

# COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

#### Director

Armando Pego Puigbó  
*Universitat Ramon Llull*

#### Secretari de Redacció

Joan Cabó  
*Universitat Ramon Llull*

#### Consell de redacció

Mauricio Beuchot  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
Ignasi Boada  
*Universitat Ramon Llull*  
Antoni Bosch-Veciana  
*Universitat Ramon Llull*  
Miguel García-Baró  
*Universidad Pontificia de Comillas*  
Alejandro Llano  
*Universidad de Navarra*  
Carles Llinàs  
*Universitat Ramon Llull*  
Ignasi Roviró  
*Universitat Ramon Llull*  
Joan Albert Vicens  
*Universitat Ramon Llull*

Conrad Vilanou  
*Universitat de Barcelona*

#### Consell científic

Gabriel Amengual  
*Universitat de les Illes Balears*  
Adela Cortina  
*Universitat de València*  
Raúl Fornet-Betancourt  
*Universität Aachen*  
Giuseppe Di Giacomo  
*Università La Sapienza*  
Francisco J. González  
*University of Ottawa*  
Pierre Hadot †  
*Collège de France*  
Silvia Magnavacca  
*Universidad de Buenos Aires*  
Ulises Moulines  
*Universität München*  
Giovanni Reale †  
*Università San Raffaele*  
Thomas Robinson  
*University of Toronto*  
Salvi Turró  
*Universitat de Barcelona*

*Comprendre. Revista catalana de filosofia.* Coeditada per Herder Editorial i Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull. Els originals per sotmetre a consideració del Consell de redacció cal enviar-los a:

*Comprendre. Revista catalana de filosofia*  
Secretaria de la Facultat de Filosofia  
Universitat Ramon Llull  
Diputació, 231 - 08007 Barcelona  
Tel. 934534338 - Fax 934530957  
comprendre@filosofia.url.edu  
http://www.filosofia.url.edu

#### Per a subscripcions i comandes

Herder Editorial  
Tel. 934762640 - Fax 932073448  
revista@herdereditorial.com  
http://www.herdereditorial.com

**Preu exemplar: 12,50 € (IVA inclòs)**

**Preu de subscripció: 20 €/any (IVA inclòs)**

Periodicitat semestral

COMPRENDE està indexada a ERIH Plus, IBZ (Internationale Bibliographie der geistes-und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur), IBR (Internationale Bibliographie der geistes-und sozialwissenschaftlichen Literatur), ISOC (C.S.I.C.), Latindex (UNAM, Mèxic), Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de la philosophie. COMPRENDE ha estat seleccionada per Elsevier a fi de ser indexada a SCOPUS des de desembre de 2015

Maquetació: Fotolettra, SA

Coberta: Michel Tofahrn  
Impressió: Fotolettra, SA  
Dipòsit legal: B-31.512-2012  
ISSN: 1139-9759



# COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Vol. 22/1

Any 2020

## Articles / Articles

---

- «Saber no's pot tal bé si no és sentit». El coneixement per connaturalitat en el Cant CVI d'Ausiàs March** 5  
*«Saber no's pot tal bé si no és sentit». The Knowledge for Innate Naturalness in the Ausiàs March's Chant CVI*  
Abel Miró i Comas
- Claus hermenèutiques de l'adualitat (*advaita*) a *El ritme de l'Ésser* de Raimon Pannikar** 21  
*Hermeneutical clues of aduality (*advaita*) in Raimon Panikkar's The Rhythm of Being*  
Aleix Bonfill
- Caldrà una fenomenologia de l'amor? Un esbós a partir d'Emmanuel Lévinas i Jean-Luc Marion** 43  
*Is it necessary a phenomenology of Love? A sketch from Emmanuel Lévinas and Jean-Luc Marion*  
Ricardo Mejía Fernández
- Quantum education and paradigm shift. Integral education, quantum physics and consciousness*** 63  
Albert Ferrer
- Logical forms linked to certain a priori false conditionals*** 101  
Miguel López-Astorga

## Comentari bibliogràfic

---

- Hacia una verdadera filosofía del nacimiento. Aproximación a la tetralogía de Fernando Ojea** 113  
Fernando Pérez-Borbujo Álvarez

## Ressenyes / Reviews

---

**Miguel García-Baró, *Kant y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental.*** 121

Francesc Ballesté

**Alessandro Campi, *Nación. Historia de una idea y de un mito político.*** 125

Daniel Vargas

**Alain Corbin, *Història del silenci. Del Renaixement als nostres dies.*** 127

Rubén García Cruz

---

**Llibres rebuts / Books received** 133

---

**Índex anterior / Previous Index** 139

---

**Normes de publicació / Guideline for contributors** 141

---

# «SABER NO'S POT TAL BÉ SI NO ÉS SENTIT». EL CONEIXEMENT PER CONNATURALITAT EN EL CANT CVI D'AUSIÀS MARCH

Abel MIRÓ I COMAS

## Resum

Josep Torras i Bages, a *La tradició catalana*, afirma que l'obra poètica d'Ausiàs March és una exposició de la doctrina psicològica de la *Summa* de Tomàs d'Aquino. Seguint aquest suggeriment, ens proposem llegir el cant CVI del poeta català a la llum d'alguns fragments, principalment, de la *Summa Theologiae*. Volem destacar una doctrina tomista, de vegades negligida, que March sabé copsar amb gran penetració, i és que el judici pràctic no tan sols està integrat per un element intel·lectual, per un «saber» el bé, sinó també per un experimentar vivencialment la concordança entre el bé enunciat per l'enteniment i la inclinació natural de la voluntat, per un «sentir».

**Paraules clau:** Ausiàs March, Tomàs d'Aquino, coneixement per connaturalitat, ètica, apetit intel·lectiu.

«Saber no's pot tal bé si no és sentit». he Knowledge for Innate Naturalness in the Ausiàs March's Chant CVI

## Abstract

Josep Torras i Bages, in his book *La tradició catalana*, affirms that the poetic work of Ausiàs March is an exposition of the psychological doctrine contained in the Thomas Aquinas' *Summa*. Following this suggestion, we propose reading the CVI canto of the catalan poet paying attention to some fragments of the *Summa Theologiae*. We would like to emphasize a doctrine that is sometimes neglected, but that March knew well. This doctrine is that each practical judgment is not only integrated by an intellectual element (by «knowing» the good), but also by an experience of the concordance between the good expressed by the intellect and the natural inclination of the will (by a «feeling»).

**Key words:** Ausiàs March, Thomas Aquinas, connatural knowledge, ethics, intellectual desire.

## 1. Introducció

Josep Torras i Bages troba en Ausiàs March «l'encarnació poètica del pensament filosòfic fonamental que informa la nostra civilització indígena, almenys en lo que pertoca a la ciència de l'home».<sup>1</sup> Arriba a comparar l'empresa del poeta de Gandia, centrada en l'home, amb la del Dant, centrada en la ciència metafísica i teològica: «Si el Poema del Dant és una divina Comèdia, les rimes del nostre poeta formen la Comèdia humana, són en forma poètica l'exposició de la doctrina psicològica de la *Summa* de sant Tomàs; així com la Comèdia italiana ho és de la ciència metafísica i teològica del Doctor d'Aquino».<sup>2</sup> Aprofitant aquest suggeriment, ens proposem oferir una lectura tomista del Cant CVI focalitzant la nostra atenció en un problema ben concret: el del paper que ocupa el «coneixement per connaturalitat», és a dir, aquell «saber» que és ensems un «sentir», en la formació del judici pràctic.

Segons l'autor de *La tradició catalana*, la poesia de March podria caracteritzar-se com un «escolasticisme poètic en llengua vulgar».<sup>3</sup> El propòsit últim del poeta, des d'aquesta perspectiva, no és «cantar una situació personal de son esperit, afectat de l'amor, sinó el sentiment d'amor en l'home, amb tots sos matisos, és a dir, se proposà escriure, segons la pregona i vera doctrina de l'Escola, el poema de l'Amor».<sup>4</sup> Quan Torras i Bages parla de l'Escola, està pensant, principalment, en el sistema de sant Tomàs, que seria l'intermediari a través del qual March hauria rebut la influència aristotèlica.

Aquesta línia interpretativa, encetada pel qui fou bisbe de Vic, va ser desplegada ulteriorment per Amadeu Pagès: «l'autor preferit d'Ausiàs March, aquell amb qui ha contret els deutes més importants, és sant Tomàs. La major part de les idees fonamentals i pràcticament tota la substància de les seves poesies, àdhuc de les amoroses, n'emanen directament».<sup>5</sup>

En l'època de March, la *Summa* era considerada com l'enciclopèdia que tot home instruït havia de posseir, car «en ella estaven conciliades, en la síntesi més harmoniosa, la raó i la fe, la naturalesa i la gràcia, la realitat intel·ligible i la sensible, la ideal i la real»<sup>6</sup>. Pagès justifica que el tomisme impregnava l'ambient cultural de la València on visqué March a partir d'algunes dades històriques: «L'any 1309, l'assemblea capitular

<sup>1</sup> J. TORRAS I BAGES, *La tradició catalana. Estudi del valor ètic i racional del regionalisme català*. Barcelona: Foment de la Pietat Catalana, 1924, pàg. 359.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, pàg. 361.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> A. PAGÈS, *Ausiàs March et ses prédécesseurs. Essai sur la poésie amoureuse et philosophique en Catalogne aux xive et xve siècles*. Ginebra: Slatkine Reprints, 1974, pàg. 284.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pàg. 284-285.

dels Frares Predicadors, que tingué lloc a Saragossa, havia decretat que la doctrina “del venerable doctor Fra Tomàs d’Aquino” era la més susceptible d’èsser ensenyada amb fruits en les Universitats, i a València mateix, va encarregar-se als Dominics, el 30 de març de 1345, l’organització de les lectures públiques de Teologia».<sup>7</sup>

De la mateixa manera que ningú no dubta del tomisme de sant Vicent Ferrer, argumenta Pagès, tampoc no sembla plausible dubtar que Ausiàs March, contemporani i conterrani seu, estava mínimament al corrent del sistema més influent en l’ambient intel·lectual de seu moment: «Sant Vicent Ferrer, que havia seguit aquestes lliçons, abans d’anar-se’n a Lleida, Tolosa i París per acabar els seus estudis, estava talment convençut de la veritat del tomisme que va defensar públicament a Roma que la *Summa Theologiae* de sant Tomàs era vertadera en la seva totalitat. D’altra banda, és ben sabut que tant Ausiàs March com sant Vicent Ferrer estaven asseguts a les Corts de 1415. Cap dubte, per consegüent, del fet que Ausiàs March estava assabentat de les teories més acreditades del seu temps».<sup>8</sup> Encara que, molt probablement, March no havia estat format en el tomisme a la Universitat de València —i en això es diferenciava del famós predicador—, «pot argumentar-se, almenys, que s’havia llegit tota la *Summa* de sant Tomàs».<sup>9</sup>

Tal com admet el propi Pagès, no tenim constància que a la biblioteca de March hi hagués cap exemplar de la *Summa*,<sup>10</sup> com pot estar tan segur que se l’havia llegida, doncs?, d’on extreu els indicis per a tal afirmació? Doncs de la poesia mateixa; dels paral·lelismes que observa entre la doctrina de sant Tomàs i els cants de March. El llenguatge emprat pel poeta està carregat de tecnicismes procedents de l’escolàstica aristotelicotomista: «*qualitat* (II, 34; XXXIV, 37; LXXVI, 43), *loch* (LXXVI, 43), *en se* (LXXI, 93), *prim motiu* (LXXI, 95), *primer moviment* (LXI, 40), *dret natural* (LII, 46), etc.».<sup>11</sup> Però tots aquests conceptes no provenen directament de l’Estagirita: «El seu peripatetisme procedeix essencialment de sant Tomàs. La *Summa* era el seu llibre de capçalera en major mesura que l’*Ethica*».<sup>12</sup>

Pere Ramírez s’aparta de la posició de Pagès en considerar que el poeta de Gandia no va formar-se en la filosofia tomista sinó en la metafísica escolàstica d’arrel lul·liana. Troba un bon suport històric per a la seva tesi en els inventaris que s’han conservat de les biblioteques d’Ausiàs i del seu pare: «L’inventari de la biblioteca de Pere March, pare d’Ausiàs, conté dues obres de Ramon Llull: el *Llibre apellat Doctrina pueril* i un

<sup>7</sup> *Ibid.*, pàg. 285.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Cf., *Ibid.*, pàg. 114-115.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pàg. 307.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pàg. 308.

*Llibre de consells e doctrines ordenat per en Ramon Llull* [...]. Dos dels set llibres que tenia Ausiàs a la seva casa de València, en la data de la seva mort, són també de Ramon Llull o de filosofia lul·liana». <sup>13</sup> L'esquifida biblioteca de March, si bé ens permet documentar l'estudi de Llull, no ens permet justificar el del tomisme.

Sense entrar en aquesta qüestió historicofilològica, volem mostrar la virtualitat inherent al Cant CVI per entrar en diàleg amb la filosofia de sant Tomàs i, més concretament, amb la seva doctrina sobre el «coneixement per connaturalitat». El focus del nostre estudi no és tant històric com filosòfic. La connexió entre el nostre poeta i l'Àngel de les Escoles, com ens esforçarem per provar, és una «veritat filosòfica»; si és o no una «veritat històrica», és una qüestió que deixarem per als historiadors. <sup>14</sup>

## 2. El bé honest, el bé útil i el bé delectable

El Cant CVI d'Ausiàs March és una llarga dissertació sobre el bé humà i les tres categories en què es divideix: el *delectabile*, l'*utile* i l'*honestum*. <sup>15</sup> Tal com estableix sant Tomàs d'Aquino, el bé honest s'identifica en la realitat amb l'útil i el delectable, però se'n diferencia a través de la raó: «El be honest té el mateix subjecte que l'útil i el delectable, dels quals difereix, tanmateix, segons la raó. Efectivament, es diu que quelcom és honest en la

<sup>13</sup> P. RAMÍREZ, «El problemàtic cant 128 d'Ausiàs March i la tradició manuscrita». *Estudis Universitaris Catalans* [Barcelona], vol. 24, 1980, pàg. 503.

<sup>14</sup> Sobre la distinció entre una «realitat històrica» i una de «filosòfica»: E. GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducció a sus posiciones fundamentales* (trad. Pablo E. Corona). Pamplona: Eunsa, 2007, pàg. 20.

<sup>15</sup> L'Aquinat, en ocupar-se del «bé en general [*bono in commun*]» a la Primera Part de la *Summa*, es pregunta si aquesta distinció correspon únicament al bé humà o si es pot aplicar, a més, al bé que pot convertir-se amb l'ens, és a dir, al bé transcendental. La resposta donada és que aquesta distinció també pot atribuir-se, pròpiament parlant, al bé considerat com a tal. En efecte, si examinem la noció de bé, ens adonarem que «el bé és quelcom en la mesura que és desitjable i terme del moviment del desig [*bonum est aliquid, in quantum est appetibile, et terminus motus appetitus*]». Ara bé, aquest dirigir-se vers un terme no és quelcom privatiu de l'home, ni tan sols de les substàncies personals, car també es troba present en el moviment apetitiu de les realitats naturals: un cos natural tendeix a un fi determinat —ja sigui un lloc, ja sigui una forma—, però per a arribar-hi necessita passar per un terme mitjà, que no és desitjat per ell mateix sinó en la mesura que condueix al terme final, al fi últim perseguit. Aquest darrer terme del moviment, al seu torn, pot agafar-se de dues maneres: o bé com «la mateixa cosa [*ipsa res*]» a la qual es tendeix, com ara el lloc o la forma, o bé com el «descans [del subjecte que desitja] en aquesta cosa [*quies in re illa*]». D'acord amb aquesta classificació, allò que és desitjat pel cos natural com un mitjà per a assolir una altra cosa és anomenat *utile*; allò que és desitjat com a fi últim, com una realitat perseguida per ella mateixa, s'anomena *honestum*; i finalment, el descansar del desig en la cosa desitjada és la *delectatio* [Cf., SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.6, in c].

El cardenal Gaietà diu que aquesta triple divisió del bé no s'aplica d'una mateixa manera al bé humà i al bé transcendental; aquesta diferència, matisa, s'ha d'entendre «*non in significatione, sed in amplitudine*». En un i altre cas es fa referència, com a primer analogat, com a element que realitza de manera plena i perfecta la noció de bé, a allò «desitjable per si mateix [*appetibile propter se*]», o dit d'una altra manera, al *bonum honestum*; en el primer cas, però, es fa referència a allò desitjable en tota la seva amplitud —correlativa a l'amplitud de l'ens—, mentre que en el segon es fa referència a allò desitjable que queda circumscrit dins de l'àmbit de l'acció moral. Per aquest motiu, quan es parla del bé humà, allò honest s'identifica amb la virtut i amb allò virtuós [Cf., GAIETÀ, *In II-II Summa Theologiae*, q.145, a.1].



mesura que té una certa bellesa provinent de l'ordenació de la raó [*ex ordinatione rationis*].<sup>16</sup> Però ço que és ordenat segons la raó és naturalment convenient [profitós o útil] a l'home, i, a més, tothom es delecta per naturalesa en allò que li és convenient».<sup>17</sup>

Tot allò que és honest, com ara l'acció virtuosa, és delectable per a l'home; en canvi, no tot allò que és delectable és honest: «quelcom pot ésser convenient segons els sentits, però no segons la raó; però ço és delectable entrant en conflicte amb la raó de l'home, la qual perfecciona la naturalesa humana». Quan entre el bé elegit i la «*claritas* espiritual de la raó»<sup>18</sup> hi ha una proporció, una relació harmònica, aleshores podem parlar d'aquest bé com d'un *bonum honestum*, o el que és el mateix, d'una *pulchritudo spiritualis*, capaç de conduir l'home vers la plenitud i la perfecció a les quals està ordenat per naturalesa, és a dir, vers la seva felicitat; altres vegades, el subjecte tria un delict que, si bé pot reportar-li una satisfacció immediata, el desvia del seu bé últim, i acaba ocasionant-li, a la llarga, despits:

Lo tot és poc ço per què treballam  
puix, conseguint lo voler fart no és;  
en lo volgut lo defalt no és pres,  
mas l'apetit com en tal part gitam.  
Alguns desigs acorren a delits  
que'l moviment no pot hom excusar,  
e d'altres molts que se'n pot ben guardar  
en contra nós per nós són elegits.

Per poc lloguer treballam jorns e nits;  
no sé què fa perdre hom si e Déu.  
Molt per poc preu se dóna ço del seu,  
perdent delits per delits ab despits.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Fixem-nos que el bé honest —que és «*appetibile propter se*», mentre que l'útil i el delectable només són desitjables en virtut de la seva referència a ell— s'atribueix a una cosa en la mesura que aquesta posseeix «una certa bellesa [*quendam decorem*]». El fet que una cosa sigui experimentada com a bella —i, per tant, com a proporcionada amb la «*claritas* espiritual de la raó»— és condició de possibilitat perquè pugui ser contemplada com a bona, i, consegüentment, com a quelcom que convé realitzar en l'acció. L'experiència estètica es revela aquí com el motor de tota l'activitat lliure i personal de l'home [Cf. SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.2, in c].

<sup>17</sup> *Ibid.*, a.3, in c.

<sup>18</sup> *Ibid.*, a.2, in c.

<sup>19</sup> A. MARCH, *Obra completa* (ed. Robert Archer). Barcelona: Barcanova, 1997, Cant CVI, v. 1-12. Tot allò que ens esforcem per a atènyer és, en el fons, poca cosa, car una vegada ho hem aconseguit la voluntat no descansa, no es troba completament saciada; aquesta insatisfacció, però, no s'explica per un defecte del bé volgut ans de l'apetit que es dirigeix vers ell contravenint l'ordenació de la raó. Els delictes que són convenients segons els sentits però no segons la raó «en contra nós per nós són elegits». Perseguint aquests delictes ens apartem del nostre fi últim, on trobaríem la delectació més plena, depurada de tot neguit i indignència; o sigui, pel nostre desig de delictes perdem «delictes per [obtenir] delictes amb despits». Resulta clara la continuïtat entre la doctrina tomista i la del poeta de Gandia en aquest punt: tot bé honest és delectable, però no tot bé delectable és honest.

En l'*utile*, aquesta dissociació no pot donar-se: la utilitat sempre va agafada de la mà de l'honestedat. Una cosa és profitosa en la mesura que «es refereix a una altra com a fi [*refertur ad aliud sicut ad finem*]»;<sup>20</sup> d'acord amb això, una cosa que entri en oposició amb el fi últim de l'home, que és la felicitat, de cap manera no pot qualificar-se d'útil. En el seu sentit més eminent, allò profitós designa la virtut: «Com diu el Filòsof en el llibre I de l'*Ethica*, entre aquelles coses que es desitgen per elles mateixes [*propter se*], algunes solament són desitjades per elles mateixes i no per cap altra cosa [*propter aliud*], i aquest és el cas de la felicitat, que és el fi últim; d'altres, en canvi, són desitjades per elles mateixes, en la mesura que tenen en si mateixes alguna raó de bondat —i seguirien tenint-la àdhuc en el cas que, per elles, no obtinguéssim cap altre bé—, però ensems, també són desitjables [*appetibilia*] per una altra cosa, és a dir, en la mesura que ens condueixen vers algun bé més perfecte. D'aquesta faisó és com les virtuts són desitjades per si mateixes. Per ço diu Ciceró, en el llibre II de la *Rethorica*, que “hi ha algunes coses que ens sedueixen per la seva força i ens atreuen per la seva dignitat”, com ara la virtut, la veritat i la ciència».<sup>21</sup>

La virtut, igual que el *bonum honestum*, és desitjable per ella mateixa; significa això que la virtut és una forma entre d'altres d'honestedat o hem d'interpretar-ho en el sentit que les dues nocions es refereixen exactament al mateix? «L'honest implica el dret a l'honor. Però l'honor és una certa resposta davant l'excel·lència d'algú»;<sup>22</sup> i l'excel·lència correspon a l'home principalment per la virtut; virtut que és definida en el llibre VII de la *Physica* com «una disposició del perfecte vers allò òptim [*dispositio perfecti ad optimum*]»;<sup>23</sup> en la mesura que, gràcies a ella, l'home elegeix una operació adequada per a assolir la seva plenitud, el seu bé final.

La virtut consisteix en l'excel·lència de l'home, i, per aquesta raó, és digna d'ésser honorada, cosa que pertany, per la seva naturalesa, a l'honestedat. Tenint en compte això, estem autoritzats a fer un pas més i afirmar que la virtut s'identifica amb el *bonum honestum*?, no és cert que, a banda de la virtut, hi ha altres coses que mereixen l'«estat d'honor [*honoris status*]»? «Entre aquelles coses que s'honoren fora [*praeter*] de la virtut, algunes són més excel·lents que la virtut, com Déu i la felicitat [*beatitudo*]; aquestes no són conegudes per experiència com les virtuts, segons les quals obrem quotidianament. Es per ço que la virtut reivindica amb més força per a si el nom d'honest».<sup>24</sup> El terme *honestum* es reserva a aquelles coses màximament excel·lents i, per consegüent, honorables, entre les que cauen dins de l'horitzó del coneixement objectiu proporcionat a la

<sup>20</sup> SANT TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.3, in c.

<sup>21</sup> *Ibid.*, a.1, ad 2.

<sup>22</sup> *Ibid.*, a.1, ad 3.

<sup>23</sup> SANT TOMÁS, *Super Sententiis*, II, d.26, q.1, a.4, ad 2.

<sup>24</sup> *Id.*, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.1, ad 1.

naturalesa de l'home, que té el seu principi en l'experiència; aquesta és la raó per la qual el *bonum honestum* s'aplica a les virtuts i no pas a Déu o a la *beatitudo*.

### 3. Els béns de la fortuna

«Algunes altres coses, que estan per sota de la virtut, s'honoren en la mesura que col·laboren en l'operació de la virtut, com ara la noblesa [*nobilitas*], el poder [*potentia*] i les riqueses [*divitiae*]. De fet, com remarca el Filòsof en el llibre IV de l'*Ethica*, aquesta mena de coses “són honorades per alguns, però si parlem segons la veritat, solament l'home bo és digne d'honor”». De la mateixa manera que un citarista, considerat en tant que citarista, és bo perquè posseeix l'art de tocar la cítara, un individu és bo, en tant que home, «*secundum virtutem*». Però l'adquisició de l'art de tocar la cítara i de la virtut suposa, com observa March, la pràctica de l'instrument i la realització d'accions virtuoses, i aquestes activitats depenen, en alguns casos, de condicions extrínseques a la voluntat del subjecte: qui no toca la cítara perquè no hi té accés és impossible que adquireixi l'art del citarista; qui no posseeix les condicions externes necessàries per a realitzar unes determinades accions virtuoses tampoc no podrà arribar a atènyer, per ell mateix, aquelles virtuts l'exercici de les quals suposa aquestes condicions.

Pujar no pot algú en molt valer  
sens haver béns, bondat, llinatge gran,  
mes la d'enmig val més que les restants  
e no val molt sens les altres haver.  
Per ella's fan les dues molt prear  
car poder val tant com és ministrat  
llinatge val aitant com és honrat  
e valor d'hom ho fa tot graduar.

Mes no serà l'hom sabent de sonar  
si en algun temps no sona esturment,  
car per voler sonar lo nom no's pren  
mes l'instrument sonant bé acordar.  
Tot en així, aquell que dins si val  
pobre de béns e d'aviltat llinatge  
no té'ls arreus per mostrar son coratge  
en la virtut que l'haver d'hom hi cal.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> A. MARCH, *Obras del poeta valencià Ausiàs March*. Edició a cura de Francesch Fayos. Barcelona: Joan Roca i Bros, 1884, Cants morals, II, v. 1-16.

Allò que perfecciona l'home, fent-lo ascendir a la bondat vers la qual està ordenat per naturalesa, és la virtut; de tota manera, algunes coses inferiors a la virtut «*coadiuvant ad operationem virtutis*»; segons sant Tomàs, aquestes coses són la noblesa, el poder i la riquesa, i segons Ausiàs March, els béns o riqueses i un llinatge gran, que coincidiria amb la noblesa («llinatge val aitant com és honorat») de la qual parlava l'Angèlic. El poder, des del punt de vista del poeta, més aviat sembla associat a la possessió de béns crematístics («poder val tant com és ministrat»).

