als seus contemporanis, i que exemples com aquest són els que poden ajudar a avançar avui dia en aquesta direcció.

Diàleg

L'orientació que es dóna a aquesta presentació, centrada en la vida de Légaut, més que incitar el debat, genera alguns comentaris. S'agraeix a Melero la riquesa dels textos i les aportacions de les pàgines que ha ofert al grup, que representen una rica antologia per assaborir lentament. I se l'anima a treure totes les conseqüències d'una actitud com la de Légaut.

Légaut va obrir nous camins i va fer un esforç immens de nuesa –nuesa de creences i formes per poder oferir una espiritualitat viable –una «espiritualitat sostenible», com s'havia dit en una sessió anterior. Els obstacles a què s'afrontava Légaut en el seu moment, i als que procurava posar remei, eren diferents dels que pot presentar

la societat d'innovació. Els reptes d'avui són uns altres. Què proposaria Melero –avui– per seguir avançant amb el mateix esperit? En la selecció de textos, en la reflexió sobre l'itinerari personal i en l'exemple de Légaut hi ha tota una base que demana ésser explotada per seguir «obrint camins».

En aquesta direcció, Melero s'atura en un dels apartats de la ponència dedicat al tema de la conversa, del diàleg. El diàleg com l'únic context idoni per parlar de la vida espiritual, que sempre és personal; el context de la conversa amistosa com l'únic context favorable per tractar qüestions del sentit de la vida i l'existència. Val la pena tenir present que, així com dins d'un mateix, el contrari de la fe no seria la «increença» ni el dubte sinó la por; alhora, en la comunicació, el contrari de la conversació espiritual –«purament simbòlica»– seria o bé la indiferència o bé l'interrogatori i la confrontació ideològica. Melero es mostra convençut de la importància del valor simbòlic de la conversació. La conversació com a símbol vàlid avui, com a símbol, com a forma nuclear, com a manera, com a ritual... Les seves reflexions a l'entorn de la conversació no s'allunyen d'aquest esforç per concretar noves formes –formes intel·ligibles i acords als models de vida contemporanis.

Melero recorda una de les afirmacions del seu escrit: «La pregària, la meditació, la lectura del "llibre de la vida" i del "llibre de la naturalesa", és a dir, la reflexió sobre la realitat, poden pensar-se simbòlicament, en últim terme, com a conversació». La lectura simbòlica es desenvolupa en comunicació, i aquesta és conversacional: amistosa, personal, sense estructures rígides; no és confrontació sinó diàleg, intercanvi entre iguals, discerniment compartit, obert i il·limitat. Exposa els seus dubtes respecte a la possibilitat de crear, d'inventar, formes; el convenciment que pretendre buscar noves formes per suplantar les caducades seria un esforç infructuós. S'argüeix que no es tracta de suplantar, perquè és l'àmbit mateix el que canvia radicalment. Melero defensa la capacitat de la tradició de continuar fructificant, essent font de contingut, des d'aquesta

aproximació «conversacional»; encara que falta explorar fins on podria estendre's aquest model.

El tema es deixa sobre la taula posant punt final a les sessions de debat. Queda poc temps i un ventall de tasques pendents: revisar i valorar la Trobada, formular propostes de futur i preparar la jornada pública del dia següent –una jornada de portes obertes per mostrar la feina realitzada, dialogar amb els visitants i atendre les seves preguntes.

RESUM I CONCLUSIONS

Com a les edicions anteriors, l'última tarda es va reservar per fer una revisió global de la Trobada, dur a terme un repàs de les idees que havien anat apareixent, procurar arribar a acords o, millor encara, arribar a concretar semblances i diferències entre les aportacions, destacar temes d'interès que mereixerien estudiar-se amb més profunditat i, finalment, organitzar la sessió del dia següent.

El que no s'havia previst era que aquesta última sessió de treball coincidís amb el partit inaugural del Campionat Mundial de Futbol: Costa Rica contra Alemanya, ni més ni menys! Impossible captar l'atenció del nostre costa-riqueny, J. Amando Robles, amb el qual es van solidaritzar la majoria dels participants..., sobretot a partir d'un primer gol de Costa Rica que va obrir el marcador i que va ajudar a deixar un regust de derrota victoriosa al final de la trobada. Un cop superades les interferències futbolístiques, les ments van tornar a concentrar-se en el tema de la trobada i la sessió es va anar allargant fins ben entrada la nit.

Aquest esforç final es va concretar en la síntesi que oferim a continuació.

A mode de conclusió

Ens trobem a la cloenda del Tercer Encontre de Can Bordoï. El Primer es va centrar en el debat dels obstacles a l'espiritualitat que presenten les societats europees del segle XXI. Al Segon es va tractar

el que poden oferir les tradicions religioses a les societats d'innovació. En acabar aquell Segon Encontre es va fer evident que per tal que les tradicions religioses poguessin fer el seu oferiment, era imprescindible dur a terme una lectura purament simbòlica de les Escripures sagrades i els textos religiosos. Com es pot arribar a desenvolupar aquesta lectura simbòlica ha estat el tema que ens ha reunit aquest any.