El que és rellevant, ultra l'aparent diversitat en l'enumeració dels béns que estan per sota de la virtut, és que l'un i l'altre coincideixen en dos punts fonamentals: primer, cap d'aquests béns inferiors no té valor en si mateix, ans llur valor és «graduat» d'acord amb la virtut de l'home que els posseeix i els utilitza; i segon, la realització de l'operació virtuosa pot veure's ajudada per aquests béns exteriors i, en alguns casos, àdhuc possibilitada: qui és «pobre de béns e d'aviltat llinatge» no disposa dels recursos o «arreu» necessaris per a practicar «la virtut que l'haver d'hom hi cal», és a dir, aquella virtut l'exercici de la qual requereix el concurs d'alguns béns adjacents, com per exemple la virtut de la magnanimitat.<sup>26</sup>

Allò vertaderament profitós no són els «béns de la fortuna» que poden contribuir a la perfecció de l'acció virtuosa, sinó la virtut que és el principi interior del qual brolla aquesta acció, virtut que, com hem vist, coincideix amb el *bonum honestum*; parlant amb propietat, només la virtut és profitosa, i, si apliquem el terme *utilitat* als béns exteriors, com la riquesa, el poder o la noblesa, és únicament en la mesura que són utilitzats com a instruments per a realitzar operacions virtuoses. Totes les categories del *bonum humanum*, és a dir, l'*utile*, el *delectabile* i l'*honestum*, resten contingudes dins d'aquest darrer, de manera que només en difereixen segons la raó; així resumeix Ausiàs March aquesta doctrina tomística:

<sup>26</sup> Tenint en compte que «el magnànim és un poderós benefactor [*potens benefacere*], ço és, prompte a concedir beneficis amb abundància, però que s'avergonyeix de rebre'n dels altres [SANT TOMÀS, *Sententia libri Ethicorum*, IV, lect. 10, n.4]», no sembla que una persona que es trobi en estat d'indigència respecte les riqueses, el poder i la noblesa estigui convenientment disposada per a exercir la virtut de la magnanimitat. El mateix Aquinat afirma, en aquesta direcció, que «els béns de la fortuna serveixen instrumentalment [*organice*] a les operacions de la virtut [SANT TOMÀS, *Sententia libri Ethicorum*, IV, lect. 9, n.7]». Doncs bé, si algú, per la fretura de béns instrumentals, es veïés impossibilitat per realitzar aquelles operacions virtuoses en les quals consisteix la felicitat, tampoc no podria atènyer aquesta: «Com que la felicitat és una operació no impedida, el feliç necessita, d'una banda, els béns del cos, com ara la salut i la incolumitat, i, de l'altra, els béns exteriors, que s'anomenen béns de la fortuna, de tal faisó que, per una deficiència d'aquests, el feliç no trobi cap impediment en la seva operació [*ibid.*, VII, lect. 13, n.13]».

El propi exercici de l'operació virtuosa suposa el concurs dels «*bona fortunæ*», de manera que la posició dels estoics, segons la qual «si l'home és virtuós, és feliç, baldament estigui rodejat i submergit en grans infortunis», no sembla gens raonable. Amb tot i això, també s'ha d'evitar de caure en l'extrem contrari i identificar la *felicitas* amb els «béns externs», com posa de lleu el contraexemple següent: «la sobreabundància [*superexcellentia*] de béns de la fortuna és impeditiva de la felicitat, en la mesura que algú, per ço, es veu impedit per a realitzar l'operació de la virtut, en la qual consisteix la felicitat; així, no és just anomenar "béns de la fortuna" a aital sobreabundància, car el terme, ço és, el fi o la pròpia noció de "béns de la fortuna" s'agafa per comparació a la felicitat, puix es diuen béns en la mateixa mesura que ajuden a arribar a la felicitat [*ibid.*, VII, lect. 13, n.11]».

Molts filòsofs en llurs escrits han clos  
ser profitós, delitable i honest,  
e tot quant és que sia deshonest  
no ésser bé, fora de tot repòs.  
Lo bé honest se'n porta'ls dos ab si,  
car per aquest delit perfet s'ateny;  
així mateix a tot profit s'empeny,  
no deixant de raó lo camí.

Lo profitós, perquè s'esguarda fi,  
lo delítós dins si mateix enclou.  
Tot acte en l'hom que d'elecció mou  
porta delit (e no ho cal dir a mi!),  
mas tot delit profit a si no trau  
e pus comú és delit que profit;  
tot animal participa a delit,  
i en lo profit hom per la raó cau.

D'on se pot dir que'l bé de l'home jau  
en aquests béns, cloent-los tots l'honest.<sup>27</sup>

No hi ha «repòs» fora de l'*honestum*: «s'anomena honest allò que és desitjat en si mateix [*propter se*] per un apetit racional, que tendeix vers allò que és convenient a la raó».<sup>28</sup> Allò que repugna a la resplendor de la raó i, per tant, a la bellesa espiritual,<sup>29</sup> frustra l'íntima aspiració de l'home al seu fi últim, impeding, al mateix temps, tota possibilitat de descans autèntic: «e tot quant és que sia deshonest / no ésser bé, fora de tot repòs».

D'altra banda, el bé honest «se'n porta'ls dos ab si», és a dir, al delectable i a l'útil: gràcies a ell «delit perfet s'ateny»,<sup>30</sup> i en la mesura que no desvia l'home «de raó lo

<sup>27</sup> A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CVI, v. 89-106.

<sup>28</sup> SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.3, ad 1.

<sup>29</sup> Sobre l'anterioritat de la percepció de quelcom com a *pulchrum* respecte de l'estimació d'aquest mateix objecte com a *bonum*: «L'objecte que mou l'apetit és el bé aprehès [*bonum apprehensum*]. Però allò que en la mateixa aprehensió apareix com a bell [*decorum*] és captat com a convenient i bo [*conveniens et bonum*] [*Ibid.*, a.2, ad 1]».

<sup>30</sup> «Tot acte en l'hom que d'elecció mou, / porta delit (e no ho cal dir a mi!)», o sigui, tota acció lliure i, consegüentment, precedida d'una elecció, comporta un «delit», o, per dir-ho amb més exactitud, aquell tipus concret de delit que s'anomena «fruitio»: «la fruitio sembla pertànyer a l'amor o delectació que hom posseeix en relació a l'últim al qual aspira, ço és, al fi [*Ibid.*, I-II, q.11, a.1, in c]». Fruir, en darrer terme, no significa altra cosa que «tastar» el fruit de l'acció; aquesta operació pot comparar-se de dues maneres diferents amb el fi últim: «perfectament, quan el posseeix no solament en la intenció [*in intentione*], ans també en la realitat [*in re*]; imperfectament, en canvi, quan solament el posseeix en la intenció [*Ibid.*, a. 4, in c]»; tornant al text de March, tot acte humà que suposi una elecció «porta delit», i el porta de manera doble: intencionalment, amb anterioritat a la realització de l'acte; i intencionalment i en la realitat, després de la seva execució.

camí», també enclou la raó d'utilitat; en efecte, si parlem «*simpliciter*», en sentit absolut, només és profitós allò capaç d'ordenar l'home al seu fi últim, que és «*bonum secundum rationem*»: «i en lo profit hom per la raó cau».

#### 4. «Lo bé final que hom vol abastar»

A continuació, March s'esforça per determinar la naturalesa de l'operació en la qual l'home troba el seu repòs, la seva felicitat, la seva plenitud. D'entrada, parteix d'un principi aristotèlic fonamental segons el qual cap inclinació natural vers un fi no pot ser constitutivament absurda, inútil: «tot quant que és en va no és fet res».<sup>31</sup> Els ens finits troben el seu «repòs» en realitzar, a través d'una operació pròpia, la perfecció a la qual estan ordenats per naturalesa: «Repòs ateny segons qui és cascú, / no pus ne menys que natura'ls promet».<sup>32</sup> Per arribar a conèixer en què consisteix el «bé final» de l'home, que és la seva operació pròpia, la seva felicitat, resulta imprescindible examinar, abans de res, en què consisteix la naturalesa que «promet» aquesta perfecció última:

<sup>31</sup> A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CVI, v. 114. Un dels arguments utilitzats a l'*Ethica Nichomachea* per a provar la necessitat d'admetre un fi últim de l'home en virtut del qual desitgem totes les altres coses, mentre que a ell no el desitgem per res diferent de si mateix, és el següent: «És evident que un fi pot ésser desitjat en virtut d'un altre fi. Aleshores, ha d'arribar-se a un fi que no és desitjat en virtut d'un altre, o no. Si és així, aleshores tenim el que ens proposàvem. Però si, en canvi, no s'ha trobat cap fi d'aquesta mena, és necessari concloure que tot fi és desitjat per un altre fi. D'aquesta manera, és necessari procedir fins a l'infinit [*procedere in infinitum*]. Però és impossible que, en els fins, es procedeixi fins a l'infinit; en conseqüència, és necessari que hi hagi algun fi que no sigui desitjat per un altre fi [SANT TOMÀS, *Sententia libri Ethicorum*, I, lect. 2, n.2]».

Que és impossible procedir vers l'infinit en una cadena de fins desitjats en virtut d'altres fins es demostra posant de manifest que, en cas que no hi hagués un primer fi desitjat per si mateix, el desig natural de l'home estaria constitutivament frustrat, car mai no arribaria a atènyer de manera completa i definitiva el seu objecte; això, tanmateix, no es pot admetre, car les inclinacions naturals no poden resultar buides: «Si es procedís a l'infinit en el desig dels fins, és a dir, com si un fi sempre fos desitjat en virtut d'un altre fins a l'infinit, l'home mai no podria arribar a aconseguir els fins desitjats. Ara bé, que algú desitgi allò que no pot atènyer és frustrant i va; en conseqüència, el desig dels fins seria quelcom frustrant i va. Però tenir desitjos pertany a l'home per naturalesa, car s'ha dit que el bé és allò que naturalment desitgen totes les coses. En conseqüència, d'ací se seguiria que el desig natural és va i buit. Però ço és impossible, perquè el desig natural no és altra cosa que la inclinació inherent en les coses d'acord amb l'ordenació del primer motor, inclinació que no pot ésser buida, vana, absurda; en conseqüència, és impossible que en els fins es procedeixi vers l'infinit [*Ibid.*, n.3]». Seria contrari a la idea d'un primer principi provident, que implanta a cada ens una naturalesa amb un determinat dinamisme perfectiu, acceptar que les inclinacions naturals resulten impossibles de saciar.

<sup>32</sup> A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CVI, vv. 117-118. L'«operari», des d'una perspectiva metafísica, no és altra cosa que una distensió de l'«acte primer» o «*esse*» de l'ens finit; en aquesta derivació de l'«acte segon», l'ens realitza la seva plena identitat amb si, la perfecta realització de tot allò que estava «promès» en ell; mitjançant aquest procés, l'ésser *essència* el subjecte, fonamentant tota la diversitat categorial que, en un moment ulterior, se'n pugui predicar [Cf., J. BOFILL, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d'Ontologia», dins de: J. BOFILL, *Obra filosòfica*. Barcelona: Ariel, 1967, pàg. 209-213].

L'animal hom és animal comú,  
tocant de brut e de celestial,  
brut per la carn, per l'arma divinal,  
e d'aquest bé molt menys serà dejú  
e serà quan la raonable part  
atès haurà sa fi per son obrar.  
Est és lo bé final on vol bastar,  
Ab que'l fals bé romanga a un depart.<sup>33</sup>

L'home atenyerà el seu «bé final», convertint-se així vers allò que hi ha de més diví en ell, quan l'ànima intel·lectiva —«la raonable part»— assolirà el seu «bé final», deixant de banda el «fals bé». Després d'enumerar les opinions dels filòsofs antics sobre la naturalesa de la felicitat, que li semblen incompletes, dóna la seva pròpia sentència, declarant que el bé últim de l'home, per poder donar-se, requereix dues operacions de dues potències diferents: que l'enteniment entengui la veritat, i que l'apetit superior desitgi aquesta veritat i regeixi, d'acord amb ella, l'inferior.

## 5. «Un enteniment apetitiu o un apetit intel·lectiu»

Alguns han dit que en les coses molt grans  
lo contemplar d'elles la veritat  
és aquest bé, mas així han errat;  
altres han dit que en les virtuts usans;  
tots han dit ver e no cascuns per si;  
lo bé de l'hom en dues parts se pren:  
quan veritat l'enteniment entén  
e l'apetit a raó consentí.<sup>34</sup>

El bé de l'home suposa tant l'enteniment —«veritat l'enteniment entén»— com la voluntat —«e l'apetit [superior] a raó consentí»—; per comprendre en quin sentit aquestes dues facultats s'impliquen mútuament, és indispensable prestar atenció a l'acte de l'esperit en el qual es realitza la síntesi entre l'ordre intel·lectiu i el volitiu, possibilitant, així, el trànsit del conèixer a l'obrar; aquest acte interior és l'elecció: «el terme “elecció” implica un element pertanyent a la raó o enteniment, i un altre de pertanyent a la voluntat, car el Filòsof, en el llibre VI de l'*Ethica*, diu que l'elecció és “un enteniment apetitiu o un apetit intel·lectiu [*appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*]”».<sup>35</sup>

<sup>33</sup> A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CVI, v. 121-128.

<sup>34</sup> *Ibid.*, v. 153-160.

<sup>35</sup> SANT TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q.13, a.1, in c.

L'alternativa que se'ns ofereix, i que Aristòtil, almenys en aquest passatge, no resol explícitament, és la següent: o bé l'elecció és un acte de l'enteniment, que governa i ordena l'apetit; o bé és un acte de l'apetit, que és dirigit per l'enteniment. Si ens atenim a l'objecte d'ambdues facultats, ens adonarem que la segona alternativa és més vertadera: «l'objecte de l'elecció és el bé i el mal, com en l'apetit; però no el vertader i el fals, que pertanyen a l'enteniment».<sup>36</sup> Ausiàs March, arrenjerant-se, aquí, al costat de sant Tomàs, interpreta l'elecció com un acte de la voluntat: «l'enteniment sap lo bé on és mes, / mas pel voler deu ésser elegit».<sup>37</sup>

L'elecció és un «*appetitus consiliativus*»,<sup>38</sup> és a dir, un apetit que suposa, com a condició de possibilitat, una «deliberació [*consilium*]» prèvia amb la qual s'harmonitza, «deliberació» que és un acte propi de la raó. Perquè hi hagi perfecció en l'acte d'elegir, és imprescindible que hi hagi perfecció en els principis que l'integren, és a dir, en els actes de l'enteniment i de la voluntat: «Com que en l'elecció concorren la raó i l'apetit, si l'elecció ha d'ésser bona [...], convé que la raó sigui vertadera i l'apetit, recte, ço és, que allò mateix que la raó *diu* o afirma sigui perseguit per l'apetit [...]. Però aquesta ment o raó que concorda amb l'apetit recte i la seva veritat és pràctica».

El fi del coneixement especulatiu o teorètic és la contemplació de la veritat, mentre que el del coneixement pràctic és l'obra, la realització d'una acció lliure en relació amb la qual el coneixement del vertader no es comporta com un fi últim, ans com un mitjà, com una condició antecedent:<sup>39</sup> «el bé i el mal de la ment, de l'enteniment o la raó, que és especulativa i no pràctica, consisteix simplement en el vertader i el fals [...]; però el bé de l'enteniment pràctic no és la veritat sense més, sinó la veritat en concordança amb l'apetit recte».<sup>40</sup>

Aquí se'ns descobreix un «cercle vital», com el que hi ha entre l'aliment i el cos, que el transforma per a transformar-se ell mateix:<sup>41</sup> d'una banda, la veritat de l'enteniment pràctic es determina «en comparació amb l'apetit recte», però de l'altra, la rectitud de

<sup>36</sup> SANT TOMÀS, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.14.

<sup>37</sup> A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CVI, v. 203-204. Com indica Joan de Sant Tomàs, no resulta fàcil de determinar si l'acte de l'elecció pertany essencialment a l'enteniment o a la voluntat, car aquest acte no pertany absolutament i exclusiva a una de les potències esmentades, ans requereix, a manera de pressupòsit i d'antecedent, el concurs i la influència de l'altra. Quan Aristòtil diu, en el llibre VI de l'*Ethica*, que l'elecció és «*intellectum appetitivum, vel appetitum intellectivum* [c.2, n.5 (BK 1139b4)]», sembla deixar oberta la qüestió de si l'elecció és un acte de l'enteniment o bé de la voluntat. La conclusió de Joan de Sant Tomàs, fidel a la doctrina de l'Angèlic, és la següent: «l'elecció formalment i substancialment és un acte de la voluntat i solament pressupositivament i antecedentment pertany a l'enteniment, que ordena i dirigeix l'elecció, de tal manera que la voluntat participa d'aquella manera de dirigir a través de la qual procedeix l'enteniment, i que consisteix a subordinar una cosa a una altra [JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus Theologicus*, I-II, Disp. VI, q.13, a.1]».

<sup>38</sup> *Id.*, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.6.

<sup>39</sup> *Id.*, *Sententia libri Metaphysicae*, II, lect. 2, n.290.

<sup>40</sup> *Id.*, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.7.

<sup>41</sup> Cf. A.D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, vol. II. París: Félix Alcan, 1912, pàg. 266.



l'apetit es determina perquè «s'harmonitza amb la raó vertadera».<sup>42</sup> Entre les dues facultats observem una causalitat recíproca, «una certa circularitat [*quaedam circulatio*]».

Allò que ens impedeix de caure, en aquest cas, en un cercle viciós, és que la voluntat posseeix una inclinació natural —que no suposa una deliberació ni una elecció precedent— vers el bé al qual s'ordena la vida personal de l'home:<sup>43</sup> «l'apetit és del fi i d'aquelles coses que són per al fi [és a dir, dels mitjans]; però el fi és determinat a l'home per naturalesa. Ara bé, aquelles coses que estan ordenades al fi no ens han vingut determinades per naturalesa, sinó que han d'investigar-se a través de la raó. Així, resulta evident que la rectitud de l'apetit respecte del fi és la mesura de la veritat [*mensura veritatis*] en la raó pràctica».<sup>44</sup>

D'aquest passatge podem extreure'n tres conclusions: primera, l'elecció de la voluntat versa sobre els mitjans que s'ordenen a la consecució del fi, de manera que, en relació amb la felicitat, que és el fi últim, no pot haver-hi elecció; segona, la investigació de la raó sobre les coses que s'han de fer —la «deliberació» o «*consilium*»— s'ocupa de quins són els mitjans més adequats per atènyer el fi, quedant el fi mateix, que és el terme i el principi possibilitant de la investigació, exclòs d'aquesta; i tercera, en l'elecció, que és un acte de la voluntat, hi apareix quelcom de la raó —l'ordre descobert en la deliberació—, i en el «*consilium*», que és un acte de la raó, hi resplendeix quelcom de la voluntat —la inclinació d'aquesta al fi.<sup>45</sup>

## 6. «Saber no's pot tal bé si no és sentit»

El fet que la voluntat es transparenti en la deliberació té una conseqüència, i és que el terme d'aquesta, la «sentència» o «judici», no consisteix únicament en un manifestar, per part de l'enteniment pràctic, allò que «s'ha de fer», sinó, al mateix temps, en un «sentir», per part de l'afecte, de manera vivencial, experimental, la veritat expressada en aquest judici. La funció legisladora de l'enteniment sobre les nostres accions s'explica gràcies a l'experiència d'una «connaturalitat» entre la veritat manifestada pel coneixement pràctic i el fi perseguit per la voluntat:<sup>46</sup> «totes aquelles coses vers les quals l'home sent una incli-

<sup>42</sup> SANT TOMÀS, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.8.

<sup>43</sup> «La voluntat procedeix d'un acte a un altre mitjançant la deliberació [*consultatione*] i el judici; tanmateix, és la mateixa voluntat qui mou l'enteniment a la formació del judici imperant, i aquest darrer moviment de la voluntat no pot ser realitzat per un altre judici imperant, car altrament ens veuríem abocats a un procés infinit; és necessari, doncs, que aquest moviment de la voluntat sigui per alguna aplicació o comunicació immediata de la voluntat i no mitjançant un judici precedent; en aquest cas, la voluntat mou l'enteniment a la formació del judici per la seva pròpia eficàcia [JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus Theologicus*, I-II, Disp. V, q.8, a.6, n.23]».

<sup>44</sup> SANT TOMÀS, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.8.

<sup>45</sup> Cf., *Id.*, *Summa Theologiae*, I-II, q.14, a.1, ad 1.

<sup>46</sup> «La inteligencia no puede formular la norma moral sin mirar a la voluntad con su movimiento natural hacia el bien, a la vez que éste, su objeto, con las consiguientes normas para determinar las relaciones de la voluntad con los apetitos o tendencias inferiores y del objeto de aquélla con los de éstas. Vale decir: que la inteligencia sólo al-

nació natural, la raó naturalment les aprehèn com a bones, i, per consegüent, com a obres que han de realitzar-se; i llurs contràries, com a obres dolentes i vitandes. Per tant, l'ordre de les inclinacions naturals és paral·lel a l'ordre dels preceptes de la llei natural»<sup>47</sup>.

En diversos passatges, March posa de manifest aquesta dimensió del judici pràctic irreductible al coneixement conceptual —aquesta íntima experiència d'una connaturalitat entre la formulació del judici pràctic i el bé perseguit per l'apetit superior— sense la qual, a parer seu, aquest judici no resultaria complet:

Qui del mal fet no és adolorit  
és senyal cert que en l'acte és ignorant.  
A tot mal fet raó és contrastant  
e mal, en si, fa contrast a delit.  
Doncs, qui dolor no sent quan obra mal  
no coneix ço qui el daria dolor,  
d'on se veu clar aquella part ignor  
que lo sentir tant com l'entendre val.<sup>48</sup>

Qui no «sent» dolor pel mal fet, baldament conegui a la perfecció la ciència moral, posseeix un judici pràctic incomplet, car li manca aquella part «que lo sentir tant com l'entendre val»; això no obstant, aquesta part de tipus vivencial, per si sola, tampoc no pot constituir un judici pràctic acabat, perfecte: «Sentir lo mal no fa saber perfet, / mas una part per què el juí es compleix».<sup>49</sup> La necessitat d'integrar aquestes dues parts —el coneixement objectiu i el coneixement per connaturalitat— la trobem expressada en l'estrofa següent:

Saber no es pot tal bé si no és *sentit*  
e no el *sent* hom si doncs sabut no és;  
l'enteniment sap lo bé on és mes,  
mas pel voler deu ésser elegit.  
L'hom és mester que faça unió  
de ses dos parts, la principal seguint,  
fahent tals fets que sia obeint  
son apetit sensual a raó.<sup>50</sup>

---

canza la formulació de la norma en un juicio no especulativo, sino práctico o *de connaturalidad* con la voluntad, apoyándose en la inclinación de ésta hacia su objeto formal. En la dirección de tal inclinación de la voluntad hacia su objeto formal que la especifica —por eso, por connaturalidad con ella—, la inteligencia descubre el verdadero objeto y bien de la voluntad, en cuya luz alcanza —según veremos en seguida— la norma para medir la bondad o maldad de los objetos frente a la voluntad [DERISI, N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Madrid: Instituto «Luis Vives» de Filosofía, 1951, pág. 394-395].

<sup>47</sup> SANT TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q.94, a.2, in c.

<sup>48</sup> A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CXXI, v. 81-88.

<sup>49</sup> *Ibid.*, v. 73-74.

<sup>50</sup> A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CVI, v. 201-8.

Si l'home pot «sentir-se» havent d'obrar d'una manera determinada, és perquè experimenta una concordança, una harmonia, una proporció, entre les «inclinacions naturals» de l'apetit superior i el bé expressat pel saber pràctic. Aquest «sentir» la conformitat entre un determinat operable i les inclinacions intrínseques de la voluntat no consisteix en un coneixement de tipus conceptual, sinó en un d'experimental o vivencial, en un «sentiment», entenent la paraula en sentit ampli, sense restringir-la a l'apetit sensible. Podem dir, per acabar, que la totalitat en la qual es compleix, segons Ausiàs March, el judici pràctic perfecte està integrada per les dues parts següents: el saber i el sentir, el coneixement objectiu i el coneixement per connaturalitat.<sup>51</sup>

## Referències bibliogràfiques

### Fonts primàries

- GAIETÀ (THOMAS DE VIO), *Commentaria in Summa Theologiae*, en: TOMÀS D'AQUINO, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita* (vol. 4-12). Roma: Typographia Polyglotta, 1888.
- JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus Theologicus*, Edició a càrrec dels monjos benedictins de Solesmes, 4 vol. Roma: Desclée, 1931-1953.
- A. MARCH, *Obra completa*. Edició a cura de Robert Archer. Barcelona: Barcanova, 1997.
- A. MARCH, *Obras del poeta valencià Ausiàs March*. Edició a cura de Francesch Fayos. Barcelona: Joan Roca i Bros, 1884.
- TOMÀS D'AQUINO, *Thomae de Aquino Opera Omnia*, Edició a cura d'Enrique Alarcón. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2000 i seg.: [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org).
- TOMÀS D'AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita*. Roma: Typographia Polyglotta, 1882 i seg.

<sup>51</sup> Seguint Joan de Sant Tomàs, podem explicar aquest «sentir», que és una part constitutiva del coneixement pràctic, com una «*redundantia*», com un sobreeixir, com un vessar-se a través del qual una potència intensament operant exerceix el seu influx sobre una altra i li genera un moviment: «així, per exemple, un gaudi intens de la voluntat redunda en un gaudi en l'apetit sensitiu. Ara bé, aquesta redundància no pot entendre's si no és per alguna eficiència; perquè no és com l'aigua que flueix [*effluens*] de la gerra, sinó com la flama que sobreix [*inundans flamma*] cremant altres coses; d'igual manera, la voluntat exultant efectivament redunda sobre l'apetit [sensitiu] inflamant-lo [JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus Theologicus*, I-II, Disp. V, q.8, a.6, n.24]». Fins aquí queda ben clar de quina manera l'home «fa unió» de les seves dues parts desideratives, fent obeir «son apetit sensual a raó». No es tracta d'una freda imposició del deure sobre l'apetit inferior, sinó de fer-lo participar, per mitjà de la redundància, de l'exultació en la qual s'inflama la voluntat.

A banda d'aquesta redundància de l'apetit superior sobre l'inferior, n'existeix una altra «*mediante obiecto*», en la mesura que «el gaudi de la voluntat és representat a l'enteniment»; precisament en això consisteix aquest «sentir» del judici pràctic que «tant com l'entendre val», en una transparència del gaudi de la voluntat sobre l'operació de l'enteniment operatiu. Després, en un segon moment, quan resplendeix l'amor de la voluntat en l'objecte de l'enteniment, «els fantasmes són moguts a representar, d'acord amb llur modalitat corporal, l'objecte desitjat, i així "s'inflamen" mitjançant l'objecte proposat, que té el seu origen en l'amor de la voluntat [*ex voluntatis affectu*]». En l'àmbit del coneixement pràctic, la voluntat, a causa de les seves inclinacions naturals, esdevé condició constitutiva per a l'objecte de l'enteniment.

## Fonts secundàries

- J. BOFILL, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d'Ontologia», dins: J. BOFILL, *Obra filosòfica*. Barcelona: Ariel, 1967.
- N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Madrid: Instituto «Luis Vives» de Filosofía, 1951.
- E. GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Traducció a cura de Pablo E. Corona. Pamplona: Eunsa, 2007.
- A. PAGÈS, *Ausias March et ses prédécesseurs. Essai sur la poésie amoureuse et philosophique en Catalogne aux XIVe et XVe siècles*. Ginebra: Slatkine Reprints, 1974.
- P. RAMÍREZ, «El problemàtic cant 128 d'Ausiàs March i la tradició manuscrita». *Estudis Universitaris Catalans* [Barcelona], vol. 24, 1980.
- A.-D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, vol. II. París: Félix Alcan, 1912.
- J. TORRAS I BAGES, *La tradició catalana. Estudi del valor ètic i racional del regionalisme català*. Barcelona: Foment de la Pietat Catalana, 1924.

Abel MIRÓ I COMAS  
Universitat de Barcelona  
abel.miro@ub.edu

Article rebut: 6 de setembre de 2019. Article aprovat: 3 de febrer de 2020

# CLAUS HERMENÈUTIQUES DE L'ADUALITAT (*ADVAITA*) A EL RITME DE L'ÉSSER DE RAIMON PANNIKAR

---

Aleix BONFILL

## Resum

---

Aquest article identifica la noció de l'«adualitat» (*advaita*) com un dels nuclis del pensament de R. Panikkar, especialment en la seva etapa de maduresa, que culminà amb *El ritme de l'Ésser* (2010). Tant la procedència sànscrita i hindú de l'*advaita* com el caràcter intercultural, interdisciplinari i autobiogràfic dels escrits de Panikkar reclamen un estudi dels contextos específics —biogràfic, tradició índica, bagatge filosòfic occidental i religiositat cristiana— des dels quals l'autor interpretà, i posteriorment incorporà, aquesta noció als seus propis plantejaments.

**Paraules clau:** *advaita*, hermenèutica diatòpica, diàleg dialògic, *pisteuma*, teologia.

## Hermeneutical clues of aduality (*advaita*) in Raimon Panikkar's *The Rhythm of Being*

### Abstract

---

This article identifies the notion of “aduality” (*advaita*) as one of the cores of R. Panikkar's thinking, especially in his last period, which culminated with *The Rhythm of Being, The Unbroken Trinity* (2010). Both the Sanskrit and Hindu origin of *advaita* and the intercultural, interdisciplinary and autobiographical nature of Panikkar's writings call for a study of the specific contexts —biography, Indian tradition, Western philosophical background and Christian religiosity— from which he interpreted, and later incorporated, this notion to his own vision.

**Key Words:** *advaita*, diatopical hermeneutics, dialogical dialogue, *pisteuma*, theology.

---

## 1. Introducció

Fa poc s'ha celebrat el centenari del naixement de Raimon Panikkar Alemany (Barcelona, 1918-Tavertet, 2010), una figura difícilment classificable, les contribucions del qual depassen l'àmbit de la producció i l'activitat intel·lectual. No obstant això, convé assenyalar l'envergadura del seu treball literari i acadèmic: entre d'altres, més de seixanta obres escrites en diversos idiomes; tres tesis doctorals — en química, filosofia i teologia—; una càtedra de religions comparades a la Universitat de Santa Barbara, Califòrnia; quatre doctorats *honoris causa*.

Panikkar no pretenia pensar de manera abstracta o aïllada, sinó arrelat a la vida, als indrets on habitava i les circumstàncies històriques que afrontava. Conscient dels contextos socials, culturals i religiosos que configuraren la seva existència, els acceptà i alhora predicà una transformació de tots ells.<sup>1</sup> La seva filosofia-teologia pot ser considerada una pulsio religiosa per relligar vida i pensament: intentava viure allò que pensava, i escrivia allò que considerava haver viscut en la seva recerca de la saviesa.<sup>2</sup> Per atansar-se a la seva obra, immensa i polièdrica, es fa necessari apropar-se simultàniament a la seva vida, igualment extensa, intensa i ambivalent.<sup>3</sup>

Una de les nocions que Panikkar anà emprant amb una freqüència creixent en els seus textos fou el mot sànscrit *advaita*, que decidí traduir com a «adualitat», en lloc de l'opció més estesa, de «no-dualitat», entre les traduccions a les llengües occidentals. Coneixedor i amant de la tradició, Panikkar interpreta lliurement tant el cristianisme com l'herència religiosa de l'Índia, en la mesura que entendrà que «de la mateixa manera que la Trinitat no és un monopoli cristià, tampoc l'*advaita* no és una intuïció exclusivament índica».<sup>4</sup> L'autor reivindica, doncs, una llibertat hermenèutica emparada en la seva extraordinària trajectòria biogràficoespiritual, però també recolzada en la robusta formació intel·lectual occidental (en diverses disciplines) que rebé en les primeres etapes de la seva vida acadèmica.<sup>5</sup> Aquesta formació li permeté, posteriorment, recórrer a autors occidentals i orientals que el precediren en la formulació d'intuïcions afins al seu propi pensament.

És en els seus últims llibres, especialment a *El ritme de l'Ésser* (projectat com un compendi dels temes principals que havia meditat durant dècades), on la seva visió de

<sup>1</sup> R. PANIKKAR, *Religió i religions*. Opera Omnia II. Barcelona: Fragmenta, 2011, pàg. 537.

<sup>2</sup> *Id.*, *El silenci del Buddha. Una introducció al ateïsmo religiós*. Madrid: Siruela, 1996, pàg. 35.

<sup>3</sup> M. BIELAWSKI, *Panikkar: una biografia*. Barcelona: Fragmenta, 2014.

<sup>4</sup> R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*. Barcelona: Fragmenta, 2012, pàg. 352.

<sup>5</sup> Aquesta llibertat interpretativa ha estat valorada, però també qüestionada, per alguns autors, especialment en l'àmbit teològic acadèmic i des del pensament religiós tradicional; per exemple, C. G. MACPHERSON, *A Critical Reading of the Development of Raimon Panikkar's Thought on the Trinity*. Lanham: University Press of America, 1996, pàg. 92, o bé J. KOMULAINEN, *An Emerging Cosmotheandric Religion?: Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*. Leiden: Brill, 2004, pàg. 16.

l'advaita es troba més articulada. El mot apareix com a símbol amb significats i usos diversos segons l'àmbit on treu cap:

En l'àmbit ontològic, l'advaita permet a Panikkar superar la dicotomia monisme-dualisme; en l'àmbit lògic, gràcies a l'advaita supera el principi de no-contradició; en l'àmbit místic, pot parlar d'experiència i la intuïció advaita, i a més, l'advaita li permet no tancar-se en el silenci, perquè fa possible que pugui parlar del silenci de la paraula i de la paraula del silenci.<sup>6</sup>

En aquest article em proposo d'explicitar el procés pel qual Panikkar entra en contacte amb l'advaita hindú i la posterior incorporació del mot a la proposta filosòfica que cristal·litza a *El ritme de l'Ésser*. En aquest sentit, començaré avançant una primera aproximació a l'advaita en el seu context originari per, seguidament, identificar els principals «ponts hermenèutics», tant existencials com teòrics, des dels quals Panikkar aprofundí la qüestió i elaborà la seva proposta.<sup>7</sup>

## 2. Els orígens de l'advaita

D'entrada, convé explicar de manera bàsica el significat de la paraula *advaita* en el seu context originari. Com es veurà, el tipus d'atenció que des d'una determinada cultura occidental es dedica al context hindú en què sorgeix l'advaita pot presentar ja alguns problemes que el mateix Panikkar posà de manifest.<sup>8</sup> Concretament, pel que fa als pressupòsits que un occidental contemporani podria tenir sobre el llenguatge, l'autor ha apuntat:

[La] confusió entre paraula i concepte, fruit col·lateral de la influència de la ciència moderna sobre la parla humana, ha empobrit la nostra cultura, que sols reserva el dret de la paraula viva als poetes i la tolera al poble, que encara segueix *parlant*; és a dir, articulant les seves vivències, noves cada vegada (i que necessiten, per tant, locucions originals). La paraula, en efecte, no es pot equiparar al concepte. El concepte és abstracte i vàlid només on ha estat concebut (i pressuposa una definició). La paraula és paraula quan es parla, és a dir allà on hi ha un *parlant* (que parla), un *parlat* (que escolta), un *sentit* (quelcom que es diu) i, finalment, un *so* (material) que l'acompanya. [...] Les paraules no expressen sols conceptes, sinó que són símbols que, com a tals, requereixen la superació de la pura objectivitat per a copsar el que elles intenten dir. El símbol és sempre relacional. Si no descobrim quelcom com a símbol, allò no és símbol per a nosaltres.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> M. BIELAWSKI, *Panikkar: una biografia*, pàg. 287.

<sup>7</sup> B. DAVIS, «Intertraditional Dialogue: From Gadamer's Diachronic to Panikkar's Diatopical Hermeneutics». *CIRPIT* [Milà], 5, 2013, 33-46, pàg. 33.

<sup>8</sup> On ha abordat la qüestió d'una manera més extensa i seriosa, especialment pel que fa a la conveniència o no de parlar d'una «filosofia» de l'Índia, és a R. PANIKKAR, *La experiència filosòfica de la Índia*. Madrid: Herder, 2017.

<sup>9</sup> R. PANIKKAR, «Un laboratori de paraules vives», en: O. Pujol, *Diccionari sànscrit-català*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 2005, pàg. XV.

Advertits així, si hom s'adreça al diccionari sànscrit-català, hom troba que «advaita» (अद्वैत) pot aparèixer com a adjectiu (no dual) o com a nom (no-dualisme).<sup>10</sup> Com a adjectiu es trobaria present ja en les escriptures vàdiques, per exemple en la *Māṇḍūkya Upaniṣad* 7:

Allò que no és consciència interna ni consciència externa, ni totes dues coses alhora, que no consisteix únicament en consciència compacta, que no és conscient ni inconscient, que és invisible, inaccessible, impalpable, indefinible, impensable, innominable, l'essència mateixa del qual consisteix en l'experiència del seu propi si, que absorbeix tota diversitat, és tranquil i benigne, sense un segon [no dual/adual, advaita], que és allò que anomenen el quart estat —això és l'*ātman*. Això és el que s'ha de conèixer.<sup>11</sup>

Aquesta referència a l'advaita com a adjectiu en el text citat correspon al període de l'escriptura misticofilosòfica de les *Upaniṣads* (des del s. VII a.C. fins al III a.C., aproximadament), que coronen la fixació d'una tradició espiritual mil·lenària primerament oral (*śruti*, «oïda-revelada» i transmesa des d'aproximadament el 4000 a.C.) i després escrita (inicialment a la part més antiga dels *Vedes*, probablement entre el 1500 i el 1200 a.C.).<sup>12</sup> Aquest corpus de textos constituïrien la base de la *Sanātana Dharma* («ordre etern»), la tradició metafísica i espiritual de l'Índia —posteriorment reconeguda i rebatejada pels occidentals com a hinduisme. Tot i així, alguns corrents espirituals d'aquesta tradició religiosa pluriforme fins i tot podrien no cenyir-se a l'autoritat dels *Vedes*.<sup>13</sup>

Al període d'escriptura de l'*śruti*, el segueix un període d'escriptura de textos sapiencials, l'*smṛiti* (500 a.C.-500 d.C.), que interpreten la revelació vàdica i la transmeten en un llenguatge més accessible al poble.<sup>14</sup> En aquest mateix període, s'estableixen les bases de les *śhad darśhanes*, les «sis visions» o sistemes filosòfics ortodoxos (Nyaya, Vaisheṣika, Samkhya, Yoga, Mimamsa i Vedanta), que s'haurien d'entendre més com a «mètodes de progressió espiritual que exigeixen una completa conversió, una transformació radical de la manera de ser», que no pas com a aparells conceptuals merament especulatiu o explicatiu.<sup>15</sup>

D'aquestes sis *darśhanes*, el Vedanta pren el tema de l'adualitat com a nucli de la seva doctrina, per la qual cosa també se'l coneix com a Vedanta Advaita. Aquí, per tant, es

<sup>10</sup> O. PUJOL, *Diccionari sànscrit-català*, pàg. 24 (els claudàtors són meus).

<sup>11</sup> R. PANIKKAR, *Mantramanjari. L'experiència vàdica*, pàg. 865 (la negreta i els claudàtors són meus).

<sup>12</sup> *Ibid.*, pàg. 60.

<sup>13</sup> S. SATYANANDA, *L'hinduisme*. Barcelona: Fragmenta, 2012, pàg. 17.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pàg. 41. Formen part de l'*smṛiti* textos paradigmàtics i de caire més popular com el *Mahabharata* o el *Ramaiana*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pàg. 73.



podrà emprar ja el terme *advaita* com a substantiu: no-dualisme, adualisme o, com Panikkar prefereix traduir, adualitat; és a dir, «doctrina defensada pel *vedanta* i per altres escoles que creu que la realitat última està més enllà de les parelles d'oposats com són el bé/el mal, el plaer/el dolor, el subjecte/l'objecte, l'ànima/déu, etc.». <sup>16</sup> D'aquestes «altres escoles» que també tematitzen l'adualitat fora del Vedanta, es podria destacar el xivisme del Caixmir, en el qual Panikkar també s'interessà. <sup>17</sup> D'altra banda, fins i tot dintre del mateix Vedanta hi hauria diverses escoles amb diferències substancials entre elles. <sup>18</sup>

En el context de les escoles de la tradició hindú articulades al voltant de l'advaita, per tant, la paraula faria referència al tema central del que, en la tradició occidental i de manera general, anomenariem metafísica. Com s'ha assenyalat, però, aquesta fita no correspondria només a un afany merament especulatiu o conceptual, sinó a un esforç existencial motivat per un «desig ardent de veritat alliberadora» (*mumukṣutva*), que cerca d'assolir l'experiència de coneixement de l'*ātman*, d'integració de la realitat, d'absorció en l'absolut, de la qual l'advaita seria l'expressió més afinada. <sup>19</sup>

En el context originari, doncs, sigui quin sigui el tractament particular de l'advaita en el si de cada escola hindú, remet a quelcom d'inaferrissable per la raó, pel simple esforç de conceptualització. L'advaita formaria part, més aviat, d'una via d'alliberament i de coneixement integral que, generalment, es cultivaria en el transcurs d'un itinerari vital, seguint pràctiques de purificació sota el guiatge d'un mestre i participant en la cultura vèdica. <sup>20</sup> De fet, la paraula mateixa ja sembla que sigui una prevenció davant les possibles pretensions absolutes de la raó, tal com explico a continuació.

La formulació bàsica de l'advaita, almenys en la tradició *nisprapancha* (acòsmica) del Vedanta és la doble negació *neti-neti* («no és això, no és això») en l'intent de descobrir la identitat de l'*ātman*, que es podria traduir, aproximadament, per «esperit». <sup>21</sup> La doble negació *neti-neti* no admet la reconversió a una afirmació sobre l'*ātman* («l'*ātman* és això o allò»), sinó que únicament permet l'afirmació formal «l'*ātman* és advaita», adual. <sup>22</sup>

<sup>16</sup> O. PUJOL, *Diccionari sànscrit-català*, pàg. 24.

<sup>17</sup> S. SATYANANDA, *L'hinduisme*, op. cit., pàg. 121.

<sup>18</sup> F. TOLA; C. DRAGONETTI, *Filosofia de la Índia: del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*. Barcelona: Editorial Kairós, 2008, pàg. 195.

<sup>19</sup> R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, op. cit., pàg. 71.

<sup>20</sup> En aquest sentit, per exemple, S. Satyananda desconfia del moviment neoadvaita occidental (del qual, d'altra banda, no cita autors), que s'empararia en un «igualitarisme espiritual» o en la creença en la «il·luminació instantània», prescindint dels mecanismes de transmissió de l'experiència tradicionals; S. SATYANANDA, *L'hinduisme*, pàg. 120, crítica que es podria aplicar a alguns passatges del mateix Panikkar, com els que tractaré en el capítol següent.

<sup>21</sup> «El principi de vida, respiració, el cos, el Si. Es refereix a la persona plena, no dividida, i també al centre més interior de l'home, al seu nucli incorruptible, que en els *Upanisads* es descobreix que és idèntic a Brahman. El Si o essència interior de l'univers i de l'home», R. PANIKKAR, *Mantramanjari. L'experiència vèdica*, pàg. 1041.

<sup>22</sup> R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, op. cit., pàg. 341.

Advaita apuntaria en darrer terme, doncs, a l'absència (*a-*) de separació o dualisme (*dvaita*) entre l'esperit individual (*jivatman*) i l'Absolut (*Brahman*), sense afirmar-ne, necessàriament, una identificació formal indiferenciada. La paraula assenyala d'aquesta manera un àmbit del real que queda fora de les possibilitats de la *reductio ad unum* i de la dialèctica, els modes de funcionament principals de la raó discursiva, sense per això entrar a negar la validesa d'aquestes funcions.<sup>23</sup>

L'apropament de Panikkar a l'advaita no és pròpiament des de l'interior d'una escola hindú reconeguda per la seva tradició, sinó des de la seva condició de sacerdot cristià. En primer lloc, es confronta intel·lectualment amb els textos fundacionals de l'hinduisme, els *Vedes* i les *Upanișads*, i també amb els de les principals escoles d'advaita, les de Sankara, Ramanuja i Abhinavagupta. Especialment els textos de la primera constitueixen durant un temps perllongat de la vida de Panikkar el principal interlocutor intel·lectual de la tradició hindú.<sup>24</sup>

Després, a partir de la seva estada a l'Índia, Panikkar participa de la religiositat cultural del país, que sent com a pròpia a causa de la «indianitat» del seu pare.<sup>25</sup> Panikkar entrà en contacte amb alguns representants hindús de les tradicions articulades al voltant de l'advaita, però no prengué la disciplina de cap mestre o escola particulars, sinó que més aviat s'interessà en el tracte amb gent senzilla.<sup>26</sup> Qui sí que va influir en el seu contacte amb l'advaita van ser els religiosos cristians J. Monchanin, i sobretot H. Le Saux, que ja portaven un temps a l'Índia abans que ell. Aquest últim, efectivament, havia conegut un dels representants més cèlebres de l'escola vedanta advaita del segle XX, Ramana Maharshi.<sup>27</sup> En aquesta línia, Bielawski apunta:

La paraula *advaita* apareix cada vegada més en l'obra de Panikkar, i introdueix en la seva obra el riu desbordant d'una tradició mil·lenària a la qual ell mateix s'incorpora. Panikkar arriba a l'advaita estudiant antics textos hindús i alhora inspirat per Monchanin i Le Saux, que parlaven de l'advaita en relació amb el misteri trinitari i del Crist.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> L'assumpció de l'advaita en Panikkar serà mal·leable, i combinarà aquest enfocament apofàtic amb un altre de positiu o *saprancha* (còsmic) que li farà afirmar la complementarietat entre «això» i «allò», humà i diví, cristià i hindú, etc.

<sup>24</sup> A. RIGOPOULOS, «Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar». *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [Roma], 11, 2009 [en línia].

<sup>25</sup> R. PANIKKAR; P. LAPIDE, *¿Parlem del mateix Déu?* Barcelona: Fragmenta, 2018, pàg. 102.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pàg. 106.

<sup>27</sup> L'aproximació de Le Saux a l'advaita no seria de mera curiositat o per un interès especulatiu, sinó que el movia una set lacerant per l'experiència de l'absolut testimoniada pels *swamis* hindús, com Panikkar glossa bellament en la seva «Carta a Abishiktananda», accentuada pel seu breu contacte, però intens i iniciàtic, amb Maharshi; J. Stuart, *Swami Abhishiktananda: His Life Told through his Letters*, pàg. 29.

<sup>28</sup> M. BIELAWSKI, *Panikkar: una biografia*, op. cit., pàg. 286.

Convé preguntar-se quin atractiu o necessitat sentí Panikkar per aprofundir en les cultures de l'Índia, especialment la qüestió de l'advaita, i viatjar a aquell país i establir-s'hi en un determinat període de la seva vida —la primera estada data de 1954. Tenint en compte el context de la seva trajectòria, segons Bielawski es podrien aventurar diversos motius, cap dels quals, ni sumant-los, permetria resoldre completament l'enigma de la vida del de Tavertet.<sup>29</sup> Sigui així o no, resseguint alguns elements biogràfics d'aquell temps resulta plausible que l'autor mateix experimentés *mumukshutva*, un anhel d'alliberament particularment intens en el temps de la seva primera estada a l'Índia.

Aquest anhel es podria atribuir, d'una banda, a la tensa relació amb la direcció de l'Opus Dei (institució a la qual pertanyia en aquell temps i amb la qual trencà el 1966), i de l'altra, a l'angoixa que li produïen des de petit les escasses possibilitats de «salvació», considerant la teologia catòlica preconiliar, del seu pare hindú.<sup>30</sup> En qualsevol cas, la motivació de Panikkar no s'ha d'entendre necessàriament en un sentit individualista. Certament que l'Índia potser permeté a Panikkar «alliberar-se de la por», però també ho és que Panikkar, com a sacerdot, fa seva la «missió apostòlica» de salvar les ànimes, fent de mediador per desvetllar-les a la veritat i la plenitud.<sup>31</sup> En la seva primera estada a l'Índia, aquestes ànimes eren sobretot les dels hindús, per la qual cosa primerament havia de conèixer a fons la seva religiositat; més endavant seria l'ànima de l'home occidental contemporani, empresa per a la qual la cosmovisió oriental li oferiria intuïcions valuoses.<sup>32</sup>

Havent avançat fins aquí una primera descripció de l'advaita en el context i el rerefons des del qual Panikkar hi entra en contacte, procediré ara a apuntar algunes claus hermenèutiques que faciliten al pensador català la seva comprensió de l'adualitat i l'ulterior desenvolupament d'aquesta temàtica en la seva producció literària personal.

### 3. Principals claus hermenèutiques

Ha quedat establert que Panikkar no és un hinduista tradicional que exposi l'advaita segons les ensenyances d'una escola particular. Tampoc no escriu només com a estudiós acadèmic de les religions. Més aviat ens trobem amb un pensador occidental que en el seu discurs interpreta i integra l'adualitat com a punt de referència cabdal.<sup>33</sup> Ara

<sup>29</sup> *Ibid.*, pàg. 98.

<sup>30</sup> PANIKKAR; LAPIDE, *¿Parlem del mateix Déu?*, *op. cit.*, pàg. 99.

<sup>31</sup> M. BIELAWSKI, *Panikkar: una biografia*, *op. cit.*, pàg. 330.

<sup>32</sup> Es pot constatar el contrast en aquest sentit entre R. PANIKKAR, *La India: gente, cultura y creencias*. Madrid: Ediciones Rialp, 1960, i el mateix *El ritme de l'Ésser*, respectivament.

<sup>33</sup> I. BOADA, «Panikkar, un pensador occidental». *El Ciervo* [Barcelona], 690-691, 2008, pàg. 19.

bé, en la mesura que Panikkar sosté la irreductibilitat de les cultures, sobretot les més allunyades entre si, la possibilitat de comprensió de l'altre convé cercar-la com a possibilitat existencial, no pas com a qüestió objectiva. Això significa que no s'aconsegueix comprendre una cultura o religió com l'advaita hindú reduint-la al propi sistema de pensament, sinó que, per a Panikkar, caldrà *convertir-se* a l'altre.<sup>34</sup>

No obstant això, i sense que necessàriament sigui contradictori amb el que acabo de dir, Panikkar, com a cristià, cerca elements de la pròpia tradició que li serveixin per comprendre i explicar altres cultures, en el nostre cas la intuïció de l'advaita cultivada en la tradició vàdica. Al mateix temps, utilitzarà paraules d'aquella tradició (*advaita, istadevata*, etc.) per il·luminar aspectes de la realitat que resten opacs a les llengües i tradició religiosa occidentals.

Al meu parer, la consciència de la contingència i de la circumstància cultural i religiosa que hom posseeix demostrada per Panikkar en els seus textos protegeix l'autor de caure en el sincretisme. Per exemple:

Se ha preguntado [...] cuál es la relación entre la experiencia religiosa cristiana y el *advaita*. Es necesario, para empezar, describir ambas experiencias en sus respectivos contextos: personal/no-personal, histórico/no-histórico, bíblico/upanisádico, dualista/monista, etc. No es posible ninguna comparación entre dos experiencias últimas. No existe ningún punto de referencia meta-último neutral. Toda pregunta implica al que la hace, y la respuesta está condicionada no solo por la pregunta, sino también por las coordenadas de la pregunta de quien la hace.<sup>35</sup>

Donant per vàlida aquesta consciència contextual, passo a exposar aquells temes d'arrel occidental emprats per Panikkar que considero significatius a l'hora de contextualitzar la seva articulació de l'adualitat.

### 3.1. Hermenèutica diatòpica

En aquest apartat situaré l'assimilació panikkariana de l'advaita en relació amb el pensament hermenèutic, destacant el desenvolupament que l'autor català proposa en el si d'aquest corrent. Cap al final de l'apartat introduiré algunes crítiques que s'han adreçat a Panikkar per l'ambigüitat amb què sobrepassa la «circumscripció» hermenèutica.

<sup>34</sup> Segons l'autor (en aquest punt coincidint amb Buber o Lévinas), l'altre no ha de ser considerat un estrany, completament altre (*alius*), sinó *alter*, «l'altra part meva», «l'altra part d'allò de què soc conscient», un altre-jo, el meu tu; finalment, seria il·lusori pretendre reduir l'altre a un allò (*aliud*, alteritat), simple objecte de coneixement; R. PANIKKAR, *Pluralisme i interculturalitat*, pàg. 269.

<sup>35</sup> R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo: para una cristofanía ecuménica*. Madrid: Grupo Libro 88, 1994, pàg. 68.

Com a concepte, l'hermenèutica diatòpica no és explicitada pròpiament a *El ritme de l'Ésser*, però els seus supòsits hi són ben presents, tal com mostraré. Panikkar desenvolupà prèviament el concepte en obres com *La experiència filosòfica de la Índia* o *Myth, faith and hermeneutics*. En aquesta última, l'autor defineix l'hermenèutica com la ciència i l'art de la interpretació, «el mètode per superar la distància entre un subjecte cognoscent i un objecte a conèixer, després que aquests hagin estat separats».<sup>36</sup>

Distingeix tres moments en l'hermenèutica. El primer seria l'hermenèutica morfològica, consistent a desvelar els elements implícits en la pròpia cultura per part d'algú que en sap més, per mitjà de la lògica, la comparació i altres regles del raonament correcte. Un exemple d'aquest tipus d'hermenèutica podria ser l'estudi de l'obra d'Antoni Tàpies. El segon moment hermenèutic seria el diacrònic, que s'ocupa del coneixement del context i els problemes de la ideologia i del temps basant-se en un mètode fonamentalment històric que promou la sortida de la «posició» actual per penetrar en una visió del passat; en podria ser un exemple l'estudi de la cosmologia popular en el regnat dels Reis Catòlics.

Finalment, Panikkar introdueix l'hermenèutica diatòpica com a tercer moment, que correspon a la superació de la distància entre dues cultures o llocs (*topoi*) de comprensió i autocomprensió diferents i irreductibles. Parteix de la consideració que cal comprendre l'altre sense presuposar que aquest té el mateix autoconeixement i coneixement de base. El seu mètode és el diàleg dialògic, un diàleg que passa a través del *logos* amb la finalitat d'obrir el «regne translògic del cor».<sup>37</sup>

Segons l'autor, de l'esforç d'interpretació diatòpica en pot sorgir un nou horitzó d'intel·ligibilitat, que pertanyerà a l'àmbit del real i que depassarà les categories inicials de cadascun dels *topoi*, i en el qual les parts implicades entrin en comunió. Això no significa, d'altra banda, que els llocs de referència inicials —cultures o tradicions de partida— siguin bandejats o substituïts per una nova supradoctrina. Tot i així, a la llum del nou horitzó podria descobrir-se la necessitat d'ampliar o modificar els propis *topoi*.