Abans de prosseguir, poden resultar útils algunes consideracions breus respecte a la terminologia que utilitzem; es tracta d'un marc terminològic base que ja es va debatre i acordar a la primera d'aquestes trobades.

Per *religió* entenem la institucionalització de les tradicions sagrades en cossos de creences, rituals, normes de comportament i organitzacions.

Per *espiritualitat* entenem el cultiu de la dimensió profunda i absoluta de l'existència que es realitza en el si de les tradicions religioses, amb procediments i estils diversos, en les diferents tradicions culturals en les quals es van desenvolupar. Utilitzem el terme *espiritualitat*, a falta d'un de millor, malgrat l'estranyesa que pugui despertar a les persones de les nostres societats. L'utilitzem com a sinònim d'altres termes com *camí interior*, *vida interior*, *profunda qualitat humana*... L'utilitzem per diferenciar el vi de la copa que el conté, les religions.

Per *tradicions religioses* entenem les tradicions espirituals que circulen en cada una de les grans escoles de la humanitat. Les grans tradicions religioses són també com cofres que enclouen un tresor.

El terme *religions* fa referència a la institucionalització de les espiritualitats, mentre que *tradicions religioses* es refereix a les joies que contenen les grans tradicions, molt sovint, a pesar d'aquestes institucionalitzacions.

Avui dia, per causa de les noves condicions de vida que generen noves condicions culturals, hem sabut que les creences que

van configurar les religions no tenen valor descriptiu sinó merament simbòlic, mitjançant el qual comuniquen una veritat que no és informativa sinó espiritual. En la societat industrial i postindustrial, les religions han perdut el seu paper programador. Però les institucions religioses segueixen captives de les creences. Continuen defensant que les creences tenen valor descriptiu, afirmen el valor real i històric de les seves descripcions i, amb freqüència, se senten molestes o atacades quan es posa en dubte aquesta literalitat.

Per als homes i les dones d'avui, més en contacte amb la cultura i les transformacions pròpies de la societat postindustrial i d'innovació, la forma en què es presenta la religió resulta inacceptable. I aquesta és una de les causes principals de la crisi de la religió.

Per aquesta raó milions de fidels abandonen les religions a Europa. És habitual que temples o mesquites es converteixin en museus o en edificis civils. D'altra banda, la rigidesa dels responsables de les institucions no permet la renovació. Hi ha una tensió greu entre els pensadors d'aquestes tradicions i l'autoritat.

En consonància amb les conclusions de les trobades anteriors, la nostra interpretació d'aquesta situació problemàtica no és en absolut una interpretació culpabilitzant. Creiem que la profunda transformació actual de la societat constitueix un fenomen cultural i inevitable. Més encara, tenim la certesa que arribarà a ésser beneficiós per a la humanitat.

El canvi de les bases materials de la societat està forçant la humanitat a abandonar la forma «religiosa» que la seva espiritualitat havia adoptat des de temps del neolític. En la nova situació s'està creant una nova forma d'espiritualitat, que accepta les tradicions en el seu vertader estatut simbòlic (no descriptiu ni definidor de veritats o doctrines).

Una lectura simbòlica i sense creences de les tradicions religioses occidentals les fa adequades a les noves condicions culturals i les aproxima a les grans tradicions orientals que també

són sense creences.

Una lectura purament simbòlica dels textos sagrats i les tradicions, no com a sistemes de creences, elimina els obstacles que separen jueus, cristians i musulmans. «Fill de Déu» és un símbol d'origen hel·lènic, de la mateixa manera que «poble escollit» i l'«últim dels profetes» també són símbols de les cultures semítiques.

Els símbols són fills d'un temps, formen part de la comprensió del món i de l'ordre col·lectiu de les cultures preindustrials. La presentació desactualitzada de les religions fa que la gent les abandoni. Malgrat tot, hi ha una vertadera recerca espiritual i les persones romanen obertes a propostes que no podrien fer per si mateixes. La riquesa de les tradicions no es troba tant a la copa com al vi, al vehicle com al que es vehicula.

La nostra recerca, en aquesta Trobada de Can Bordoï, s'inscriu en la voluntat d'ajudar totes les persones a trobar respostes, encara que siguin parcials.

**TÍTOLS ANTERIORS
de la col·lecció**

*Obstáculos a la espiritualidad
en las sociedades europeas del siglo XXI*
Primer Encontre (2004)

*Què poden oferir les tradicions religioses
a les societats del segle XXI ?*
Segon Encontre (2005)

Amb tota franquesa
Ressonàncies dels Encontres (2005-2006)

ALTRES TÍTOLS DE L'EDITORIAL

Métodos de silenciamiento
Marià Corbí (Noviembre 2006)

Por la senda. Introducción al budismo
Josep Mas Godayol (en preparació)