En cas de reconèixer-li realitat o possibilitat, quedaria palès que aquell «regne translògic» es produeix existencialment en els participants implicats en la mateixa pràctica del diàleg dialògic. Es tracta d'un esdeveniment que transforma els dialogants en tant que eixampla el seu «cor» o autoconsciència. Panikkar associa aquest esdeveniment a una experiència religiosa, que cadascú podrà interpretar segons els paràmetres que li són propis.<sup>38</sup> Si

<sup>36</sup> R. PANIKKAR, *Fe, hermenèutica, paraula*. Opera Omnia IX/2. Barcelona: Fragmenta, 2016, pàg. 16.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pàg. 17.

<sup>38</sup> R. PANIKKAR, *Diàleg intercultural i interreligiós*. Opera Omnia VI/2. Barcelona: Fragmenta, 2014, pàg. 33. Veiem així que per a Panikkar l'hermenèutica i el diàleg serien moments del tema més general de l'experiència, cabdal en l'autor, analitzat per exemple a L. CERVINO, *La experiència y el conocimiento de lo real en Raimon Panikkar y Marià Corbí. Un aporte sapiencial en tiempos de pluralismo*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2017.

el diàleg és obert i sincer, tanmateix, no s'exclou que hom pugui ser convençut totalment per l'altre punt de vista, fins al punt d'adoptar-lo com a propi.<sup>39</sup>

Ha quedat establert, doncs, que el mètode de l'hermenèutica diatòpica és el diàleg dialògic, i que, quan aquest implica realment la persona i no solament les idees, transforma els participants i esdevé «diàleg intrareligiós».<sup>40</sup> A *El ritme de l'Ésser* apareixen diverses mencions relacionades indirectament amb tota aquesta temàtica. De fet, una de les constants del llibre serà la crítica a la tendència que Panikkar anomena monoculturalisme, que rep la seva raó de ser, com dèiem més amunt, de la postulació d'una alteritat amb la qual no és possible la comunicació.

Com a conseqüència de practicar l'hermenèutica diatòpica, Panikkar es veurà impel·lit a ampliar el seu bagatge occidental per expressar allò «nou» comprès, i ho farà creant neologismes i incorporant paraules d'altres llengües en el seu discurs; precisament, com «advaita». Panikkar s'arrisca a enraonar qüestions, des de l'enriquiment intercultural, que autors com Heidegger o Gadamer tan sols havien esbossat. Darrere *El ritme de l'Ésser* i mitjançant la preeminència del pensament adual hi descobrirem l'ambició d'alliberar la filosofia occidental del seu esgotament i autoreferencialitat. Es manté la incògnita, però, sobre el valor d'aquest intent, que al meu parer és paral·lel a la veracitat o al criteri per valorar l'experiència.<sup>41</sup> En efecte, traslladant la qüestió a l'àmbit de les tradicions religioses, Clooney assenyala:

We still have to consider instances where extending the boundaries does not work or add anything profitable. How India-specific is Panikkar, how Hindu-Christian is his vision? Granted that he is deeply rooted in the Indian context, what might be the “Chinese difference” that would be visible more easily to someone who grew up with a shared Western-Chinese, Christian-Daoist identity? Will East Asian intellectuals in fact find in Panikkar a bridge figure to India and the West?

He can make the translation process seem easier than it is, perhaps attenuating the otherness and complexity of the Hindu traditions, and is less likely to communicate to us what is truly other, different. [...] All scholars translate, of course, but Panikkar's unique authenticity and broad learning and attractive writing may lead us to overlook the fact that deep down his reading is a Christian reading of the Hindu and Indian views of reality.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> En tractar-se d'una experiència personal, les implicacions d'aquesta experiència també romanen «reservades» als participants de la mateixa. L'intent d'extrapolar aquestes troballes per mitjà de conceptes a altres persones o comunitats que no han passat per la mateixa experiència resultarà problemàtic; d'aquí la importància del testimoniatge que cerca no tant convèncer, com una «comunió mítica», R. PANIKKAR, *Fe, hermenèutica, paraula*, pàg. 72.

<sup>40</sup> R. PANIKKAR, *Diàleg intercultural i interreligiós*, op. cit., pàg. 33.

<sup>41</sup> P. LLUÍS FONT, *Filosofia de la religió. Barcelona. Sis assaigs i una nota*. Barcelona: Fragmenta, 2017, pàg. 86.

<sup>42</sup> F. X. CLOONEY, «Four Ways to Think About Raimon Panikkar's Legacy: A Response to the Panikkar Panel», op. cit., pàg. 143-148; J. I. SARANYANA, «Nota bibliogràfica Raimon Panikkar: A propósito de una biografía», *SetD* [Roma], 11, 2017, pàg. 144.

No em trobo en condicions de respondre fins a quin punt els pensadors orientals trobaran reflectits els seus punts de vista en l'obra de Panikkar.<sup>43</sup> Tanmateix, aquestes reflexions ens situen davant d'un dilema. Si les llengües, cultures o religions són totalment incommensurables, o bé estem abocats al solipsisme cultural i per tant a una dinàmica de conquesta més o menys encoberta, o bé hi ha alguna manera de poder comprendre un sistema simbòlic que parteixi de pressupòsits diferents dels propis i copsar-ne la validesa intrínseca.

Panikkar defensa que hi ha, o hi pot haver, un accés al Tot immediat, intuïtiu, pel qual es reconegui la validesa del propi sistema racional com a camí vers aquell Absolut i, en conseqüència, la possible validesa del sistema d'altri com una part diferent i també legítima del mateix Tot intuït. Aquest accés suposa «un contacte immediat amb el Tot, desafiant l'epistemologia subjecte/objecte dualista. La problemàtica moderna sobre la precomprensió i el cercle hermenèutic està relacionada amb el que diem. No podem interpretar res sense conèixer prèviament allò que estem interpretant. No podem conèixer cap part sense conèixer d'alguna manera el Tot del qual és una part, és a dir, sense conèixer-la com a part d'un tot».<sup>44</sup>

Aquest reconeixement efectiu del Tot, d'alguna manera, engendraria el diàleg dialògic. A *El ritme de l'Ésser*, per exemple, Panikkar distingeix tres actituds respecte del problema del Tot (en aquest cas, associant el Tot a Déu): irracional (qualsevol discurs sobre Déu no té sentit); dialèctica (afirmar i negar els atributs divins permetria una aproximació adequada al misteri diví), i dialògica, la qual implica un tipus d'intel·ligibilitat «a través del *logos*», això és, no únicament basada en aquest, però satisfent les exigències legítimes d'aquest. La intel·ligibilitat dialògica ve, doncs, promoguda pel *pneuma* o esperit, al qual acompanya sempre, això sí, el *logos*.<sup>45</sup> Ambdós van junts però són recíprocament irreductibles.

Tot i reconèixer el poder suggestiu de les intuïcions panikkarianes, alguns autors han criticat l'ambigüïtat de l'hermenèutica diatòpica i del discurs simbòlic panikkarià en relació amb el conjunt estructural de les tradicions religioses i amb el poc rigor metodològic i conceptual.<sup>46</sup> Un dels fronts de qüestionament d'aquestes crítiques, adreçades tant a Panikkar com a altres teòlegs pluralistes, és el postulat d'un metanivell en el seu discurs (Tot, Misteri, Realitat, o en Panikkar, fins i tot, «advaita») en relació amb

<sup>43</sup> S. Satyananda Sarasvati, tot i professar un profund respecte i amistat envers Panikkar, veu en el de Taveret un pensador sobretot catòlic i sembla desconfiar fins i tot del seu èmfasi en el diàleg interreligiós, en la mesura que el considera una estratègia eclesial d'interès colonialista: «Acte d'inauguració de l'Any Raimon Panikkar», Saló de Cent de l'Ajuntament de Barcelona, [online].

<sup>44</sup> R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, *op. cit.*, pàg. 58.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pàg. 476.

<sup>46</sup> F. X. CLOONEY, «Four Ways to Think About Raimon Panikkar's Legacy: A Response to the Panikkar Panel», *op. cit.*, pàg. 143-148; J. I. SARANYANA, «Nota bibliogràfica Raimon Panikkar: A propósito de una biografía», *SetD* [Roma], 11, 2017, pàg. 330.



els símbols concrets de les religions (Nirvana, Al·là, Déu) que constituïria una essència última en la qual es desfan les diferències específiques o es revelen secundàries.

Aquesta postulació, tanmateix, es trobaria en tensió amb la comprensió més estesa de les religions com a «sistemes totals d'orientació».<sup>47</sup> Fent això, els pluralistes prendrien com a punt de partida una subjectivitat religiosa que considerarien universal (en Panikkar, la invariant cosmoteàndrica), a la qual les diverses religions s'haurien d'amotllar, enlloc d'acceptar aquestes tal com són en les seves particularitats, diferències i mancances.

When a religion is salvific, the grounds for salvation are not what is believed among its adherents, but something that is recognized by pluralists. One can therefore see a strong tendency in pluralistic theologies of religions to create some kind of meta-theory that, in its own sense, “fulfils” and explains the aspirations of all religions.<sup>48</sup>

La principal crítica que es fa als pluralistes, i en aquest cas a Panikkar, és que desnaturalitzen les religions concretes per tal d'adaptar-les a les necessitats subjectives, particularment occidentals, en un context de crisi de civilització hereu del bandejament de la religió que deixà el pensament il·lustrat. Paradoxalment, doncs, la posició pluralista es revelaria com una nova forma de colonialisme il·lustrat occidental.

No obstant l'encert parcial d'aquesta crítica, el capteniment panikkarià decididament no se circumscriu a bastir una teologia (explicació racional sobre Déu i la religió) pluralista alternativa a les oficials, sinó que malda per posar al descobert els fonaments de la teologia i qüestionar-los, per mitjà del testimoni i apel·lant a la confiança en l'invisible (en l'aspecte personal, el *pneuma* o esperit) en el lector. Panikkar concedeix una importància decisiva al *pneuma* en el seu pensament, i el vincula a la recepció-actuació d'una gràcia que no admet una traducció directa al llenguatge.<sup>49</sup> No estem, doncs, davant d'un esforç aïllat de l'individu que intenta comprendre des d'una raó crítica autònoma i seguint un mètode d'adquisició del coneixement (Descartes), sinó d'una obertura existencial a quelcom que transcendeix el que individualment es pensa.

### 3.2. Pisteuma

Les consideracions prèvies remetent al rerefons religiós del pensament de Panikkar, concretament a un dels neologismes que l'autor encunyà i que apareix explícitament a *El ritme de l'Ésser*: el pisteuma. El motiu que propicia que Panikkar introdueixi aques-

<sup>47</sup> J. KOMULAINEN, *An Emerging Cosmotheandric Religion?: Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, pàg. 16.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pàg. 17.

<sup>49</sup> R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, *op. cit.*, pàg. 302.



ta nova paraula és la reivindicació de la dimensió religiosa de l'home davant la pretensió universalista de l'epistemologia científica. A l'autor el preocupa especialment quan aquesta mentalitat s'aplica a l'estudi de les religions i passa a dominar la trobada interreligiosa. «Pisteuma» és, doncs, una paraula rellevant per contextualitzar la comprensió de l'advaita en Panikkar, ja que la noció mateixa d'advaita presenta connotacions religioses. El mateix autor explica:

He introduït la noció de *pisteuma* en la fenomenologia religiosa com a substitut del *noéma*. La creença del creient (*pisteuma*) és el que la fenomenologia religiosa intenta descriure. Es tracta de « la creença del creient » i no la creença de l'observador —a pesar de tota la simpatia i empatia que hi pugui haver. L'observador no pot fer *epoché*, no pot posar entre parèntesis el mitjà d'observació. La fenomenologia clàssica afirma, és clar, que observa amb la «pura raó», i la universalitat i adequació d'aquesta raó es dona per descomptada acríticament o s'entén com un postulat.<sup>50</sup>

Introduint la noció del *pisteuma*, Panikkar qüestiona la validesa general, veritablement objectiva, de la dada (el *noéma*) observada seguint una metodologia específica en el laboratori o bé pensada a l'interior de la consciència individual. El *noéma*, en aquell cas, seria la unitat bàsica, el maó amb el qual es podria construir un coneixement universalment aplicable segons el pensament científic.

Per qüestionar aquest punt, Panikkar recupera l'antiga constatació que de l'existència concreta i real dels ens no és possible abstroure'n un coneixement universal definitiu.<sup>51</sup> Això, en l'àmbit de les religions, es tradueix en el fet que no podem obtenir una descripció plenament objectiva del món interior de les persones. Tampoc no és possible una taxonomia objectiva i real pel que fa al significat de les creences i als estats de consciència de persones reals amb cultures diverses, si hom no participa o no s'involucra d'alguna manera d'aquestes mateixes realitats significades. Prescindir de la subjectivitat perquè es creu que l'aplicació d'una determinada metodologia garanteix l'objectivitat d'allò que s'estudia redunda en un biaix sobre la realitat mateixa que es pretén conèixer, ja que la subjectivitat també forma part de la realitat.<sup>52</sup>

Per a l'autor, la voluntat d'aïllar i privilegiar la raó analítica i els seus mètodes de representació de la realitat per damunt d'altres capacitats cognitives que configuren la persona, almenys des de la Il·lustració, ha estat especialment acusada pel que fa al menysteniment de la fe i la seva articulació en creença religiosa.<sup>53</sup> Aquesta separació esdevé crítica quan es tracta de conèixer el fet religiós o qualsevol aspecte d'aquest, com

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, pàg. 194.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pàg. 145.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pàg. 585.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pàg. 586.

seria el cas de l'aproximació a l'advaita. La conclusió de Panikkar a tota aquesta argumentació és que hom no pot posar entre parèntesis (*epoché*) la pròpia creença (*belief*) si realment hom vol entendre alguna cosa existencialment i filosòfica valuosa.

Panikkar distingeix així la fe de la creença sense desvincular-les entre si.<sup>54</sup> La fe és entesa com a universal humà, com a obertura personal a la transcendència, sigui com sigui que aquesta es formuli, i no té objecte; seria propera al terme *espiritualitat*, tal com l'entén l'autor.<sup>55</sup> D'altra banda, la creença seria l'articulació simbòlica i racional de la fe i admetria multiplicitat d'expressions, malgrat estar subjecta a graus d'adequació segons els criteris de cada religió o sistema de creences, als requeriments lògics, i «el grau de fe» que fos capaç de vehicular. Panikkar estudiarà, per tant, el pisteuma «advaita» (creença o formulació hindú) tenint presents els pisteumes primers de «Crist» i la «Trinitat», per tal d'afavorir un augment de fe (obertura i confiança) existencial.

### 3.3. Teologia cristiana: Crist i la Trinitat

La figura de Crist apareix poc a *El ritme de l'Ésser*, i quan ho fa no està relacionada directament amb la problemàtica de l'advaita. Hi ha tan sols un passatge significatiu en el qual l'autor sí que vincula Crist amb l'advaita: «Jesús és una figura històrica, però no ho és Crist. No els podem identificar, però tampoc no els podem separar. Aquí, també, la intuïció *advàtica* ofereix una indicació intel·lectual».<sup>56</sup> Aquest fragment mostra la interpretació de la figura de Jesucrist des de la perspectiva actual de Panikkar, la qual ja havia desenvolupat més extensament a *La plenitud del home: una cristofania*. Sense aprofundir ara en la qüestió, la interpretació panikkariana madura consistirà, com hem vist, a remarcar la distinció —sense separació— entre Jesús i Crist.

D'altra banda, com ja apunta l'observació de Bielawski esmentada més amunt, el misteri de Crist prèviament havia servit a Panikkar per aprofundir la mateixa qüestió de l'advaita. En efecte, la comprensió de la figura de Jesucrist transmesa per l'Església com a «plenament home i plenament Déu», reflecteix un dels aspectes principals de l'adualitat, tal com l'entén Panikkar.<sup>57</sup>

Segons aquesta definició, la plena humanitat de Jesús, amb tots els atributs propis de l'ésser humà —limitació, corporalitat, ànima, historicitat, etc.—, no exclou que aquest

<sup>54</sup> *Ibid.*, pàg. 469.

<sup>55</sup> Segons aquesta perspectiva, l'ateisme o l'agnosticisme també són considerades creences que vehiculen la fe o l'espiritualitat.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pàg. 407. Convé precisar que quan Panikkar afirma que Crist no és històric significa que depassa les coordenades històriques i que, tanmateix, és real.

<sup>57</sup> Panikkar estudia la qüestió a *Fe, hermenèutica, paraula*, pàg. 219, on aporta les referències necessàries a les proclamacions dogmàtiques dels Concilis de Nicea i Calcedònia, i comenta part de l'elaboració posterior al voltant d'aquests temes en el magisteri i la tradició de l'Església catòlica.

mateix home pugui ser també Crist, és a dir, plenament diví. Es tracta d'una afirmació que depassa el pensament centrat únicament en el principi de no-contradició i la dialèctica (si és humà no pot ser diví, o viceversa) i defineix una experiència existencial —la dels cristians— d'una persona o esdeveniment reals, amb incidència en l'«avui».<sup>58</sup> La figura de Jesucrist propicia un pensament que reuneix al mateix temps realitats diverses i aparentment inconciliables (Déu i home). La possibilitat de contemplar «això i allò» depassant la mirada excoent «això o allò» serà una de les claus a través de les quals Panikkar abordarà l'advaita.

Vinculat amb aquest punt, un altre aspecte que Panikkar recupera de la figura de Crist per aprofundir l'advaita és el de mediador. En efecte, la tradició cristiana considera Jesucrist, precisament per la seva doble naturalesa i en el seu lliurament sacrificial, com el mediador entre l'home (i, conseqüentment, el cosmos), d'una banda, i la Divinitat inefable, de l'altra.<sup>59</sup> Com s'ha assenyalat anteriorment, per la seva condició de sacerdot, Panikkar visqué a fons aquesta dinàmica sacrificial i de mediació còsmica inspirada en el Crist.

A *El Cristo desconocido del hinduismo*, Panikkar explorà les semblances del caràcter mediador de Crist amb la figura d'*Isvara* («el Senyor») de les escriptures hindús. Ara bé, si la mediació de Crist/*Isvara* se circumscriu sobretot a la funció mitjancera entre el món i l'home, d'una banda, i Déu o l'Absolut, de l'altra, el caràcter mediador que adquirirà l'advaita en Panikkar serà potencialment omniaplicable.

L'*advaita* ha estat per a Panikkar un fulcre mental i un vehicle amb el qual ha pogut navegar pels amplis espais de les diverses religions, dels sistemes filosòfics i de les experiències de la seva pròpia vida. [...] El seu *advaita* resideix precisament en la preposició *entre*. A més d'entre Orient i Occident, es manifesta en el seu saber viure entre el passat i el present, entre cristianisme i hinduisme, entre buddhisme i ateisme, entre espiritualitat i tècnica, entre l'antic i el modern, entre el comunitari i el solitari, entre el comprensible i l'incomprensible, entre la paraula i el silenci, entre la condició de monjo i la de marit, entre ser conegut i desconegut.<sup>60</sup>

Finalment, un últim element derivat de la figura de Jesucrist que es troba present en la comprensió panikkariana de l'advaita és la preeminència del coneixement d'identitat respecte del d'identificació. En efecte, l'Evangeli mateix distingeix aquells que identifiquen Jesús com a individu (fuster de Natzaret, fill de Josep i Maria, potser un profeta) d'aquells que descobreixen la seva veritable identitat (Fill de Déu, Messies).<sup>61</sup> Aquest

<sup>58</sup> R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, op. cit., pàg. 446.

<sup>59</sup> W. KASPER, *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, Tom 2. Barcelona: Herder, 2011, pàg. 1049.

<sup>60</sup> M. BIELAWSKI, *Panikkar: una biografía*, op. cit., pàg. 288.

<sup>61</sup> Mt 16,16.

últim tipus de coneixement és el que Panikkar reivindicarà amb l'experiència advaita. Tant el coneixement últim de Crist com l'experiència advaita no tan sols revelarien una realitat objectiva, sinó que obririen noves possibilitats d'autoconeixement i d'interacció amb el món.<sup>62</sup>

En aquest sentit val la pena recordar el mestre d'advaita Ramana Maharshi, l'ensenyament del qual d'alguna manera pogué arribar a Panikkar a través del seu amic Henri Le Saux. La via privilegiada d'accés al coneixement alliberador que proposava aquest mestre seria la formulació constant de l'única pregunta: qui soc jo (*ko ham*)?<sup>63</sup> En la mesura que és una orientació vers el Tot, els deixebles no poden aturar-se (identificar-se) en cap resposta possible —tinc el nom tal, de la família qual, vinc de tal lloc, amb professió...— fins a assolir la comprensió de la veritable identitat personal.

D'altra banda, la identitat del Crist serà la porta d'entrada a la Trinitat, tema central en Panikkar. Hi anà aprofundint al llarg de la seva trajectòria i a *El ritme de l'Ésser* hi trobem la visió que té d'aquesta noció al final de la seva vida.<sup>64</sup> En el llibre que ens ocupa, a més, Panikkar hi explicita la connexió formal directa de la Trinitat amb el que ell entén per advaita.<sup>65</sup> La trinitat radical d'*El ritme de l'Ésser* no coincideix completament amb la Trinitat cristiana. Si bé aquesta n'és el punt de partida, la trinitat radical abastarà una experiència més immediata i alhora general.

En efecte, per a Panikkar la Trinitat Pare-Fill-Esperit Sant és la intuïció principal del cristianisme. Partint dels escrits del Nou Testament i de la tradició rebuda, els primers cristians desenvoluparen la fórmula trinitària per definir el misteri diví que se'ls havia revelat en la persona de Jesús de Natzaret, mercès al *sensus ecclesiae* i *l'instinctus fidei*, que els allunyava tant del triteisme com del monoteisme estricte.<sup>66</sup> Panikkar se situa en aquesta tradició i, al mateix temps i a partir de cert moment, se sent partícip també de la tradició hindú.

D'altra banda, Panikkar entén que l'advaita és la intuïció principal de la tradició oriental, la qual també considera vehicle d'alliberament. L'autor català se sent interpel-

<sup>62</sup> R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo: para una cristofanía ecuménica*, op. cit., pàg. 60.

<sup>63</sup> R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, op. cit., pàg. 72. Malgrat això, el rerefons de l'exposició de Maharshi del camí de l'alliberament és el propi de l'advaita vedanta, i com a tal apunta a un Tot absolut indiferenciat (monisme), distint del Tot trinitari propi de Panikkar i Le Saux, segons el que es pot deduir per exemple a partir d'A. OSBORNE, *Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge*. Chennai: Kartik Offset Printers, 2002.

<sup>64</sup> Atesa la data de publicació dels principals estudis monogràfics sobre la Trinitat en Panikkar, com el de Macpherson citat anteriorment, aquests no recullen el tractament de la qüestió a *El ritme de l'Ésser*. S'hi aprecia, en qualsevol cas, l'accentuació de la tendència ja detectada en aquells estudis, és a dir, la d'eixamplar la interpretació de la Trinitat més enllà dels mètodes propis de la teologia cristiana, de manera que una tal interpretació permet a Panikkar, d'una banda, d'acostar els seus plantejaments als d'altres tradicions religioses, i d'altra banda, de dissoldre la pretensió d'exclusivitat cristiana d'arrel semita; R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, pàg. 353.

<sup>65</sup> Cf. « Advaita i Trinitat », *Ibid.*, pàg. 336.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pàg. 352.

lat per la proximitat d'aquestes dues formulacions i descobreix les similituds importants entre ambdues. Trinitat i advaita s'il·luminen recíprocament, sense per això perdre cadascuna la seva especificitat.

La idea principal de la doctrina de la Trinitat és simple. La realitat fonamental no és ni Un (Ésser, o qualsevol cosa real) amb tres modes, ni Tres (substàncies, éssers) dins una única unitat abstracta —*neti, neti*. La Trinitat és pura relació, i aquí rau el gran desafiament i la profunda transformació. Si el Diví fos una substància, tindríem tres Déus; si el Diví és relació infinita, aquesta relació també inclou totes les creatures, i l'Home d'una manera especial.<sup>67</sup>

Del text, en remarco el caràcter no-substancial o entitatiu de la Trinitat, la seva unicitat i la seva naturalesa intrínsecament relacional, els quals són aspectes que Panikkar reprendrà en desenvolupar la intuïció adual. Aquí s'hi podria afegir, encara en el context cristià, la tematització panikkariana del dinamisme intrínsec trinitari, expressat en la paraula grega *perichoresis* i en la llatina *circumincessio* (correlació, inhabitació o interpenetració de les persones divines), que l'autor extrapola al conjunt de la realitat.<sup>68</sup>

D'altra banda, tal com apunta l'última frase de la citació, per a Panikkar la infinita relació de la vida divina ha d'incloure la relació amb el cosmos i particularment amb l'home. Aquesta inclusió correspon a la visió de la trinitat radical, la interpretació de la Trinitat que prevaldrà a *El ritme de l'Ésser*: la realitat és Déu-Home-Cosmos. Les similituds que detecta Panikkar entre Trinitat i advaita no són merament semblances conceptuals objectivades, sinó que, recuperant el que he dit anteriorment sobre el pistema, pretén comprendre-les tenint en compte la fe, això és, articular-les des d'una vivència personal i una participació concreta en aquests dos mons religiosos, cristià i hindú.

La meditació sobre aquestes qüestions el portà a elaborar, doncs, una comprensió i exposició original tant de l'advaita com de la Trinitat.

#### 4. Conclusions

Cercant de comprendre millor l'advaita en *El ritme de l'Ésser*, he començat estudiant breument què significa l'advaita en el context de la cultura índica. En aquest sentit, es podria interpretar com l'expressió de la naturalesa de l'*ātman*, allò que els espirituals-filòsofs de l'Índia tracten de comprendre per sadollar la set existencial de l'home. Igualment he exposat de quina manera Panikkar afronta la qüestió de l'advaita, això és, es-

<sup>67</sup> *Ibid.*, pàg. 353.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pàg. 226; *Enciclopedia de la Religión Católica*, tom II. Barcelona: Dalmau y Jover, 1951, pàg. 694.

sent sacerdot cristià i conscient de les oportunitats i alhora les exigències que comporta abordar una cultura diferent.

Tanmateix, el coneixement de les exigències interculturals no exigeix Panikkar dels dubtes que suscita el seu intent. Per exemple, Hall es preguntava:

Any reader will be left with many questions regarding his “cosmotheandric vision”. How does his “radical Trinity” and critique of monotheism square with orthodox Christian (let alone Jewish or Muslim) belief? How does it effectively deal with atheistic critiques of religion or with atheism itself? Is he really presenting a way through to a new level of consciousness in the adventure of Being, or is he superimposing some grand narrative that fails to account for the individuality of particular traditions? Panikkar is well aware of such questions which he addresses with new insight and vigour.

What the reader of *The Rhythm of Being* needs to realise is that Panikkar is not presenting some new ideology or belief-system. Rather, through the power of symbol, he calls on us to embrace an experience in which the spiritual riches, intellectual depths and cosmic sensibilities of all the world’s traditions can be brought together in an harmonious symbiosis.<sup>69</sup>

Segons aquesta altra consciència simbòlica apuntada per Hall, pot donar-se una simbiosi harmònica entre trets essencials de les diverses tradicions que, en l'àmbit exclusivament racional de les creences particulars, seria impossible de validar. Inevitablement, en reivindicar la consciència simbòlica, mítica i atemporal, i en adoptar aquesta mateixa com a mètode privilegiat de l'exposició del pensament, Panikkar s'autositua en un espai lliure i creatiu, però alhora en tensió amb el gruix de l'exercici filosòfic occidental tal com s'ha comprès des de la modernitat i bona part del segle XX. La crítica que abans s'ha adreçat a Panikkar des de la teologia també es podria replicar des de la filosofia.<sup>70</sup>

Des d'aquesta última manera d'entendre la filosofia, es pot titllar la proposta de Panikkar de no filosòfica, o si més no de sincrètica o eclèctica. Si la filosofia només tingués sentit en el marc forjat per la mentalitat grega i assumint el gir subjectivista i conceptual de la modernitat, aleshores Panikkar segurament no figuraria entre els filò-

<sup>69</sup> G. HALL, «The Rhythm of Being: The Gifford Lecture». *Australian eJournal of Theology* [Austràlia, online], 18/1, 2011.

<sup>70</sup> Cf. nota 5. D'acord amb els plantejaments de Heidegger a *Was ist das —die Philosophie?*, la filosofia és en la seva essència grega i es troba inexorablement vinculada a la ciència i a la història —tesi d'altra banda discutible, per exemple des del coneixement de tradicions de pensament no europees: cf. TOLA; DRAGONETTI, *Filosofia de la Índia: del Veda al Vedanta*, o PANIKKAR, *La experiència filosòfica de la Índia*. Seguint la primera tesi de Heidegger, per tant, des de les finalitats i els mètodes propis del pensar filosòfic es podria criticar l'estranyesa del pensament panikkarià per la seva constant fugida de la idea-concepte. Segons Pigem, caldria situar el pensament de Panikkar al final de la filosofia pronosticat pel mateix Heidegger, just en l'inici d'un nou pensar, ni científic ni metafísic. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2007, pàg. 44.

sofs *stricto sensu* i l'experiència advaita desplegada a *El ritme de l'Ésser* seria intel·ligible o pertorbadora; en qualsevol cas, marginable des de la racionalitat estricta.

Ara bé, Panikkar també es pot entendre com algú qualificat que s'ha atrevit a pensar recollint el llegat conceptual i simbòlic d'importants pensadors antics i medievals occidentals. Interpreta Heràclit, Plató, Plotí, Agustí d'Hipona, Tomàs d'Aquino, Cusa, Eckhart, i també alguns dels últims grans representants de la filosofia occidental, com Heidegger o Gadamer.<sup>71</sup> En continuïtat i alhora discontinuïtat amb aquests darrers, Panikkar introdueix la pràctica de l'hermenèutica diatòpica, així com el mètode d'aquesta, el diàleg dialògic, en el marc de l'experiència espiritual.

Per comprendre realment l'altre cal, d'alguna manera, esdevenir l'altre, o deixar que l'altre formi part d'un mateix. En la mateixa línia, he mostrat com Panikkar encunya el concepte de *pisteuma* per tal de reivindicar que les nostres capacitats cognoscitives, si pretenem conèixer la realitat, no poden ser religiosament asèptiques. Això és així perquè les creences religioses particulars també formen part de la realitat i perquè, d'altra banda, la fe, tal com l'entén Panikkar, és la facultat principal per accedir a allò real. Posteriorment, he mostrat com la figura de Jesucrist (home-Déu que depassa la dicotomia i el pensament individual, i que és reconegut com el mediador) i la Trinitat (subratllant els aspectes de no-substancialitat, unitat i interpenetració) ofereixen unes claus intel·lectuals a Panikkar des de les quals aprofundirà en la qüestió de l'advaita. Alhora, he apuntat també que aquesta mateixa noció li permeté resignificar els dogmes cristians.

El que he anat comentant fins ara ja deixa entreveure la pluralitat de significats i funcions que Panikkar atribuirà a l'adualitat en *El ritme de l'Ésser*. En aquest sentit, es podrien ampliar encara les claus hermenèutiques que he seleccionat. Per exemple, el neologisme *ontonomia*, encunyat per l'autor ja abans d'incorporar l'advaita en el seu vocabulari, també guarda relació amb el tema de l'adualitat, com a símbol de la *via media* entre autonomia i heteronomia.<sup>72</sup>

Igualment, es pot considerar l'amor com a matriu de l'adualitat per a l'autor. Tant en la seva meditació sobre el paper de l'Esperit-amor en la Trinitat cristiana, com quan reivindica el lloc privilegiat del culte devocional de la *bhakti* hindú, l'amor constitueix gairebé el criteri de veritat per copsar allò que la intuïció advaita pretén reflectir.<sup>73</sup> Per a Panikkar, l'amor humà i el diví poden considerar-se dos vessants d'una mateixa experiència unitiva i cognoscitiva, segons la qual, «quant a l'abast i la intensitat, el veritable advaitin estima com estima l'Absolut».

<sup>71</sup> Heidegger fou l'autor més llegit per Panikkar, segons M. BIELAWSKI, *Canto di una biblioteca*. Bèrgam: Lemma Press, 2016, pàg. 79.

<sup>72</sup> R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, op. cit., pàg. 108.

<sup>73</sup> R. PANIKKAR, *Diàleg intercultural i interreligiós*, op. cit., pàg. 263.



L'assimilació de l'advaita des del seu rerefons com a filòsof i cristià permetrà a Panikkar desenvolupar un discurs original sobre la qüestió. L'autor no es limita a repetir els ensenyaments tradicionals de les escoles vinculades a l'advaita hindú, com tampoc no s'autolimita a una interpretació restrictiva dels dogmes cristians. Amb *El ritme de l'Ésser*, aspirarà a bastir un horitzó simbòlic, un «nou mite» compartit entre tradicions i conviccions diverses, apte per a aportar sentit i esperança en l'impasse històric actual.

## Referències bibliogràfiques

- M. BIELAWSKI, *Panikkar: una biografia*. Barcelona: Fragmenta, 2014.
- M. BIELAWSKI, *Canto di una biblioteca*. Bèrgam: Lemma Press, 2016.
- I. BOADA, «Panikkar, un pensador occidental». *El Ciervo* [Barcelona], 690-691, 2008, pàg. 18-21.
- L. CERVIÑO, *La experiencia y el conocimiento de lo real en Raimon Panikkar y Marià Corbí. Un aporte sapiencial en tiempos de pluralismo*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2017.
- F. X. CLOONEY, «Four Ways to Think About Raimon Panikkar's Legacy: A Response to the Panikkar Panel». *CIRPIT* [Milà], 5, 2013, pàg. 143-148.
- B. DAVIS, «Intertraditional Dialogue: From Gadamer's Diachronic to Panikkar's Diatopical Hermeneutics». *CIRPIT* [Milà], 5, 2013, pàg. 33-46.
- P. LLUÍS FONT, *Filosofia de la religió. Sis assaig i una nota*. Barcelona: Fragmenta, 2017.
- G. HALL, «The Rhythm of Being: The Gifford Lecture». *Australian eJournal of Theology* [Austràlia, online], 18/1, 2011.
- J. KOMULAINEN, *An Emerging Cosmotheandric Religion?: Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*. Leiden: Brill, 2004.
- C. G. MACPHERSON, *A Critical Reading of the Development of Raimon Panikkar's Thought on the Trinity*. Lanham: University Press of America, 1996.
- O. PUJOL, *Diccionari sànscrit-català*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 2005.
- R. PANIKKAR, *Diàleg intercultural i interreligiós*. Opera Omnia VI/2. Barcelona: Fragmenta, 2014.
- R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo: para una cristofantía ecuménica*. Madrid: Grupo Libro 88, 1994.
- R. PANIKKAR, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 1996.
- R. PANIKKAR, *Fe, hermenèutica, paraula*. Opera Omnia IX/2. Barcelona: Fragmenta, 2018.
- R. PANIKKAR, *La experiencia filosòfica de la Índia*. Madrid: Herder, 2017.
- R. PANIKKAR; P. LAPIDE, *¿Parlem del mateix Déu?* Barcelona: Fragmenta, 2018.
- R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*. Barcelona: Fragmenta, 2012.
- R. PANIKKAR, «Un laboratori de paraules vives», en: O. Pujol, *Diccionari sànscrit-català*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 2005.
- J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2007.
- A. RIGOPOULOS, «Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar». *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*. [Roma], 11, 2009 [en línia].
- J. I. SARANYANA, «Nota bibliográfica Raimon Panikkar: A propósito de una biografía». *SetD* [Roma], 11, 2017, pàg. 323-348.
- S. SATYANANDA, *L'hinduisme*. Barcelona: Fragmenta, 2012.
- S. SATYANANDA, «Acte d'inauguració de l'Any Raimon Panikkar», Saló de Cent de l'Ajuntament de Barcelona [intervenció min. 38:32]. [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=2303&v=K\\_gwX-Pq6WNE](https://www.youtube.com/watch?time_continue=2303&v=K_gwX-Pq6WNE). [consultat el 10 d'abril de 2018].



J. STUART, *Swami Abhishiktananda: His Life Told through his Letters*. Delhi: ISPCK, 2000.  
F. TOLA; C. DRAGONETTI, *Filosofia de la India: del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*. Barcelona: Editorial Kairós, 2008.

Aleix BONFILL  
Universitat Ramon Llull  
aleixbon@gmail.com

Article rebut: 18 de desembre de 2018. Article aprovat: 22 de juliol de 2019



# CALDRÀ UNA FENOMENOLOGIA DE L'AMOR? UN ESBÓS A PARTIR D'EMMANUEL LÉVINAS I JEAN-LUC MARION

---

Ricardo MEJÍA FERNÁNDEZ

## Resum

---

En aquest article intento respondre a la pregunta per una fenomenologia de l'amor des de dos enfocaments diferents de l'ortodòxia husserliana. L'amor és una experiència que fou de gran utilitat a la fenomenologia d'Emmanuel Lévinas per establir les seves línies i refundar-la en una versió el poder major de la qual fou la vulnerabilitat i la feblesa de l'amor. En un peculiar gir teològic, si l'autor acceptés aquest mèrit, Jean-Luc Marion ha estat un lector voraç de Lévinas des del seus inicis com a pensador i fa de la seva fenomenologia de l'amor una fenomenologia de la caritat cristiana per tal d'arribar a extrepar la pràctica que el mateix Lévinas no arribà a dur fins a l'extrem.

**Paraules claus:** Lévinas, Marion, fenomenologia, amor, ontologia.

## Is it necessary a phenomenology of Love? A sketch from Emmanuel Lévinas i Jean-Luc Marion

### Abstract

---

In this paper, I try to answer the question for a phenomenology of love from two approaches that are different from Husserlian orthodoxy. Love is an experience that was very useful for Emmanuel Levinas' phenomenology in order to establish his new lines and his personal refocus through a version whose greater power was the vulnerability and weakness of love. In a peculiar theological turn, if this author accepts such a merit, Jean-Luc Marion has been a voracious reader of Levinas since his beginnings as a thinker, moving his phenomenology of love towards a phenomenology of Christian charity in order to reach the extreme practice that Levinas himself did not manage.

**Keywords:** Levinas, Marion, phenomenology, love, ontology.

---

## 1. Introducció

Aquest article és un esbós on intento fer front al problema de si cal o no una fenomenologia de l'amor en una època com la nostra, en què s'enarbora el renovament d'aquest mètode des de diferents instàncies prou diferents de l'ortodòxia de Husserl. No trobo gaire gràfic aquell retrat del jove Ortega y Gasset, quan privilegiava «l'amor a la veritat, que es complau a veure, [com] una acció pura, intel·lectual, quelcom semblant a l'*amor intellectualis Dei* de Spinoza». <sup>1</sup> Emperò, el cabal d'experiència humana no pot ser definit, com pensava el polidor de lents, com si es tractés d'un coneixement intel·lectual etern i solitari. A més a més, la intuïció fenomenològica que vull activar en aquests paràgrafs no es dissol en la facultat intel·lectual car, tal com ho va examinar més tard Ortega, la fenomenologia té com a encàrrec endinsar-se en «la dimensió de profunditat» de les coses i, en el cas precís de l'amor, aquest és «lloc on es nuen tots el fils, la trama dels quals és la nostra vida, el nostre món». <sup>2</sup>

Aquest filòsof va tenir la mestria d'enroscar el tema de l'amor en una fenomenologia de la vida, tot i que encara com a objecte, el *sentit* del qual s'havia d'esprémer sota «l'ombra mística» <sup>3</sup> de l'amor. Amb més virulència que Ortega, el diletant del sentiment més tràgic de la vida, Miguel de Unamuno, sentenciava amb encert a inicis del segle passat que «l'amor no és en el fons ni idea ni volició: és més aviat desig, sentiment; és quelcom carnal fins a l'esperit. Gràcies a l'amor sentim tot el que de carn té l'esperit». <sup>4</sup> Però ens detindrem tan sols en el pur sentiment? Quina és la profunditat d'*ethos* d'aquest desig sentimental tan carnal i tan espiritualment sublim alhora? La fenomenologia perquireix les radicals permanents de les experiències de la nostra carn, i no el redueix a pensament, sentit ideal o decisió. Allunyant-me emperò d'una mena d'intel·lectualisme semiològic, així com d'un sentimentalisme o voluntarisme, mantindré en aquest petit assaig una fenomenologia de la vida distintiva de la tradició iberoamericana, però sense voler objectivar l'amor. Es pot romandre en la *Beschreibung* d'encuny husserlià que dos pensadors contemporanis francòfons han dut a terme de manera crítica i refundadora.

D'Emmanuel Lévinas, filòsof d'origen jueu nascut a Lituània i nacionalitzat francès, es pot afirmar que és un refundador de la fenomenologia de Husserl; fins al punt d'ofuscar-ne el segell distintiu de *Reduktion* conscient del món de la vida, per tal de col·locar-hi la prioritat d'un *dehors* d'on neix la responsabilitat ètica. Si la fenomenolo-

<sup>1</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Renán*, en: *Obras completas*, vol. II. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, pàg. 36. Les traduccions al català de tota la resta de les citacions són de l'autor.

<sup>2</sup> *Id.*, *Meditaciones del Quijote*, en: *Obras completas*, vol. I. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, pàg. 782.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona: Planeta, 2010, pàg. 116.

gia s'identifica amb la tasca reductiva de Husserl o amb l'«ontologia fonamental» de Heidegger, el pensament levinasià no es pot considerar fenomenològic sinó, com creia Stefan Strasser a finals dels anys 70, més aviat com a «antifemenològic»<sup>5</sup> o, amb més matisacions, com una «transfemenologia».<sup>6</sup> El teorisme reductiu de Husserl o l'ontologització existencial de Heidegger neutralitzen la vida, tal com pensava un Lévinas jove que s'acabava de doctorar:

La filosofia comença amb la reducció, però vet aquí un acte on certament considerem la vida en tot el seu aspecte conscient sense que no la visquem mai. [...] en virtut del primat de la teoria, Husserl no es fa la pregunta de saber com aquesta «neutralització» de la nostra vida és, emperò, un acte d'aquesta darrera. Com es troba aquesta fundada?<sup>7</sup>

Aquest teorisme no pot valer per a l'amor. Reduir l'amor a la seva essència i constitució pura es, ras i curt, renunciar a l'amor. Això fa que no trobem en les obres de Lévinas un existencialisme sartrià o una fenomenologia merleau-pontyana de la percepció que segueix incorrent en aquesta tendència d'esclariment en el jo conscient. Pel que fa a la seva originalitat, Lévinas, i això ens servirà per a l'amor, reemplaça a *Totalité et infini* (1961)<sup>8</sup> una «intencionalitat de la representació» (*intentionnalité de la représentation*) per una «intencionalitat del gaudi» (*intentionnalité de la jouissance*).<sup>9</sup> El que importa per al pensador d'origen jueu, com veurem en aquest article, és gaudir de l'amor en una sempre fonamental «exterioritat» (*extériorité*), o més ben expressat, en una exterioritat habitada pels amants i de la qual els jos són dependents.<sup>10</sup> Si alguna reducció hauria de ser possible en els esquemes conceptuals de Lévinas, no seria cap altra que la reducció a aquest *dehors* inefable dels qui s'estimen. Això és el que de debò neutralitza tota avidesa de domini intencional i discursiu de l'amor.

L'altre autor que beu directament de la refundació fenomenològica levinasiana i que aquí inclouem preferentment és el professor de la Universitat de Chicago, Jean-Luc Marion. Del 1979 al 1986, Marion es va consagrar al tema de l'amor, tot publicant en el darrer any una obra —com a recull dels seus papers monogràfics— que va titular

<sup>5</sup> S. STRASSER, «Anti-phénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas». *Revue Philosophique de Louvain* [Louvain-la-Neuve], 25, 1977, pàg. 101: «Je suis convaincu que la philosophie de Lévinas diffère essentiellement de tout ce qui, jusqu'à présent, a été conçu comme phénoménologie».

<sup>6</sup> Cfr. C. MORENO, «Del ser-ahí al heme-aquí (frente al Otro). Transfemenologia y alteridad (Lévinas)», en: *Fenomenologia y filosofía existencial*, vol. II. Madrid: Síntesis, 2000, pàg. 143-164.

<sup>7</sup> E. LÉVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. París: Alcan, 1930, pàg. 219-222.

<sup>8</sup> Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París: Le Livre de Poche, 1990.

<sup>9</sup> S. STRASSER, «Anti-phénoménologie et phénoménologie...», *op. cit.*, pàg. 106.

<sup>10</sup> *Ibid.*

*Prolégomènes à la charité*.<sup>11</sup> En aquest llibre ens fixarem en el capítol sobre la intencionalitat de l'amor —amb i contra Lévinas— escrit el 1983 i dedicat a aquest autor.

Potser per a Marion, i en contraposició a Lévinas, sigui més suggeridora una fenomenologia *atencional*<sup>12</sup> —sintonitzada amb la fenomenologia constrictencional de Bernhard Waldenfels—<sup>13</sup> que no pas intencionalitzant l'amor: la seva donació radical trencarà la privilegiació del moviment del jo que tendeix a l'altre, encara com a hereva del pensament modern. Tot i així, l'intent de Lévinas ha estat considerat per investigadors reconeguts que discrepen de l'oposició al «gir teològic» (*tournant théologique*) criticat per Dominique Janicaud,<sup>14</sup> com si adoptés la hipòtesi d'una «unitat teofenomenològica»<sup>15</sup>. Són nombrosos els qui, reflexionant sobre Lévinas i Marion, han protestat contra Janicaud i han volgut vèncer el contenciós teologia *vs.* fenomenologia abordant el tema de l'amor.<sup>16</sup>

Així doncs, s'introdueix la noció de caritat cristiana per acréixer el *pathos* levinasià amb vista a demanar-se «què hi ha en comú entre l'amor-passió, que inclou en ell mateix, com dins les ombres, l'odi i la gelosia, i la caritat, que és veïna de l'ètica de la compassió i de l'empatia».<sup>17</sup> La caritat marioniana, que no resta importància a una intencionalitat que haurà de ser convenientment abillada, és més arcaica i més obligant que l'amor psicològic i eròtic: és l'experiència de l'abandó i de la desmesura, de la passivitat levinasiana convertida en la passió cristiana que lliura la vida fins al darrer alè. Això es pot connectar amb el pensament català representat per l'exiliat Joaquim Xirau, quan en el seu article *Charitas* (1938) plantejava la prominència de l'amor cristià, pel fet que «els cristians les miren [les coses] des de dintre»; l'actitud dels quals era valorada per aquest filòsof com «una mirada “en profunditat”»<sup>18</sup> sense la qual només es pot acomplir una filosofia superficial. Així doncs, i amb una metodologia narrativossistemàtica, organitzarem aquest article en dos punts que se centren principalment en Lévinas (2-3) i dos més (4-5) en Marion, on es vegi el més valuós de llurs propostes per a una

<sup>11</sup> Cfr. J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*. París: Éditions de la Différence, 1986. Aquesta és la seva primera edició.

<sup>12</sup> Cfr. P. MENA MALET, «La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado». *Ideas y Valores* [Bogotá], 67, 168, 2018, pàg. 319-344.

<sup>13</sup> Cfr. B. WALDENFELS, «Attention suscitée et dirigée». *Alter. Revue de phénoménologie*, 18, 2010, pàg. 33-44.

<sup>14</sup> D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Éditions de l'Éclat, 1991, p. 33: «La fenomenologia ha estat presa com a ostatge per una teologia que no vol dir el seu nom».

<sup>15</sup> N. DEPRAZ; F. MAURIAC, «Théo-phénoménologie I : l'amour — Jean-Luc Marion et Christos Yannaras». *Revue de Métaphysique et de Moral* [París], 2, 2012, pàg. 247.

<sup>16</sup> Cfr. E. FALQUE, *Le combat amoureux*. París: Hermann, 2014. Aquest autor privilegia la teologia de l'Alta Edat Mitjana en la seva interpretació de l'amor.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 250.

<sup>18</sup> J. I. SÁNCHEZ CARAZO, «La dimensió religiosa de l'obra de Joaquim Xirau», en: *El pensament de Joaquim Xirau*. Girona: Documenta Universitaria, 2007, pàg. 68-69.

fenomenologia de l'amor. Què ens pot dir avui el corrent fenomenològic a l'entorn de l'amor? Vegem-ho tot seguit.

## 2. L'amor segons Lévinas: una experiència limítrofa

En primer lloc, és convenient que el lector pari atenció a la constatació que l'amor no es pot dominar completament amb el llenguatge humà ni se subordina a un acte netament voluntari. Des d'una fenomenologia de la transcendència, l'acollida de l'Altre no és sempre una acollida amorosa. Puc ser hospitalari amb un altre sense que em prengui el cor. L'amor, en aquest tarannà levinasià, es pot traçar com un tipus de fer-me càrrec de l'Altre —posant en majúscules el rostre humà, a diferència de l'equidistància jo-tu de Martin Buber—, però comptant amb una especificitat fenomenològica en el si de cadascú; que sobrepassa en el seu *ethos* d'alteritat originària l'esdeveniment més neutre de la metafísica d'Occident. És per aquest motiu que Lévinas va requerir «mostrar com, per l'amor, la transcendència va, a la vegada, més enfora i menys enfora que el llenguatge».<sup>19</sup> L'amor impulsa el llenguatge de l'amor i no a l'inrevés. No mancarà qui al·legui —ben legítimament— que té amor a una obra d'art, a una casa o potser a un passatge del seu llibre preferit. És això equiparable a l'amor que hom experimenta vers una persona? D'entrada vull apuntar que a una persona se l'estima de manera connatural.

Es pot aprendre de Lévinas que l'amor s'activa i s'arrela en el si humà amb el moviment vers la transcendència, en raó de la qual el jo es fonament desigual. L'amor gaudeix d'un «aspecte essencial» pel qual la transcendència, quan dono estada a l'Altre dins la meva intimitat, es capgira en l'acció del qui estima: l'amor «ens llança més a prop de la immanència mateixa: designa un moviment pel qual l'ésser cerca allò al qual es va lligar, abans fins i tot d'haver pres la iniciativa de la recerca i malgrat l'exterioritat on es troba».<sup>20</sup> L'amor, doncs, expressa una inclinació no triada i no planejada de manera lògica, la qual es pot anomenar «predestinació», ja que tot i que soni estrany «és una elecció que no ha estat elegida».<sup>21</sup> Quan estimo, estic predestinat per la *necessitat* (*besoin*) i el *desig* (*désir*). L'amor el puc viure com a «immanència fonamental» sense desviar en l'egoisme, ja que compta molt més que com a tancament en la clau de l'ego. En el moviment vers l'Altre, puc tastar l'amor en el meu si.

Per tant, no he d'embolicar l'amor amb la solitud trencadissa del meu jo, si bé sempre tindrè «l'ambigüitat d'un esdeveniment que se situa en el límit de la immanència i de la transcendència».<sup>22</sup> Amor és, si ataullem l'oxímoron, experiència limítrofa d'un

<sup>19</sup> E. LÉVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., pàg. 284.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pàg. 284-285.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pàg. 285.

<sup>22</sup> *Ibid.*

«moviment sense fi»<sup>23</sup> que em conté, de moció activa per part meua i passiva en relació a l'Altre que em mou; de moció i commoció; de domini meu i de ser dominat per l'amat. I si l'amor s'escorre en aquesta bivalència, el primer moviment, tot sol, podria convertir-se en «la més egoista i la més cruel de les necessitats».<sup>24</sup> Si és veritat que l'amor és una necessitat meua, no és menys cert que és necessitat de l'estimat, de manera que aquest trenca la total autocomplaença meua en la mesura que soc amant: «aquesta necessitat pressuposa encara l'exterioritat total, la transcendència de l'altre, de l'estimat».<sup>25</sup> Quan estimo, l'ésser amant o l'ésser amat són intercanviables. Així doncs, quan estimo, respecto que l'altre no es pot empresonar en el meu centre de necessitats a *presenciar*. L'amor és més que presència perquè estimo l'absent, des de la seva absència i la deslocalització que pateixo.

Aquest amor de l'absent, en la absència d'un objecte que no és davant meu, no m'està redireccionant vers el meu cor, no està posant en compromís una presumpta intencionalitat d'un jo que, sense constituir l'amat en una «mateixa cosa» (*Sache selbst*), viu amorosament l'amat que no hi és present? Cal demanar-se si pot haver-hi una «intencionalitat passiva» (*passive Intentionalität*) que enllaci amb la fenomenologia husserliana pròpiament més genètica dels anys 1920?<sup>26</sup> No obstant això, l'amant es complauria totalment amb l'amat present o absent? No visc el moviment vers l'amat com un moviment vers quelcom més que ell? En efecte, quan contemplem el seu rostre, ja poseïm en l'acció amorosa, aquest «filtra l'obscura llum que prové del més enllà del rostre, del que *encara no és*, d'un futur mai prou futur».<sup>27</sup> El rostre de l'amat se'm mostra indòmit en la meua dependent fal·libilitat i en la familiaritat de la necessitat interna, al mateix temps que em situa davant un futur de perfecció; precisament en la imperfecció *passiva* que es desprèn de la meua mateixa acció amatòria. Tant és així que el rostre d'aquell que estimo em descobreix la seva *incondicionalitat*, així com la condició de *pathos* de l'amor mateix. Però continuo estimant alhora.

Em pregunto si, en aquest amor tan precari, no en cerco un altre d'encara més abraçador de les necessitats del meu jo i de totes les atencions que merita Aquell que vull estimar de debò. Se'm podria donar un amor, per platònic que soni, que «reuneixi les

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Aquesta intencionalitat passiva, Husserl la detectava en les modalitats de la fe curiosament com a pura intenció: «[...] Glaubensmodalitäten erkennen wir, daß alles, was damals herausgestellt wurde, zunächst ein rein in der eventuell völlig passiven Intentionalität der Wahrnehmung sich abspielendes Modalisieren war und jedenfalls zunächst rein als das genommen werden mußte». E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*. La Haia: Martinus Nijhoff, 1966 (*Hua*. XI), pàg. 52. L'intent d'Emmanuel Lévinas és més eròtic que el del Husserl de la fe purament intencional.

<sup>27</sup> E. LÉVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, pàg. 285.



dues mitats d'un ésser únic».<sup>28</sup> L'amor, en despit de la pobresa amb què el visc, se'm pot manifestar com un *ja-però-encara-no* d'una transcendència que, d'entrada fenomenològicament possible, es pugui ancorar en el meu si més profund; sense deixar de ser totalment Altra i totalment nova. En l'amor col·lideixen la immanència i la transcendència que es contravenen en els pensaments objectivants i subjectivants, o en la simple *adequatio* de caire escolàstic. En l'amor excedeixo la immanència i la transcendència que puc jutjar i pensar racionalment, car sols el totalment Altre pot omplir la meua buidor precisament gràcies a la seva alteritat més gran, tota vegada que la trobo inassolible per mi. No és que Lévinas sigui un nihilista o un antihumanista, com es reconeix en l'obra de Catherine Chalièr, sinó que, per a ell, un jo essencialitzat no pot ser, perquè es consideri estrictament ètic, la condició de l'amor: «es tracta de pensar, més bé, com el jo únic [*soi unique*], en la mesura de la seva responsabilitat, es manté tot ell fora de l'essència [*hors essence*] en la seva resposta feta a la crida de l'altre home».<sup>29</sup> En l'amor, doncs, i a diferència del pensament henrià de joventut, està «prohibit qualsevol repès en una essència ben definida».<sup>30</sup>

En l'amor, allò conegut per mi o arrelat en mi *per essentia* és ínfim en comparació amb la total novetat de l'Altre que estimo amb responsabilitat. Encara més, el meu amor es fonamenta en el totalment Altre, sense tenir-lo en plena possessió amatòria però, al cap i a la fi, tenint-lo ja en mi —però encara no del tot— a partir del *desig* (*désir*). És per aquest motiu que Lévinas admet el caràcter contradictori de l'amor, és a dir, com a «gaudi del transcendent gairebé contradictori en aquests termes»,<sup>31</sup> puix que no es pot reduir a una experiència essencialista, però tampoc a la sensacionista o a la d'un llenguatge abstracte. L'amor no és la matèria que hom tracta d'una pura sensació animal —d'una cega necessitat— ni d'una elevació espiritual desencarnada —d'un cec desig—, car la seva contradicció expressa un eros anticipatiu de l'Amat i anticipat per l'Amant en una batallada dualitat que només se supera estimant:

La possibilitat per l'Altre d'aparèixer com a objecte d'una necessitat que conserva la seva alteritat, o encara més, la possibilitat de gaudir de l'Altre, de situar-se, a la vegada, més ençà i més enllà del discurs, aquesta posició espera i sobrepassa l'interlocutor al mateix temps. Aquesta simultaneïtat de la necessitat i el desig, de la concupiscència i la transcendència, que és tangència d'allò confessable i no confessable, constitueix l'originalitat de l'eròtic, el qual és en aquest sentit *l'équivoc* per excel·lència.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> C. CHALIÈR, «Preface», en: S. HABIB, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*. París: L'Harmattan, 1998, pàg. 12.

<sup>30</sup> *Id.*, *L'utopie de l'humain*. París: Albin Michel, 1993, pàg. 85.

<sup>31</sup> E. LÉVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, pàg. 285.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pàg. 285-286.

### 3. La feblesa de l'amor

En l'amor, el fenomen eròtic no és pas neutre. Segons el filòsof d'origen jueu, l'amor és una mena de feblesa, la més robusta de les febleses en el cas de l'eros, diguem-ne. No obstant això, em demano per què es troba aquesta feblesa en l'amor? L'amor no se'm dona en la delectança isolada del meu jo. No és amor de debò l'amor entotsolat. No soc, en aquesta acció experienciada, ni omniscient ni omnipotent, sinó que pido la recepció i acció d'un Altre que m'estima. En la mesura que soc rebut, em constato estimant i em visc com a estimat. El meu amor, conseqüentment, rep l'amor insubornable de l'Altre: «L'amor cerca l'Altre, el cerca dins la seva feblesa».<sup>33</sup> Però aquesta feblesa és prou forçada:

La feblesa no indica aquí el grau inferior d'un atribut qualsevol, la deficiència relativa d'una determinació comuna a mi i a l'Altre. Amb anterioritat a la manifestació dels atributs, ella qualifica l'alteritat mateixa. Estimar és témer per l'altre, socórrer la seva feblesa. En aquesta feblesa, com a l'aurora, s'aixeca l'Estimat que és Estimada.<sup>34</sup>

Lévinas destaca fenomenològicament la *feminitat* de l'amor, i no fent-ho des d'una superioritat del mascle en el seu rerefons. La feblesa que el mascle dominant imputa a la dona no és més que el tret indisciplinable de la condició humana, que serveix com a imatge a l'efecte de criticar la masculinització i neutralització del pensament feta per la lògica i el càlcul que ha creat l'Occident: «Epifania de l'Estimat, el femení no s'afegeix a l'objecte i al Tu, prèviament donats o recobrats en el neutre, l'únic gènere que la lògica formal coneix».<sup>35</sup> La feminitat ha de tenir un lloc en la fenomenologia perquè permet reportar experiències ignotes en el pensament occidental. Podem comptar amb una aproximació del fenomen en femení quan estimem, en tant que «epifania de l'Estimada [...]».<sup>36</sup> Aquesta condició femenina de l'amor, per la qual advoca Lévinas, es pot notar en la *tendresa* de l'amor; la qual «consisteix en una fragilitat extrema, en una vulnerabilitat».<sup>37</sup> Aquesta, en oposició als prejudicis masclistes, és indicativa de la total alteritat que la feminitat expressa amb tanta empena.

La tendresa, quan és puixança eròtica, ens pren el jo en la més aparent petitesa i esquinçament ontològics, s'ensenyoreix del ens egoic en la seva més aparent baixesa d'ésser. A banda d'aquest tret, la provocació i la voluptuositat que Occident ha tipificat en la dona enclouen, segons Lévinas, una eina fenomenològica per ferir la duresa i estretor

<sup>33</sup> *Ibid.*, pàg. 286.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

de mires de l'estudi de l'Ésser d'arrel grecollatina. Efectivament, «[...] aquesta extrema fragilitat es manté també en una existència “sense modals”, “sense ambages”, d'una espessor “no-significant” i crua»; que no és pas el d'una inferioritat sinó el d'una «ultramaterialitat exorbitant».<sup>38</sup> La tendresa de l'amor, tan femenina com és en la seva «presència exorbitant» de l'eros, no es deixa esclafar per un significat unívoc —res no és tan ambigu i equívoc com l'amor—: la seva «nuesa exhibicionista»<sup>39</sup> profana el reivindicat «pudor» de l'Ésser. Què vol dir, això?

L'amor profana el *sancta sanctorum* logicoformal i instrumental de la metafísica moderna: se m'apareix sense aparèixer del tot, significa molt per a mi sense tenir-ne un significat unívocament clar en un tipus d'«accident gnoseològic», el qual produeix ésser des de l'experiència inexpressible de l'amor. Amb una aparent minoració d'ésser, en la tendresa de l'amor «l'essencialment amagat es llança a la llum, sense esdevenir significació».<sup>40</sup> L'amor, erotitzat en femení i fet explícitament vulnerable, l'experimento com «aquest pes no-significant, més pesant que el pes que informa el real».<sup>41</sup> El pes de l'amor rau en el fet que no és intencionalment semiològic. Aquests trets, per tant, reforcen la crítica a la intencionalitat de la presència —de *l'il y a*—, ja que l'amor eròtic, tendre i acariciant, em fa esvaïr —almenys quan soc estimat— la meua condició de subjecte que domina i constitueix les coses que m'envolten: estic *passivitzat* per l'amor passional, el qual és *patèticament* meu «en un no-jo amorf [que] emporta el jo en un futur absolut on s'evadeix i perd la seva posició de subjecte».<sup>42</sup>

És típic de Lévinas aquest patetisme de l'ego, el qual, com bé adverteixen Natalie Depraz i Frédéric Mauriac, es rebel·la contra l'ontologia del *Dasein* en nom de «la seva enunciació performativa “heus-me aquí” [*Me voici*], que situa d'entrada el Jo en una posició d'acusatiu, és a dir, de no-control i no possessió».<sup>43</sup> Això s'aprecia en la carícia, la qual, ens confessa el filòsof d'origen jueu Marc-Alain Ouaknin, «descobreix una intenció, una modalitat de ser que no es pensa en la seva relació amb el món com un acte d'agafar, posseir o conèixer. La carícia no es pas un saber sinó una experiència, una trobada [...] no és pas el coneixement de l'ésser sinó el seu respecte».<sup>44</sup> La carícia és una experiència que interessa a la fenomenologia levinasiana en contra de l'ontologia en major o menor mesura distanciadora, tant de Husserl com de Heidegger.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, pàg. 287.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, pàg. 290.

<sup>43</sup> N. DEPRAZ; F. MAURIAC, «Théo-phénoménologie I ...», *op. cit.*, pàg. 250.

<sup>44</sup> M-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques*. París: Balland, 1992, pàg. 132-133.

En vista d'aquesta fenomenologia de l'amor eròtic, Lévinas transforma la intencionalitat de la pura visió del Husserl d'*Ideen* en una «intencionalitat sense visió [*intentionnalité sans vision*], [on] el descobriment no arriba a la llum: el que ella descobreix no s'ofereix pas com a *significació* i no aclareix cap horitzó [...], la voluptuositat és una experiència pura, experiència que no es tradueix en cap concepte, que roman cegament experiència».<sup>45</sup> Aquesta experiència pot ser qualificada com a irreductible per esguard de la intencionalitat de la visió que és pròpia d'una estructura fenomenològica subjecte-objecte, jo-tu. Així mateix, vull assenyalar que Lévinas ha fet una recepció de la intencionalitat que no es caracteritzable d'una única manera. Des dels anys 30, el pensador d'origen jueu parlava en la seva tesi doctoral de l'amor en termes d'acte i de sentit, tot fent d'aquest un exemplar de la intenció fenomenològica.<sup>46</sup> En aquest treball més primerenc, a l'amor se li atorgava un *sentit* (*sens*) que es mostrava per a la *intention* conscient que el Lévinas madur modificarà de dalt a baix.

Si durant els anys 60 rebutjava l'oposició subjecte/objecte,<sup>47</sup> o en termes més fenomenològics, la marca noètica i noemàtica dels actes intencionals, Lévinas anirà refusant amb més contundència tota intencionalització i semiologització de l'amor, titllant-lo àdhuc com «un pensament no intencional del qual cap preposició del nostre llenguatge, tampoc aquella a la qual solem recórrer, podria traduir-ne la devoció».<sup>48</sup> Consegüentment, l'autor advoca per una tonalitat irreductible de l'amor que es trobi al marge del representacionisme teorícista atès que, al seu parer, «la fidelitat a la fenomenologia implica admetre, *de facto*, la “ruïna de la representació”».<sup>49</sup>

De fet, ja és podia desxifrar a *Totalité et infini* una caracterització de l'amor en la seva tonalitat d'eros purament experiencial: «L'eros no es du a terme com un subjecte que fixa un objecte, ni com una projecció, cap a un possible. El seu moviment consisteix a anar més enllà del possible».<sup>50</sup> L'eros és molt més possessivament directe, en la preferència ètica lévinasiana a favor de la diferència ontològica, que la meua conceptualització del rostre d'altri; entre molts de possibles o quan quedo embargat per un d'ells. Visc l'Altre amb molta més vivacitat que la trobada d'un rostre a plena llum, de manera que l'eros em marca preconceptualment, essent més que «l'*obra* d'un Jo que confereix sentit».<sup>51</sup> L'eros

<sup>45</sup> E. LÉVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., pàg. 291.

<sup>46</sup> *Id.*, *La théorie de l'intuition...*, op. cit., pàg. 50: «L'acte d'amour a un sens [...] ; le propre de l'objet aimé consiste précisément à être donné dans une intention d'amour, intention irréductible à la représentation purement théorique».

<sup>47</sup> *Id.*, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin, 1974, pàg. 139.

<sup>48</sup> *Id.*, *De Dieu qui vient à l'idée*. París: Vrin, 1982, pàg. 250.

<sup>49</sup> F. J. HERRERO, *De Husserl a Lévinas. Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, pàg. 104.

<sup>50</sup> E. LÉVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., pàg. 292.

<sup>51</sup> *Ibid.*

col·lapsa l'amor connatural; anticipa, basa i encercla el descobriment del rostre de l'Altre i qualsevol dialèctica jo-tu, en tant que *dépassement* de tota objectivació/subjectivació:

A partir d'aquest moment, l'Eros és un arravatament més enllà de qualsevol projecte, de qualsevol dinamisme, indiscreció, profanació i no revelació del que *ja existeix* com a irradiació i significat. L'Eros va més enllà del rostre. No és que el rostre encara cobreixi alguna cosa amb el seu pudor com una màscara d'un altre rostre. L'aparició impúdica de la nuesa eròtica fa més pesant el rostre, donant un pes monstruós en l'ombra del sense sentit que es projecta damunt seu, no perquè un altre rostre hagi de sortir darrere seu, sinó perquè l'ocult s'esquinça del seu pudor. L'amagat i no un ésser amagat o la possibilitat de ser, l'amagat, que encara no és i que per tant manca totalment de quiditat. L'amor no condueix simplement, per una manera més sincera o directa, a un Tu. S'està movent en una direcció diferent d'aquella on trobem el Tu. L'amagat, mai totalment amagat, roman força més enllà d'allò personal i, com a part posterior, refractària a la llum, roman com a categoria fora del joc de l'ésser i del no-res, més enllà del possible, perquè és absolutament evasiu.<sup>52</sup>

#### 4. L'amor com a caritat: la contribució de Jean-Luc Marion

L'amor no és únicament un eros desbridat. Jean-Luc Marion pren diversos punts de la fenomenologia de Lévinas, duent-ho a terme mitjançant una crítica que es pot avaluar com un regress al bressol caritatiu de l'amor en un pensament molt més esmenat de la passivitat de l'ego, en relació amb la transcendència i amb un interès de no renunciar irremissiblement al seu *pathos*. Si estudiem amb deteniment *Prolégomènes à la charité*, Marion detecta de la mateixa manera que Lévinas una aporia en l'amor:

L'amor el vivim com si sabéssim el que és. Emperò, tot d'una que gosem definir-lo, o almenys aproximar-nos-hi amb conceptes, aquest s'allunya de nosaltres veloçment. Concloem que l'amor no s'ha de ni es pot concebre de forma estricta, que aquest se sostreu a tota intel·ligibilitat, que tot esforç per tematitzar-lo sorgeix de la sofística o d'una abstracció indeguda.<sup>53</sup>

La sofística que ataca Marion és i no és una sofística de la qual Lévinas també seria còmplice. En part no n'és còmplice el segon pensador, atès que s'ha d'alliberar tota aproximació a l'amor des de l'«albir individual» que, en cas de ser educat en una filosofia amb «alè platònic» (*élan platonicien*), es tendria «a interpretar el món com quelcom que cogita exclusivament la *cogitatio*».<sup>54</sup> L'amor no es deixa embargar en la captivitat

<sup>52</sup> *Ibid.*, pàg. 296.

<sup>53</sup> J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 2018, pàg. 123.

<sup>54</sup> *Ibid.*

egològica. D'aquí traspua l'aporia: estimar s'encongiria en l'acte conscient de representar, perdent-se el seu moviment —no-cogitable i no-tematitzable de manera objectivista— vers l'Amat. Així s'ho pregunta Marion, tot descobrint-ne la contradicció: «Què més puc estimar fora de mi, puix que l'empresa d'estimar consisteix a reduir tota alteritat a mi, sota la figura de quelcom representat?». <sup>55</sup> L'amor inspira el francès a fi de proposar una fenomenologia de l'amor no-representacionista.

De fet, Marion pensa que l'amor és una «vivència de consciència» (*vécu de conscience*), tot i que no sigui qualificable como a representació egològica: «l'amor sorgeix indiscutiblement dels estats de consciència», de manera que pot esdevenir, en els graus més alts de la passió, «la més intensa vivència de tots els estats de consciència». <sup>56</sup> Aquesta consciència humana, que no és desguassada en la intencionalitat ni en qualsevol facultat representadora, és un tret valuós en la proposta de Marion. L'amor és esbossat per ell com un vertader estat de consciència, diferent dels simplement intencionals; on la meva activitat s'aboca en objectes a intuir, representar o descriure. L'amor pertany a la meva vivència de l'altre en tant que em puny conscientment i també en tant que m'excedeix com a altre. Però aquests trets dels meus fenòmens els puc titllar com a vivències *conscients*:

Qualsevol altre amor reproduïx aquest caràcter: estimar sempre significa primerament tastar (*éprouver*) vivències de consciència, ja siguin de benvolença, d'amistat, d'atenció filial o parental. Jo no estimo sinó a través de les vivències de la meua consciència. Encara que si compleixo un deure d'altruisme sense cap emoció sensible, aquesta absència d'emoció constitueix ja una vivència de la meua consciència. <sup>57</sup>

Marion subratlla la traça unificant de consciència de la pluralitat de vivències d'amor. Reconeix, per tant, un amor que es declina de diverses maneres o, més aviat, que és pluralitzat sense retreure's solament en l'erotisme, com en l'amor de filiació o paternitat; o en un amor que distingeix l'altruisme. Aquestes maneres d'estimar han assenyalat la doctrina cristiana de la caritat. Tots són actes valuosos. Malgrat tot, i abans d'entrar de cop en el tema de la caritat, el francès ens prevé contra un «autisme amorós» (*autisme amoureux*), segons el qual hom estima un altre en funció dels atributs que li confereix conscientment i, en cas de deixar de fer-ho, es podria posar en perill que aquest amor perduri i es desenvolupi. Si l'amor depèn del que hom sent, la qual cosa no es distanciarà d'una experiència egoica que difícilment no podria decaure en egoisme; no essent primerament un excés de l'ego en la moral sinó a nivell *fenomenològic*:

<sup>55</sup> *Ibid.*, pàg. 126.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, pàg. 130.

L'amor s'identifica amb les vivències de la consciència, no per un excés del meu egoisme que un poc d'altruisme podria compensar, sinó per una llei de la meua consciència; l'altre no se'm pot aparèixer, tot i que sigui per estimar-lo, sinó per les vivències de la consciència —no es tracta aquí de moral sinó de fenomenologia. Així, quan jo tasto l'amor, tot i essent sincer, de l'altre, tasto primerament no l'altre sinó la meua vivència de consciència. A fi de suposar que així estimo encara un altre diferent a mi, almenys jo l'estimo en mi.<sup>58</sup>

El problema d'aquest autisme amorós és quan aquesta llei fenomenològica de la *selbstbewusstsein* de Husserl es converteix en llei moral i rebrota a partir d'una «autoïdolatria», és a dir, un amor de l'altre no en tant que altre sinó com a vivència conscient meua, com a amor a l'amor meu de l'altre en si: «L'amor, estimat per ell mateix, desemboca inevitablement en amor d'un mateix, sota la figura fenomenològica de l'autoïdolatria».<sup>59</sup> L'altre és estimable sempre que sigui meu i en tant que experienciat per mi, arribant a estimar-me en l'altre com a «ídol de mi» (*idole de moi*),<sup>60</sup> o dit d'una altra manera, amb la cuirassa del meu jo fet ídol. Consegüentment, Marion troba que l'alteritat regula l'amor però de manera ben dissímil a una *desfenomenologització* d'aquesta experiència, en una mena de «crepuscle de tota consciència [...], inconsciència sota el sol obscur d'una llum invisible».<sup>61</sup>

Gràcies a una alteritat originària i irreductible —experienciada de manera versemblant en la meua consciència—, cal defensar un amor com a caritat. L'amor, perquè ho sigui de debò, ha de tenir com a primer arribat d'aquesta immigració afectiva un Tu que m'estrenyi i que em converteixi en un acusatiu; i no solament en un subjecte autoïdolàtra (heus-me aquí). Certament ni Lévinas ni Marion confeccionen una «fenomenologia aplicada a l'afectivitat»,<sup>62</sup> com la centrada en el cor de Dietrich von Hildebrand<sup>63</sup> o l'afectivitat pura compresa com a essencial de Michel Henry:<sup>64</sup> atreia més aviat la concreta donació amorosa —*agissante*— i el seu acompliment com a caritat. En la caritat cristiana, a la qual Marion dona auge fenomènic en una fenomenologia encara més concretitzada, el Tu diví és primordial en l'amor per les coses divines, i en aquest Tu es tornen estimables cada tu dels altres germans. Per l'ètica lévinasiana no estic *davant* els altres de manera neutra i llançat a un no-res empaquetat de possibilitats, com succeïa en la proposta de Sartre, sinó que activo la responsabilitat lliure que m'imposa el rostre dels

<sup>58</sup> *Ibid.*, pàg. 132.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pàg. 133.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, pàg. 142.

<sup>62</sup> R. MEJÍA FERNÁNDEZ, «La fenomenología de la afectividad de Dietrich von Hildebrand: una provocación cordial para la teología». *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Fenomenológicas* [Santiago], 2, 2019, pàg. 121.

<sup>63</sup> Cfr. D. VON HILDEBRAND, *The heart: an analysis of human and divine affectivity*. Chicago: Franciscan Herald, 1977.

<sup>64</sup> Cfr. M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*. París: PUF, 1963.

altres; els quals neutralitzen la meua indiferència i soc responsable *de* cadascun d'ells. En la versió marioniana, la caritat no anul·la l'ètica sinó que la reforça, si més no, en la prioritat del Tu que em supera (com)movent-me: el seu *prius* és el meu *nunc* en un moviment entreteixit de desig, de moviment propi i desposseïment. La interpel·lació i responsabilització del rostre estimat m'és carnalment més punxant des d'una experiència d'amor i em mou a deixar un semiologisme de domini sobre mi i l'altre.

Ja en l'amor humà, quan gaudeixo d'un entrecreuament de mirades amb una altra persona estimada, estic exposat a ser enjovant per la responsabilitat no ja tan sols ètica sinó afectiva que aquest altre m'imposa en la més dolça de les llibertats. Es tracta d'un inconscient ben conscient, d'una determinació ben lliure, d'una transcendència ben immanent, d'una *pro-jecció* que la visc abans —en un temps prou incomputable— com a *intro-jecció* (*injection*) de l'alteritat en mi de la persona estimada i que estimo sense fer-la *cogitatum*. No estimo, doncs, l'altre com una curolla meua —com una creació ideal del meu ego per la qual m'admiro—, sinó l'altre com a altre en tant que m'afecta i em venç des de la seva inassolible obscuritat i llunyania. Aquesta no és la introjecció freudiana d'un deure pur que el superjò m'imposa, sinó la *Gewissen*, com a consciència moral, que «constreny i conté la intencionalitat [...que] em convoca a partir i en nom de l'altre invisible»,<sup>65</sup> ja que el puc estimar sense representar-lo —en la visió—, o sense gaudir immediatament de la trobada amb la seva presència —en la visió i en l'ésser vist—. Estimar, en la modalitat de la caritat, és més versemblant per a la condició humana, en raó del fet que suposa renunciar a una total visibilitat per tal de deixar entrar una llum zenital i de molt baixa intensitat, que seria metàfora d'aquest amor introjectat en mi i que surt espontàniament de mi. La convocació superadora de l'altre que estimo, esquerdant les tanques de la intencionalitat, és la meua vocació. En l'entrecreuament de les mirades dels qui s'estimen, sempre serà més gran el que no es veu que el que és vist. La caritat ens entrecreu en la llum més tènue del do, de l'invisible; sense viure sols de l'exterioritat rostre-rostre:

Dues mirades, definitivament invisibles, es creuen i, en aquest encreuament, renuncien a la seva invisibilitat. Consentent deixar-se veure sense veure i inverteixen la disposició original de tota mirada (de-)nominativa —veure sense ésser vist. Estimar es definiria, doncs, així: veure la vista definitivament invisible de la meua mirada, exposant-lo emperò a la vista d'una altra mirada invisible. Les dues mirades per sempre invisibles s'exposen l'una a l'altra en l'entrecreuament de llurs vistes recíproques.<sup>66</sup>

Aquesta invisibilitat —més fonda que l'entrecreuament de les mirades dels qui s'estimen— ens fa palès que l'amor es pot descriure en la caritat molt millor que com a pur

<sup>65</sup> J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité...*, op. cit., pàg. 145.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pàg. 147.



egoisme o com un fet instrumental: l'amor *caritatitzat* el visc *jo* sempre en l'alteritat i la distància insubstituïbles d'aquell que estimo, fent també insubstituïble la meua experiència i obrint-me al misteri del do de l'altre i de la fe personal. Potser puc estimar en un misteri més àlgid sense tenir l'oportunitat de contemplar el rostre d'Aquell més gran sinó tan sols desitjar-lo des d'una distància tan insalvable que, arran d'això, em salva. En la caritat descrita més aviat com a *donació* (*donation*) que com a mostra-ció en termes heideggerians, puc estimar el qui no m'estima. Quan el rostre no hi és, quan em mira amb menyspreu o em causa rebuig, quan em manca la mostra-ció mateixa, se'm *dona* l'amor (la donació marioniana no depèn del visible). L'amor, com a caritat, «no respecta pas les lògiques de la racionalitat que calcula, dels éssers que són, del món que veu; sense que no li manqui rigor, al contrari; [...] l'amor desplega simplement el seu propi rigor —el darrer rigor—, seguint una axiomàtica absolutament inigualable».<sup>67</sup>

Per Marion, no hi ha un amor millor que no sigui el de la caritat que viu de i per l'invisible sempre ontològicament remot i carnalment imminent envers la pròpia feblesa: en la seva teofenomenologia, el francès desenterra de l'oblit intel·lectual el cas de Satan, com aquell «perfecte idiota» (*parfait idiot*),<sup>68</sup> ebri d'ell mateix i que no vol estimar en la immesurable distància del Primer Amat sinó en el seu declivi d'*eidos*; procurant que els altres ho facin com ell, tancats en la submissió del tot al jo més risible. Així doncs, «Satan sofreix l'infern, el darrer cercle que el circumda en una solitud tan absoluta, en una identitat tan perfecta, una consciència tan lúcida i una sinceritat tan transparent envers ell, que es converteix en l'absolut negatiu de la persona».<sup>69</sup> De fet, Satan no coneix l'amor ni com a necessitat ni com a desig, ni mínimament com a eros, sinó com a tècnica instrumental de la seva voluntat d'identificació pseudoomnipotent. El satanisme de l'amor és un cim de càlcul, d'objectivació i supressió de la marca divina i inassolible de l'altre en l'Altre. És un antiamor desafortat. Aquest satanisme s'alia, doncs, contra la diferència ontològica entre el creador i la criatura, mitjançant la invasió de la identitat de la criatura en allò que està convocat a ser comunió misteriosa. L'estimat, amb i sense majúscules, no és un estri del meu *Rechnung*. En sintonia amb el Blaise Pascal de les *Pensées*,<sup>70</sup> la «caritat transcendeix infinitament, sobrenaturalment,

<sup>67</sup> *Ibid.*, pàg. 13.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pàg. 53.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> Això és el que afirmava l'assidu de Port-Royal, on la caritat prevalia a qualsevol cosa segons el lema que els caracteritzava: «*tous les corps ensemble, tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. [...] De tous les corps et les esprits, on ne saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel*». B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, en: L. Lafuma (ed.), *Oevres complètes*. París: Éditions du Seuil, 1963, § 793, pàg. 308.

l'ordre dels esperits», no essent la simple autoestimació de les qualitats agradables dels altres en el nostre jo.<sup>71</sup>

## 5. Conclusió: la caritat com a extremació de l'amor

La caritat és un experiència extrema perquè transcendeix l'evidència del *Rechnung* satànic i, vivint-se molt més que un objecte d'apologetica demostrativa, ens dona una certesa fenomenològicament fiducial en la convocació d'Aquell que ens estima majorment. La caritat escau i fa més radical la fenomenologia, ja que per mitjà d'aquesta explicito l'experiència des de la meva humanitat fràgil, la qual —per a Marion i en raó d'aquesta fragilitat— deixa pas al component teològic com a prioritari. Fent un paral·lisme amb Déu, l'amor com a caritat no es pot donar simplement com un fet a la visió o un producte de la *de-monstratio* ja que no se'n respectaria la transcendència i es dessacralitzaria. Ja no seria amor sinó un altra cosa més anguniosa. No seria amor en plenitud sinó el triomf vorellat obtingut per l'esforç i el raciocini, per la impertinència i la vana seducció. Ans al contrari, l'amor *caritatitzat* suposa per mi un despertar a la convocació on tot esforç i procacitat és paradoxalment un moviment sostingut i atret per Aquell que m'estima més plenament, raó per la qual el puc qualificar com a espontani i més lliure.

A semblança d'un fenomen *saturat* (*saturé*) que no aliena sinó que excedeix la intuïció,<sup>72</sup> tan sols aquest amor viscut com a caritat «pot suportar el patiment d'un esperit que agonitza corporalment, la nuesa d'un cos que el goig torna espiritual, l'abandó de Déu en la figura manifestada d'una humanitat».<sup>73</sup> L'amor *caritatitzat* desvetlla una fenomenicitat (*phénoménalité*) per excés, o si s'escau, saturada en termes marionians. Tant és així que un fenomen saturat excedeix «de més a més» (*de surcroît*)<sup>74</sup> en la intuïció la simple conceptualització que rep, organitza i mesura la *Ding an sich* —cosa-en-si— kantiana en tant que objecte considerat pel jo. Si llegim l'obra de Marion, tot d'una notarem que un fenomen saturat és aquell en el qual «[...] la intuïció donaria més, és a dir, *desmesuradament més*, a on la intuïció no s'hauria dirigit mai ni l'hauria previst».<sup>75</sup> L'amor humà, com a experiència limítrofa, és un fenomen sense mesura ja en la seva vulnerabilitat, tot comptant amb la saturació ulterior d'un amor sense límits que no recolza fenomenològicament (almenys en part) la passivització lévinasiana sinó, més aviat, la dotació més sòlida de la meva *dynamis* lliurada i sacrificada. Així doncs, de

<sup>71</sup> J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité...*, op. cit., pàg. 107.

<sup>72</sup> Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: PUF, 2007, § 22-24.

<sup>73</sup> *Id.*, *Prolégomènes à la charité...*, op. cit., pàg. 118.

<sup>74</sup> Cfr. *Id.*, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. París: PUF, 2010.

<sup>75</sup> *Id.*, *Le visible et le révélé*. París: Éditions du Cerf, 2005, pàg. 54.

la passivitat arribem a la passió salvadora —en la més cruenta llunyania de l'amant— que és característica de la caritat cristiana com a do i virtut teològica:

Conèixer seguint l'amor i conèixer el que aquest mateix revela —Pascal el denominava el tercer ordre. En aquest context, la teologia de la caritat podria esdevenir la via privilegiada [*voie privilégiée*] per tal de respondre a l'aporía que, de Descartes a Lévinas, domina la filosofia moderna [...].<sup>76</sup>

La teologia ha recolzat tradicionalment una caritat que no tanca sinó que ens obre el pensament a una revelació divina que ens obsequia l'excés i la desmesura. Parlar només de la profanitat de l'amor és amortallar un pensament humà intrínsecament saturable, la qual cosa no significa que sigui més aclaparador sinó més vivencial en un *dehors* de més responsabilitat que el que Lévinas pogué concebre. El desig de la feblesa carnal, que vol retenir l'amant en la seva immanència, ens recorda la racionalitat moderna que subsumeix els objectes en ella. Segons Marion i contra la Modernitat que retalla les coses en els límits de la raó i les condicions de possibilitat kantianes, aquest amor sense límits —elegantment defensat per la teologia— que satura l'humà pot, emperò, arribar a ser ben filosòfic en la llibertat del do primigeni i de l'acollida sempre gradual d'aquest mateix do. «L'amor-passió-possessió»,<sup>77</sup> com el descriuen Depraz i Mauriac, pot transmutar-se en «amor-abandó-despossessió», com a antídol també per a l'ídol de la Modernitat.

Marion pensava que la reducció eròtica podia donar pas a la interdonació d'aquest amor com a *eros*, fenomen pel qual podia mostrar-se per ell mateix i individuar el que experimento per l'altre sense *cogitatio*.<sup>78</sup> L'*eros* és vist com a do i reciprocitat, si bé recordem que Marion —segons *Le phénomène érotique*— considerava que la reciprocitat entre els amants significava encara un llast modern, ja que aquesta es redueix a «a jugar a l'amor [...] arriscant el menys possible i amb la condició que l'altre comenci primer».<sup>79</sup> D'aquesta manera, cal observar que «la reciprocitat [*réciprocité*] fixa la condició de possibilitat de l'intercanvi [amorós], però testimonia també la condició d'impossibilitat de l'amor».<sup>80</sup> Si ho comparem amb Lévinas, per Marion no hi ha lloc per al pes d'existir com a jo subjectat a l'altre però tampoc a un Jo Transcendental, ja que l'amor en la seva donació caritativa s'individua en ell mateix com a constituent de l'experiència sense recórrer a res més que a la seva donació.<sup>81</sup> Per això, Alain Finkielkraut ha

<sup>76</sup> *Id.*, *Prolégomènes à la charité...*, *op. cit.*, pàg. 276.

<sup>77</sup> N. DEPRAZ; F. MAURIAU, «Théo-phénoménologie I ...», *op. cit.*, pàg. 253.

<sup>78</sup> Cfr. J.-L. MARION, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida*. París: Vrin, 2012.

<sup>79</sup> *Id.*, *Le phénomène érotique. Six méditations sur l'amour*. París: Éditions Grasset, 2003, pàg. 114.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pàg. 115.

<sup>81</sup> Cfr. J.-L. MARION, *Figures de phénoménologie...*, *op. cit.*, pàg. 129-148.

descobert encara un ressò sartrià en Lévinas que implica l'existència amatòria: «Existir, deia Lévinas en les seves conferències del *Collège philosophique*, és una pesadesa i no pas una gràcia. És l'encadenament del jo al jo, el fet per al meu jo de ser un destorb, embrollat en ell mateix. L'existència s'imposa amb tot el pes d'un contracte no rescindible».<sup>82</sup> D'aquesta manera, l'amor rostre-rostre planteja més problemes dels esperats per Lévinas, fet pel qual Marion pensa que especialment un Déu i la fe en Ell per part dels amants els pot alliberar d'aquesta pesadesa: especialment Déu, en el jurament sagrat que fan els amants, aconpleix un «*dépassement de l'égologie*»,<sup>83</sup> alliberant-los del cercle de domini i esclavatge *ego-ego*. La caritat marioniana depassa, amb més ardidesa que Lévinas, la metafísica de la presència.

De fet, la necessitat d'un altre rostre descobert com a recíproc en l'amor és encara un símptoma de l'inflament de l'entrecruament d'ídols com a nova identitat ontològica *a duo*. Els dos amants que es protegeixen dels altres en el seu niu privat d'amor transgredeixen la radicalitat de l'ètica volguda. Aquesta ètica aspirava i emparava la vulnerabilitat, la qual cosa no queda prou garantida en aquest supòsit. La caritat se sobreposa a la inèrcia bipolar de la necessitat i el desig dels amants i dona la benvinguda als absents amb una disposició més universal. Els més vulnerables i oblidats troben el seu lloc en la caritat. La caritat extrema l'amor i la filosofia hereva del *reine Ich*, en la qual Marion inclou la de Lévinas, encara massa sotmesa a les categories profanes modernes. La incidència en la profanitat és indicatiu de manca de profunditat fenomenològica.

Aquest amor modalitzat en la caritat satura encara més el profà humà, manifestant-se com un tret de donació última de la seva sacralitat envers les altres formes humanes de l'amor; sense descomptar de cap manera l'eros. El Crist que estima des de la Creu és imatge del do més inefable que *sobrepassa (dépasse)* un amor càndid i la reciprocitat aïllada: quan estima des de la seva carn lacerada humanament, el Crucificat s'ofereix a l'acollida del do sense que aquesta sigui la condició i el mur de contenció del seu lliurament vital. En la caritat extrema del Crist s'encarna —en el sentit de fer-se un i experienciat— la divisió de l'amor en *eros* i *àgape*, o en termes marionians, la passivitat i la interdonació saturades totalment en un únic amor dut a l'extrem. La caritat potser s'esdevé com l'amor radicalment més portador i vessador d'experiència en la seva unitat.

Abans de finalitzar el meu article, hauria de quedar clar que la caritat, en raó de la seva saturació *més saturada encara* —o més eròtica en la dita redundància—, és un risc, o més ben dit, el més alt dels riscos. De fet, la caritat, en el moment en què s'exposa

<sup>82</sup> A. FINKIELKRAUT, *La sagesse de l'amour*. París: Éditions Gallimard, 1985, pàg. 19.

<sup>83</sup> I. BALA, «La phénoménologie de l'amour de Jean-Luc Marion : l'expérience de la passivité en tant que dépassement de l'égologie». *Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis* [Cracòvia], 10 (2015), vol. 4, pàg. 312: «Le penseur français pense dans ce dernier cas à la signification du serment que Dieu peut uniquement garantir aux amants, comme leur témoin. Dès maintenant, il peut ne pas être (il n'y a plus de) répétition du côté de l'amant et de son aimé(e) (autrui), de là cette référence».

públicament, s'exposa a la *crisi* a causa de la saturació viscuda, tot escandalitzant els qui la desconeixen. La crisi és el *kairós* de la caritat, la seva provació indiscutible i paradoxal en la convocació del rostre dels històricament invisibilitzats que fa el mateix Crist, que travessa la seva pròpia crisi, tot fent-se el més caritativament *crític*. La caritat marioniana ens assenjala la crítica sense miraments de la mateixa crítica moderna de la racionalitat. Per Marion, la caritat del Crist és indispensable per comprendre el moviment humà en aquest amor extrem, com es va pensar en la filosofia catalana de l'exili: per Joaquim Xirau, gràcies a la imitació del Crist es pot al·legar que «el qui lliura la seva vida per amor, la salvarà. Lliurar-se per salvar-se. Afirmar-se mitjançant la pròpia negació, sotmetre's incondicionalment, amb un arravatament radical».<sup>84</sup>

Acabo, a tall de cloenda, amb unes paraules de Marion on la crisi segella la més veritadera i més lliurada caritat —el més gran amor, concloquem-ne— a semblança del Crist crucificat, que va estimar —si recordem una Judith Butler més agosarada i més pertinent que Lévinas— els *sense-rostre*<sup>85</sup> que han estat invisibilitzats històricament, políticament i socialment:

D'aquí [sorgeix] una doble paradoxa: primer, tan sols la crisi que obre la paraula de Déu dita per Crist em concedeix un accés lliure al meu propi autojudici i em dona decidir-me —en el sentit que sigui—. Això voldria dir sens dubte que cap home no assoleix la seva veritat última, si no gosa afrontar el Crist. Aleshores: la crisi deixa augmentar el seu escàndol amb la mesura de la força incondicional i sense violència de la Creu. Del sol fet que la caritat es revela, es dona; del fet que es dona, requereix instantàniament ésser rebuda. Com més aquest requeriment es fa apressant, reiterat i universal, més es pot exposar al rebuig —rebuig categòric, rebuig de la decisió en ella mateixa [...]. A fi de respondre a la nostra exigència més íntima —conèixer a la fi qui soc jo—, la caritat provoca, indissolublement, la crisi on em decideixo davant seu i la crisi on la rebutjo fins a la mort; ja que *jo puc [je peux]* preferir morir a rebre la caritat de viure.<sup>86</sup>

## Bibliografia

- I. BALA, «La phénoménologie de l'amour de Jean-Luc Marion : l'expérience de la passivité en tant que dépassement de l'égologie». *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis* [Cracòvia], 10/4, 2015, pàg. 299-315.

<sup>84</sup> J. XIRAU, *Vida y obra de Llull. Filosofía y mística*. Mèxic: Orión, 1946, pàg. 251-252.

<sup>85</sup> Podríem preguntar a Lévinas què succeeix quan no es poden entrecreuar els rostres en amor, quan aquests són els dels enemics, dels opressors o d'aquells invisibilitats en l'opressió. Judith Butler respon: «El que està privat de rostre o el rostre del qual se'ns presenta com a símbol del mal, ens autoritza a tornar-nos insensibles davant les vides que hem eliminat i el dol de les quals resulta indefinidament postergat. Certs rostres han de ser admesos en la vida pública, han de ser vistos i escoltats per poder captar un sentit més profund de la vida, de tota vida». J. BUTLER, *Precariedad. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós, 2006, pàg. 21.

<sup>86</sup> J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité...*, *op. cit.*, pàg. 200-201.

- J. BUTLER, *Precariedad. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós, 2006.
- C. CHALIER, *L'utopie de l'humain*. Paris: Albin Michel, 1993.
- «Preface», en: S. HABIB, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- N. DEPRAZ; F. MAURIAC, «Théo-phénoménologie I : l'amour — Jean-Luc Marion et Christos Yannaras». *Revue de Métaphysique et de Moral* [Paris], 2, 2012, pàg. 247-275.
- E. FALQUE, *Le combat amoureux*. Paris: Hermann, 2014.
- A. FINKIELKRAUT, *La sagesse de l'amour*. Paris: Éditions Gallimard, 1985.
- F. J. HERRERO, *De Husserl a Lévinas. Un camino en la fenomenologia*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005.
- E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*. La Haia: Martinus Nijhoff, 1966.
- D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de l'Éclat, 1991.
- E. LÉVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Alcan, 1930.
- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1974.
- *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris: Vrin, 1982.
- *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 1990.
- J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*. Paris: Éditions de la Différence, 1986.
- *Le phénomène érotique. Six méditations sur l'amour*. Paris: Éditions Grasset, 2003.
- *Le visible et le révélé*. Paris: Éditions du Cerf, 2005.
- *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2007.
- *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2010.
- *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin, 2012.
- *Prolégomènes à la charité*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 2018.
- R. MEJÍA FERNÁNDEZ, «La fenomenología de la afectividad de Dietrich von Hildebrand: una provocación cordial para la teología». *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Fenomenológicas* [Santiago], 2, 2019, pàg. 120-141.
- P. MENA MALET, «La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado». *Ideas y Valores* [Bogotá], 67/168, 2018, pàg. 319-344.
- C. MORENO, «Del ser-ahí al heme-aquí (frente al Otro). Transfenomenología y alteridad (Lévinas)», en: *Fenomenología y filosofía existencial*, vol. II. Madrid: Síntesis, 2000, pàg. 143-164.
- J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004.
- M.-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques*. Paris: Balland, 1992.
- B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, en: L. LAFUMA (ed.), *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- J. I. SÁNCHEZ CARAZO, «La dimensió religiosa de l'obra de Joaquim Xirau», en: *El pensament de Joaquim Xirau*. Girona: Documenta Universitaria, 2007.
- S. STRASSER, «Anti-phénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas». *Revue Philosophique de Louvain* [Louvain-la-Neuve], 25, 1977, pàg. 101-124.
- M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona: Planeta, 2010.
- D. VON HILDEBRAND, *The heart: an analysis of human and divine affectivity*. Chicago: Franciscan Herald, 1977.
- B. WALDENFELS, «Attention suscitée et dirigée». *Alter. Revue de phénoménologie*, 18, 2010, pàg. 33-44.
- J. XIRAU, *Vida y obra de Llull. Filosofía y mística*. Mèxic: Orión, 1946.

Ricardo MEJÍA FERNÁNDEZ  
 Université Catholique de Louvain  
 ricardomejia@usal.es

Article rebut: 13 de març de 2019. Article acceptat: 22 de juliol de 2019

# QUANTUM EDUCATION AND PARADIGM SHIFT. INTEGRAL EDUCATION, QUANTUM PHYSICS AND CONSCIOUSNESS

---

Albert FERRER

## Abstract

---

It is well-known that the historical development of quantum physics has questioned the pillars of the materialistic/ mechanistic paradigm prevailing through the modern age. This scientific revolution has certainly opened the door to the rise of a new paradigm, essentially holistic at the junction of science and spirituality. However, this paper is quite original by showing the profound link between new science and integral education. According to this paper, integral education would be the pedagogic translation of quantum physics and the new holistic paradigm, just as the mainstream school system was the pedagogy of mechanism at the age of Industrial Revolution.

**Key Words:** Quantum physics; New science; New paradigm; Paradigm shift; Integral/ holistic education.

---

## 1. Introduction

A lot has been written about quantum physics, new science and the new holistic paradigm, and as it would happen for any subject some clichés have been established at the popular level that do not present enough accuracy. At the same time, these new disciplines or rather the world view unveiled by them have been attacked by the prevailing materialistic “statu quo” hostile to many uncomfortable discoveries of quantum physics and even more irritated by its philosophical conclusions, especially when they openly converge with spiritual philosophy. This hostility has obviously not prevented the capitalistic system from making big business through the practical application of quantum physics, which is much more important than many people would imagine.

Probably few have grasped the real significance and the historical importance of quantum physics and new science, precisely because it implies a paradigm shift, as it happened in Renaissance with the transition from the Middle Ages to the modern world. This paper is not about pure physics, but rather about the philosophical implications of quantum physics, which exist and are —we believe— fundamental for the



future of civilization. This is certainly a paper of philosophy of science that tries to outline not only the philosophical implications of quantum physics but more precisely the paradigm shift that it does represent. Here, there are two aspects to be underlined.

First, it is not the author of this article who stresses the historical convergence between quantum physics and spiritual philosophy, but it is the major figures of quantum physics who have said it quite clearly.<sup>1</sup> This convergence has tremendous epistemological implications. Not only it reminds narrow-minded scholars and scientists that there is only one reality—the same for scientists and mystics—but also that there is a unity of knowledge sharply overlooked by the extreme fragmentation of scholarship in the modern world. This underlying unity of knowledge may evolve new connections between consciousness and technology unbelievable for the modern fragmentation.

As it was stated in the scholarly symposium held in Mumbai (Bombay) in 1983 gathering leading scientists and thinkers: “In the meeting of Spirituality and Science lies the hope of reaching the ultimate goal of human quest of knowledge and truth, and the Reality pertaining to life and Creation.”<sup>2</sup>

Secondly, this paper tries to show that the new emerging paradigm puts forward a new kind of education—obviously—. Education is a mirror of civilization. If there is a paradigm shift, there will be an educational shift. Just as modern mainstream schooling was the educational system of the age of Industrial Revolution and capitalistic expansion, integral education will be the pedagogy of the new holistic paradigm. This will be an education of the whole human being, an education of consciousness far beyond the merely cognitive/ intellectual inputs of mainstream schooling.

Integral education has not always been respected; quite often even not understood. The visible esoteric dimension of Steiner’s educational philosophy has not helped in front of the prevailing prejudice and hostility. Integral education needs an epistemology and a scientific foundation—together with a psychology of education and a philosophy of education—. This paper brings a humble contribution in this direction, hoping that the interest of some readers will be awoken to pursue research, reflection and educational practice in this horizon.

The renowned philosopher of science, E. Laszlo, warns us:

“There are stringent requirements for any new paradigm. A theory based on it must enable scientists to explain all the findings covered by the previous theory, and must also explain the anomalous observations. It must integrate all the relevant facts in a simpler yet more encompassing and powerful concept.”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cf, for instance, P. RUSSELL (2003), p. 103-129, writings of a scientist, Cambridge scholar.

<sup>2</sup> SATHYA SAI TRUST (1995), p. 28.

<sup>3</sup> E. LASZLO (2004), p. 17. Cf. also E. LASZLO (2006), Part Three: The Re-Union of Science and Spirituality.



This “more encompassing and powerful concept” has been under elaboration and development through the last decades and is still going on. The paradigm shift is in motion; it is not over. This paper makes it clear that any paradigm has its own pedagogic translation. If modern mainstream schooling was the pedagogy of the age of mechanism and Industrial Revolution, integral value education —as an education for consciousness— will be the educational philosophy of the new emerging paradigm. Still, we must be aware of Laszlo’s warning, which means that the new educational system must be able to integrate the findings and inputs of the previous pedagogy with the anomalous observations and the new findings and the new inputs. This wider and deeper integration is what we have tried to elaborate in our educational project, “International Education for a New World. In this paper we offer a brief philosophy of science for integral value education, or to put it in other words, an epistemological foundation for holistic education.

In the last part of E. Laszlo’s “Science and the Reenchantment of the Cosmos”, a co-author, E. Sahtouris, gives a meaningful title to one of the chapters: “From a Mechanistic and Competitive to a Reenchanted and Co-Evolving Cosmos”. Many are unaware of the intimate relationship between the mainstream school system and the present model of civilization. If the modern paradigm has been mechanistic and competitive as this well-known book recalls, it is obvious that mainstream education has nurtured this mechanistic and competitive kind of society; how this has happened is something that we can study in depth and expound in detail through scholarly research. Similarly, the new emerging paradigm, “reenchanted” as Laszlo defines it, will inevitably unfold a new kind of education, certainly more holistic, humanistic and also spiritual. It is the main argument of this paper to suggest that what we know as integral value education constitutes the pedagogic translation of this “re-enchantment of the cosmos”, which, by the way, was the driving force of Romanticism and German Idealism with Hegel and Goethe at the front in conscious opposition to Newton and Adam Smith.<sup>4</sup>

## 2. Towards the new holistic paradigm

Prof. Anton Zeilinger, Director of the Institute for Quantum Optics and Information (University of Vienna) has stated that: Quantum physics opens a totally new world view —when compared to the modern materialistic paradigm produced by an extrapolation from Newtonian physics—. All the major figures of quantum/ physics and new science have been convinced of this same fundamental point.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. E. SAHTOURIS, in: E. LASZLO (2006), p. 101-108.

<sup>5</sup> Cf. for instance E. LASZLO (2006), with the sub-title: “The Rise of the Integral Vision of Reality”.

In this paper, we try to show the profound coherence between integral value-based education and the new holistic paradigm, which provides the epistemological foundation for this kind of pedagogy. Or to put it in a reverse order, integral value education constitutes the pedagogy of the new holistic paradigm, just as modern mainstream schooling was the pedagogy of the materialistic mechanistic paradigm of the Age of Industrial Revolution.

Before examining in more detail the new insights of quantum physics and new science opening the door to a new quantum/ holistic paradigm coherent with spiritual philosophy and wisdom, **let us clarify some fundamental issues to avoid any misunderstanding.**

The advocates of the old mechanistic frame stress that all the disturbing discoveries of quantum physics are related to the microscopic level only, while at the macroscopic level mechanistic physics is still valid.

This is partly true, and it is obvious that mechanistic physics has its own scope and role to play; in particular, it helps to make machines.

But what we cannot accept anymore is that this kind of mechanistic physics goes out of its natural boundaries and becomes a world vision. What is a fallacy is not mechanistic physics as such, but its extrapolation to everything —included life and human society— and its conversion into a paradigm. This historical extrapolation was produced by Industrial Revolution, capitalistic expansion and the modern state.

Even if the provoking principles of quantum physics apply to the microscopic level, we should not forget that this constitutes the very foundation of the macroscopic level.

Moreover, the portion of the macroscopic cosmos to which mechanistic physics applies is only 4% of the universe; the rest is made of energy and dark matter, and here, the functioning seems to me more quantum too.

In addition, it is not true that the new concepts of quantum physics are related to the subatomic level only. There is a whole branch of astrophysics with scientists such as Michio Kaku that understands the cosmos as a multidimensional holographic multiverse that is more quantic than mechanistic.

Bohm's Implicate Order, Laszlo's Akashic Fields, Talbot's Holographic Universe, Kaku's Multiverse, Pauli and Jung's Synchronicity, Haisch's God Theory, Capra's Tao of Physics, Relational Theory, Sheldrake's Morphic Fields, the Gaia Studies, etc, suggest a quantum cosmos far beyond the subatomic realm.

Moreover, the latest research of quantum physics already outlines the bridge from the micro to the macroscopic level: from Strings/ M. Theory to the quantum field/ vacuum and the bioelectromagnetic field unifying energy and consciousness/ physis and psyche.

Even the human brain is now considered by the latest developments of neuroscience as a quantum medium, not a machine. Photons emission is also quantum in nature.

Finally, quantum physics has opened new avenues of technological application, from quantum medicine to quantum computers; this is only the beginning of a new quantum technology and science.

There is a whole spectrum of new science together with quantum physics: other fields of new physics and astrophysics, and still other disciplines such as relational theory, spiritual/ aesthetic neuroscience, new biology, Gaia studies, epigenetics, the mind's new science, sophrology, Jungian psychiatry and transpersonal psychology, etc.

The whole vast and fascinating spectrum of new science, not only quantum physics at the subatomic level, has concluded that reality or the cosmos is holistic, multidimensional and holographic, not the dead machine in the materialistic/ mechanistic vision of Newtonian physics.

Furthermore, in this new quantum reality consciousness is the key within an interdependent unity of psyche and physis —while physis is not the inert matter of the Newtonian age but a dynamic continuum of matter-energy inseparable from information, and hence consciousness—.

The unity of physis and psyche and the primacy of consciousness: from the Observer Effect to the intrinsic link between the spectrum of consciousness and the spectrum of the bioelectromagnetic field.

The perception of the phenomenon by consciousness; from the phenomenon to the noumenon: consciousness is the key.

These fundamental conclusions of the whole spectrum of new science open the door to a new cosmivision or world view, a new paradigm, essentially holistic, that is far beyond the mechanistic views.

All the main figures of new science —not only quantum physics— have agreed that the discoveries of new science unfold a new paradigm after realizing that the mechanistic world view was false as a world view; it can only be a specific field of research and technological application, not a world view. Here, in the paradigmatic extrapolation lies the fallacy.

It is clear today that the subatomic realm is not mechanistic, neither the cosmos as such —which is pure energy up to the 96% of its composition—, nor life, the human body, the brain, the psyche or human society.

In these fundamental conclusions and in the horizon of this new holistic paradigm, quantum physics and new science deeply converge with the traditions of mystical philosophy and wisdom and Philosophical Idealism. Again, the forerunners of quantum physics and new science have been aware of the historical confluence and have spoken about it.

It is precisely this new unity of science and spirituality that really unveils a new paradigm, that will be essentially relational and dialogical as well as holistic, multidimensional and holographic; to sum up in one word: quantum.

Let us follow now **the historical development of quantum physics, new physics and new science**, unveiling a new paradigm through the dialogue with spiritual philosophy and wisdom.

As **Stuart Hameroff** has pointed out, reality seems to be very strange, with **two sets of laws ruling the universe**.

\* At the macroscopic level, from ants to stars, things can be understood according to the laws of Newtonian physics, and the 3 laws of motion seem to work.

\* But, when we reach the level of atoms and the sub-atomic world, the Newtonian laws stop working, and a whole new group of laws emerges: quantum laws.

Classical physics regarded light as wave and the electron as particle. Heisenberg and Schroedinger showed that light exhibits properties of particles whereas the electron exhibits properties of waves.

Quantum physics has evidenced that one particle can be in more than one place at the same time. This turns out to be astonishing for Newtonian science, but it seems to be as real as the fall of an apple from the tree.

Einstein said that nothing can travel faster than light. But quantum physics has evinced that sub-atomic particles communicate instantaneously.

Einstein still believed —like Newtonian physics— in the existence of an objective reality independent from the observer. Quantum physics concluded that any phenomenon is but an observed phenomenon, which means that there is no phenomenon independent from the observer.

Moreover, the Newtonian kind of certainty —still cherished by Einstein— was replaced by quantum probabilities.

Maybe that is why Einstein felt upset with the new quantum theory, for which he said that God does not play dice with the universe; Niels Bohr replied: —Stop telling God what he must do.

Newtonian physics was deterministic, pretending that we can determine the evolution of things from the established laws that rule matter. Quantum science is probabilistic; we can never know for sure the evolution of (microscopic) things.

Newtonian physics was reductionistic, reducing the vast and multi-dimensional nature of reality to a small part of it only, but still pretending that this reduction was the whole. Quantum science is holistic, acknowledging a multi-dimensional universe based on interdependence and again open to the mysterious, the ineffable and the sacred.

In fact, the last scientific developments put forward the limitations of human knowledge. As Dr J. Baker writes:

“String Theory, or rather theories, are still in a state of flux. No final theory has yet emerged.”  
“A Theory of Everything is a goal of some physicists, who are generally reductionists and think that if you understand the building blocks then you can understand the whole world. (...) Other scientists find this whole attitude ridiculous.”<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> J. BAKER (2007), p. 159.

Quantum physics has identified the most minute indivisible unit of electromagnetic energy: the quantum, as described by the **Quantum Theory through 5 main ideas**:

- Energy is not continuous, but comes in discrete units —quanta— that jump from one energetic state to another one through discontinuous quantum leaps.
- The elementary particles behave both like particles and like waves.
- The movement of these particles is inherently random.
- It is physically impossible to know both the position and the momentum of a particle at the same time.
- The sub-atomic world is nothing like the macroscopic world.

**I.** The mechanistic order was shaken when the advance in physics demonstrated that the apparently solid matter is in fact made of atoms that are inside mostly empty: vast regions where tiny particles move. Newtonian physics thought that atoms were solid —like snooker balls—. Quantum physics discovers **emptiness** at the level of atoms, the pillars of the physical universe, mostly void at the core of solid matter, even in a stone! Any Buddhist monk would kindly smile at the astonished face of the materialistic scientist: Shunyata.

**II.** The Newtonian pattern was even more deeply questioned when the new research in physics set forth that the sub-atomic particles have a **dual nature**, which means that they can be seen both as **particles and waves**. A mostly empty atom made of waves! At the subatomic level, matter does not exist with certainty at definite places, but rather shows tendencies to exist, and events show tendencies to occur. In quantum physics, these tendencies are formalized as probabilities and are associated with mathematical quantities that take the form of waves. Hence, particles can be seen as probability waves. In the quantum realm, there are only probabilities of finding any particle in a specific place. Any Vedantic sage would smile at the perplexed mechanistic scientist: the cosmic dance of Shiva.

**III.** If all this was not enough to break the classical rules of the “logical” and seemingly reasonable reality of mechanism at the macroscopic level, quantum physics discovered something even more puzzling: when the electrons move around the nucleus through different orbits, they do not travel through space and time as normal objects of the macroscopic level, but instantaneously and discontinuously through what has been called **quantum jumps**. Furthermore, scientists realized that it was not possible to determine when and how the electrons would jump —while determination was one of the pillars of the Newtonian paradigm—. At the most, scientists could calculate —as Schroedinger tried to do— probabilities about the movement of electrons. How far this quantum vision of reality from the mechanistic pattern, and how close to the vision of mystical philosophy!

**IV.** In front of the pretension to exactly measure everything, as postulated by mechanistic science, quantum physics has put forward **the principle of uncertainty**, espe-

cially through the work of **W. Heisenberg**, which irritated Einstein and most of mechanistic scientists. The Uncertainty Principle means that we cannot know at the same time the impulse of a particle and the exact value of its position.: “Thus, it is only “energy in action” which is at the base of all living organisms, giving rise to a boundless variety of structures and phenomena in the universe.”<sup>7</sup>

Especially important in quantum theory would be the **Particle/ Wave Duality**, which brings to the famous **Copenhagen Interpretation by Niels Bohr**. Sometimes a particle acts like a particle, sometimes like a wave. So, which is it? From Bohr’s point of view, the particle is what you measure it to be; when it looks like a particle, it is a particle. But when it looks like a wave, it is a wave. In conclusion, nothing is real unless it is observed, a crucial point where quantum physics meets mystical philosophy. Amazingly enough, the duality between particle and wave in quantum physics reminds us of the duality between Being and Becoming in mystical philosophy; the same reality can be seen as Being or Becoming, depending on how we observe it.

According to the Newtonian paradigm, there was a clear distinction between the observer and the object of observation, which means that we can know scientifically or just through the senses an objective world. Quantum physics has manifested through the scientific method that there is no separation between the observer and the object of observation, because we mould ourselves the world that we perceive, something that, once more, was already explained by the traditions of wisdom of mankind. This is known as the **Observer Effect**, which has become even more evident through the **Double Slit Experiment**.

When the scientist studies a particle, he is modifying it through the observation. Similarly, the human eyes do not see an objective world per se, but a specific world as it is presented and filtered by the structure of the eyes.

Recent psychosomatic studies and the analysis of stupefying cases of self-healing have proved how real can be our capacity to create our own reality, which certainly questions the vision of a mechanistic kind of medicine. It has been medically proved that negative thoughts promote illness, while positive ideas enhance health —until the capacity of healing oneself—. All this has been corroborated by **psychoneuroimmunology**.

Even more enthralling, neuroscience has identified the “**mirror neurons**” that are activated both when an animal or human being acts and when it observes the same action performed by another. This kind of neurons mirror the action performed by the other as though the observer were itself performing the action. For instance, when we are contemplating a film it is as if we were ourselves there in the film living that story.

---

<sup>7</sup> SATHYA SAI TRUST, *Spirituality and Science. The Turn of the Tide in Scientific Thought*. Symposium, Mumbai, India, 1995, p. 111.

The conclusion of this astounding discovery in neuroscience corroborates the Observer Effect of quantum physics, and consolidates —on scientific grounds— one of the major tenets of the new holistic paradigm already stated by Philosophical Idealism: there is no separation between the observer and the object of observation, between subject and object —whereas the typically modern epistemology was built upon a sharp separation that seems to be fallacious today.

Classical figures of quantum physics already emphasized the historical convergence between quantum physics and the traditions of spiritual philosophy and wisdom within the frame of a new holistic paradigm that will be fundamental for the future of humanity on Earth. According to the contemporary European physicist, Prof T. Versyp: “This notion of a hidden dimension (in mysticism) would be parallel to the invisible matrix or implicate order that we have discussed (in quantum physics). (...) In all these metaphysical observations there is a fundamental truth of the uttermost importance.”<sup>8</sup>

**The Double Slit Experiment** shows that particles replicate the same pattern when we add a second slit through which they are shot, hence producing two bands on the screen instead of one. But waves behave in a different way when we add a second slit; instead of two bands they produce an interference pattern of many bands. What happens when we go to the quantum realm and we fire electrons —which seem to be tiny particles/ objects—? When shooting electrons through one slit they behave like particles producing one band on the screen. But when we shoot electrons through two slits we do not get two bands —as it happens with particles/ objects— but an interference pattern of many bands —as it happens with waves—. It turns out that tiny particles/ objects —electrons— behave like waves when we add the second slit. When we fire electrons one by one instead of all together, the same wave-like interference pattern appears after some time, which implies that the single electron behaving like a wave goes through both slits and interferes with itself. Still more enthralling: when we install a device to observe/ measure which slit the electron goes through, even through the two slits the electron behaves like a particle producing two bands instead of the interference pattern typical of waves, which means that the observer collapsed the wave function simply by observing.

### 3. The quantum dimension: beyond the frontiers of Newtonian physics<sup>9</sup>

At the subatomic level, the components of matter and the forces that interrelate them constitute a net of relations or interconnectedness and a unified field. Interde-

---

<sup>8</sup> T. VERSYP (2007), p. 106-108.

<sup>9</sup> Cf. SATHYA SAI TRUST, *Spirituality and Science. The Turn of the Tide in Scientific Thought*. Symposium, Mumbai, India, 1995.



pendence lies at the very core of reality, something that coincides in depth with the traditions of spiritual philosophy and wisdom, which stated that things are connected rather than caused. This quantum world evolves beyond the common parameters of space-time characteristic of the macroscopic realm. The ordinary tri-dimensional world view and the classical laws of Newtonian physics collapse at the threshold of the quantum dimension —though they work at the level of senses—.

The quantum field works upon connections that are non-local. The famous experiment of Alain Aspect corroborates the non-local nature of the quantum net of interconnectedness, showing that both photons in the experiment instantaneously “know” what the other has done. Still more fascinating, the last developments of neurology suggest that the functioning of the brain is also non-local or quantum. The relation cause-effect is absent in this quantum non-local dynamism; this non-causality coincides with Jung’s concept of synchronicity. F. Capra has developed this aspect of the quantum field in his famous “Tao of Physics”.

The non-locality of the quantum field is closely related to another fundamental feature, its holographic nature, which means that every component already contains all the information of the whole. The quantum dimension is a cosmic hologram containing unlimited information within the energetic field itself. We know, for instance, that each cell of the human body contains a replica of the whole original DNA. Reality is holographic from particles to cells.

The principle of non-locality and the holographic nature of the quantum dimension put forward the multidimensional nature of humanity and reality, something that the traditions of spiritual philosophy and wisdom clearly understood, and lies at the very core of an integral form of education that mirrors the deeper quantum dimension of reality.

The traditions of holistic medicine have described the holographic pattern of energy of the human body, which we may call bioelectromagnetic, bioenergetic or subtle body, and which is parallel to the multidimensional spectrum of consciousness. We have examined these topics above, but we want to insist here that the holographic and multidimensional features of the quantum realm are present at three levels of reality: the human body, human consciousness and the cosmos, something astounding that manifests the underlying unity stressed by the traditions of spiritual philosophy and wisdom.

This historical convergence between new science and spirituality outlines a new paradigm beyond the limitations of the mechanistic and materialistic world view. In our educational project we try to elucidate the consequences for education, which unfolds all the depth of integral or holistic education.



## 4. David Bohm's Implicate Order and Laszlo's Akashic Field. The historical convergence between quantum physics and mystical philosophy

### 4.1. David Bohm's Implicate Order

According to the renowned physicist D. Bohm, what we perceive through the senses and has been apprehended by mechanistic science—a visible, tangible and stable world—is but an illusion; in fact, it is dynamic, multidimensional and holographic.<sup>10</sup>

What we see is the explicit order, unfolded from an underlying order that we may call “the implicate order” and is the father and mother of the second generation order that we see. There is a certain parallelism with DNA. The implicate order would be like the DNA, containing all potential life and directing its deployment. Needless to say, in the implicate order such notions as space and time are simply non existing.

As we can easily realize, Bohm's philosophical interpretation of quantum physics is strikingly similar to Plato's Theory of Eternal Ideas to be unfolded down to the physical world; it is deeply akin to Philosophical Idealism in general, that suggests in all the major spiritual traditions the existence of higher planes containing the potential display of lower levels till the physical realm perceived by the senses. With Bohm's Implicate Order, the convergence between new science and mystical philosophy becomes clearer than ever.

Bohm goes still farther in his theory, and postulates that any element of the universe contains the totality in itself: the holographic nature of the cosmos. Still more important, this totality includes both matter and consciousness. Here, Bohm reformulates the old philosophical idea according to which the micro and the macro-cosmos are ultimately inseparable.

Matter can be seen as field, and any field can be seen as a content of information that is objective and active, since the activity of this information is to some extent similar to our subjective experience. From this point of view, matter behaves somewhat like rudimentary spirit. When mystical philosophy was saying that the Spirit lies everywhere, and there is consciousness even in the stone, the sceptics from materialistic mechanism would laugh. With Bohm's scientific work, they could not laugh so easily anymore.

Bohm's Implicate Order is totally holistic, an evolving cosmos in process where everything is connected with everything, and where any individual element contains information about every other element and the whole. Bohm's world view depicts—in his own words—the unbroken wholeness of the totality of existence.

---

<sup>10</sup> Cf. BOHM; KRISHNAMURTI (1999), *Limits of Thought*. BOHM; KRISHNAMURTI (1985), *The Ending of Time*. BOHM; PEAT (1987), *Science, Order and Creativity*. BOHM; HILEY (1993), *The Undivided Universe. An Ontological Interpretation of Quantum Theory*. BOHM; EDWARDS (1991), *Changing Consciousness. Exploring the Hidden Source of the Social, Political and Environmental Crisis Facing our World*. D. BOHM (1983), *Wholeness and the Implicate Order*.

Bohm was puzzled like other quantum physicists by the amazing behaviour of subatomic particles, capable of interacting instantaneously at a speed higher than light—which was impossible according to Einstein—. This phenomenon is called EPR Effect—named after the Einstein, Podolsky, Rosen experiment—. Bohm suggests that this puzzling effect may be caused by unobserved subquantum forces and particles. This hiddenness is then reflecting a deeper dimension of reality, the Implicate Order.

Within this deeper dimension, everything is interconnected, and every element can reveal information about any other element and the whole: the holographic nature of the cosmos from this hidden deeper oneness. In fact, the hologram would be Bohm's favourite metaphor to describe the Implicate Order. Bohm makes it clear that this holographic Implicate Order implies a multidimensional reality—one of the major topics of new science, in parallel to the very nature of integral education—.

When we go deeper into the Implicate Order, Bohm speaks of enfoldment; when we go to the Explicate Order of the manifest empirical realm, Bohm uses the term unfoldment: the physical world flows out, unfolds from deeper dimensions of reality; at the same time, everything in the universe is enfolded within the Implicate Order. The layers of this Implicate Order can go deeper and deeper to the unknown and unfathomable—a major mystic theme—. In this process Bohm identifies the holomovement, the fundamental ground of all matter. At the very root of all existence there is a special energy, an immense background of energy—as Bohm describes it—, something that has been felt by mystics and is reported in mystical traditions—. This energy is linked to one whole and unbroken movement, the holomovement.

Hence, the ultimate ground for existence is not something static but universal flux. This dynamic picture of the cosmos was already outlined by Philosophical Idealism. The holomovement is the extension of the Implicate Order into a multidimensional reality. The world-famous physicist insists that the manifest Explicate Order is secondary or derivative, while the Implicate Order would be primary—something that Plato would totally agree on, and with him, all the traditions of Philosophical Idealism, both Western and Eastern—.

Bohm distinguishes **three basic levels in the Implicate Order:**

- The continuous field with its holomovement.
- A superfield of information that organizes the quantum field.
- The underlying cosmic intelligence or consciousness supplying the information.

The deepest level obviously corresponds to the traditional idea of God, although the Indian concept of Brahman would be closer to it than the bearded old man from the Sistine Chapel.

**Bohm's world view through 5 layers of reality:**

- The empirical manifest explicate order.
- The fundamental building-blocks of matter: the subatomic particles.
- The holomovement of immeasurable energy.

- The Implicate Order as a superfield of information.
- The underlying intelligence or consciousness —God or Brahman—.

The ultimate level, the Cosmic Apex, the Subtle-Nonmanifest, something akin to Spirit, is the real mover or player. It is also part of the Implicate Order, through which Bohm avoids dualism and embraces the “advaita” or non-dual vision of mystical philosophy —so beautifully expounded by Raimon Panikkar—.

Needless to say, Bohm’s three-fold or five-fold Theory of the Implicate Order is strikingly coherent with the cosmivision of mystical philosophy in all spiritual traditions, suggesting a cosmos with several layers of reality from the explicate to the underlying through the implicate. With the extraordinary work of D. Bohm, the convergence between quantum physics and mystical philosophy becomes more mature and detailed, and the unity of science and spirituality more comprehensible.

#### 4.2. Ervin Laszlo’s Akashic Fields<sup>11</sup>

In 2004, E. Laszlo published a book that has become famous: “Science and the Akashic Field. An Integral Theory of Everything”, where he suggests the existence of a field of information at the foundation of the cosmos —an idea closely related to Bohm’s structure of the cosmos in several layers as examined above—.

Laszlo’s theory was somewhat prefigured by one of the forerunners of modern integral education, R. Steiner. Centuries back, mystics and sages from different traditions already suggested the existence of an interconnecting cosmic field at the very root of reality conserving and conveying information. This kind of field was already called as Akashic Records.

Borrowing the Sanskrit term “akasha”—which means ethereal space or higher sky, from the verb “kash”, to shine or radiate—, Laszlo coins the word “akashic fields” to signify these energetic information fields that Bohm also considers in his structure of the cosmos. The Akashic Fields inform not only the present visible universe but all universes past and present —collectively called “metaverse”—. Such an information field explains why the universe forms galaxies, stars and planets, and also life and human beings. Hence, cosmic and life evolution are informed, not random, processes.

Through the Akashic Fields Laszlo tries to comprehend critical issues in quantum physics such as non-locality and quantum entanglement. In fact, the Akashic Fields Theory is linked to the discovery of the Zero Point Energy Field or Quantum Vacuum in quantum physics. Quantum scientists have recently discovered a new field called Quantum Vacuum or Zero Point Energy Field: a super dense cosmic medium carrying

<sup>11</sup> Cf. E. LASZLO (2006), *Science and the Reenchantment of the Cosmos. The Rise of the Integral Vision of Reality*, E. LASZLO (2004), *Science and the Akashic Field. An Integral Theory of Everything*. Cf. in particular E. LASZLO (2004), p. 46-105, and E. LASZLO (2006), p. 23-35.

energy, light and universal forces. Laszlo would connect this recently discovered field with his theory of the Akashic Field, but he would make it clear that this kind of field is not only a super dense ocean of frictionless energy, but also a sea of information generating the holographic medium that is the memory of the universe. The Akashic Field is like a subtle communication network underlying physical reality, connecting everything in a relational interdependent oneness.

This quantum field consists of a subtle sea of fluctuating energies from which everything arises, from atoms to galaxies, from microorganisms to human beings, and hence also consciousness. This Zero-Point Akashic Field is not only the ultimate source of everything, but also the memory of this universe and all universes, past and present.<sup>12</sup>

The Akashic Fields keep the records of all that has happened in this cosmos in relation to all that has yet to happen. It contains the historical experience of the cosmos and its future; it contains all the information of the cosmos and life. Laszlo further suggests that this kind of Akashic Field is holographic in nature. The eminent philosopher of science shares the holographic vision of many forerunners of new science such as Bohm, Talbot, Gabor, Pribram, Grof, Floyd, etc.

Laszlo has been one of the most ardent advocates of the new paradigm. Th. Kuhn showed in his famous book, “The Structure of Scientific Revolutions”, that the transition from one paradigm to the next is not smoothed, and is prompted by some anomaly that is encountered and defies the assumptions of the old world view. With the Copernican Revolution of Renaissance, the anomaly was the physical cosmos, the solar system questioning the dogmas of the Church. Today what is challenged is precisely the physical realm and the dogmas of scientism and materialism; the new anomaly is consciousness. Quantum physics brings to quantum consciousness.

Another major figure of the new paradigm, the Cambridge scholar, P. Russell, warns: “The illusion comes when we confuse the reality we experience with the physical reality, the thing-in-itself.”<sup>13</sup>

Russell delves into the “unknowable reality” —as he says— of both mystics and quantum physicists that Sir James Jeans named “a non-material reality”. To reveal the nature of this underlying reality that was experienced by mystics constitutes the main challenge of a new form of quantum science and this new holistic paradigm far beyond the limitations and fallacies of the mechanistic world view. In Russell’s words: “In the Copernican revolution, the key insight was the realization that the earth was spinning through space. Kant’s distinction between the two realities is likewise the key insight that opens the door to a new metaparadigm.”<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> About the Zero-Point Field, cf. also Haisch B., 2006.

<sup>13</sup> P. RUSSELL (2003), p. 45.

<sup>14</sup> P. RUSSELL (2003), p. 53.

J.J. Kineman and K. Anil Kumar show that this metaparadigm where new science and mysticism converge lies at the very core of the Relational Theory of Bateson and Rosen.

“We know that Bateson had direct contact with the ancient ideas of the Far East, particularly the Vedas and Upanishads of India. (...) The Vedas speak of a single interconnected reality, which we see through the veil of Maya, but which emerges from a single creative principle that exists in all parts of the universe and the whole itself.”<sup>15</sup>

In the words of Peat and Briggs, with H. Poincare’s problem Newton fell and no one noticed. This French mathematician and physicist sounded a warning against the fallacies of the Newtonian paradigm. “But though the cry was dramatic, it took almost a century before it was heard.” Newton’s laws were supreme in the XIXth century. Poincare’s impertinent questioning through the study of mechanics of closed systems and chaos theory opened the way to the still more irritating discoveries of quantum physics.<sup>16</sup>

“Poincare had thrown an anarchist’s bomb into the Newtonian model of the solar system and threatened to blow it apart. (...) The immediate import of Poincare’s discovery was to challenge the grand Newtonian paradigm that had served science for almost two centuries.”<sup>17</sup>

Similarly, E. Laszlo writes: “Somewhat over a hundred years ago, the mechanistic predictable world of Newton ran into trouble. (...) The very foundation of natural science was shaken.”<sup>18</sup> Laszlo plainly says that quantum physics demolished the Newtonian paradigm with findings such as The Observer Effect, the Uncertainty Principle, non-locality, etc. But he also underlines that the major anomaly and challenge for the mechanistic paradigm has been consciousness, and at this point new science meets mystical philosophy in depth.

Let us examine below in more detail the main characteristics of this common metaparadigm emerging from the historical convergence between quantum physics/ new science and the ancient traditions of mystical philosophy.

---

<sup>15</sup> J. J. KINEMAN; K. ANIL KUMAR (2007), p. 1064.

<sup>16</sup> Cf. PEAT; BRIGGS (1989), p. 26-27.

<sup>17</sup> PEAT; BRIGGS (1989), p. 28.

<sup>18</sup> E. LASZLO (2004), p. 33.

## 5. The historical development of the new paradigm.<sup>19</sup>

We have followed in the previous pages the historical process through which the development of quantum physics and new science in dialogue with the traditions of mystical philosophy dismantles materialistic mechanism to its very roots and outlines a new holistic paradigm that is essentially multidimensional and spiritual.

### 5.1. The new paradigm reverses the modern materialistic fallacy at two levels:

- Not only the objective physical and the subjective psychic realm are not separated;
- But in their essential interconnectedness what is primary is certainly the second one: the primacy of consciousness put forward by quantum physics, biocentrism and new science in deep coherence with the traditions of wisdom.

The properties of matter have NOT an objective existence independent of observation and therefore the observer, that is, the psyche.

Hence, consciousness becomes the most crucial issue for the future of humanity on Earth. It also appears to be the very core of the educational process in a new holistic and value-based education as we defend here. Our paper tries to show that integral education is the pedagogy of the new holistic paradigm —evolved through the convergence of quantum physics/ new science and spiritual philosophy/ wisdom—. Both integral education and the holistic paradigm blend science and spirituality, and acknowledge the primacy of consciousness in a multidimensional cosmos where there is no separation between matter and mind.

Einstein's Relativity and quantum physics undermined fundamental tenets of mechanistic physics such as space, time, movement, matter, energy, locality, causality, determinism, and the whole nature of the cosmos. These tenets could work at some macroscopic level but not at other levels.

The new findings of quantum physics would become coherent with later research in the bio-sciences. R. Sheldrake's *Morphic Resonance*, for instance, would corroborate D. Bohm's *Implicate Order* and parallel theories such as the Akashic Fields and the holographic nature of the cosmos. Relational Theory, initially stemming from the bio-sciences, would continue to open the fascinating spectrum of new science.

In parallel to this revolution in the domain of physics —the very core of the modern mechanistic paradigm— and afterwards in the field of the bio-sciences, new developments in psychology introduced the issue of human consciousness into the scientific arena in terms that could not leave the prevailing materialistic views unquestioned.

---

<sup>19</sup> Cf. F. CAPRA: *The Tao of Physics* (1975), *The Science of Leonardo* (2008), *The Turning Point. Science, Society and the Rising Culture* (1983).

New disciplines such as epigenetics, sophrology, the Mind's New Science, etc, would endorse the revolution brought by Jungian and Transpersonal Psychology. The astonishing results of neuroscience, in particular the so-called aesthetic and spiritual neuroscience, would bring supplementary evidence to scientifically challenge the fallacies of materialism and support the major arguments of the new paradigm.

## 5.2. The new paradigm in psychology: From Freud to Jung and Transpersonal Psychology

S. Freud already shook modern culture by putting forward a psychological unconscious that could be deeply irritating to the bourgeois morality with all its sexual implications adequately buried by XIXth century Puritanism. But the main revolution in the psychological arena would be brought by C.G. Jung, not by Freud. The unconscious as presented by Freud could be uncomfortable to the bourgeois prejudice, but it would never question the materialistic assumptions of modern civilization, whereas Jung's Collective Unconscious and Archetypes with their transpersonal implications and spiritual depth presupposed a psychic reality that did challenge the very roots of the materialistic understanding of humanity and reality.

Furthermore, Jung's Synchronicity, evolved in dialogue with the quantum physicist W. Pauli, evidenced that the deepest levels of the unconscious transcend the modern —false— distinction between psyche and matter, pointing at a deeper “implicate order” —called *Unus Mundus* by Jung and Pauli— strikingly akin to the subtle and causal realms of mystical philosophy. Later on, Transpersonal Psychology, with eminent figures such as K. Wilber, S. Grof, A. Maslow, R. Assagioli, etc, would further elucidate the new perspectives of Jungian psychology and deepen into their spiritual foundation and also into their pedagogic consequences —the main purpose of this book—. <sup>20</sup>

After-death/ near-death experiences have always happened throughout history, but they have been scientifically recorded in the last decades; even more, new science has provided a theoretical frame to understand these experiences and also parallel phenomena: spontaneous mystical states and similar altered states of consciousness induced by psychedelics or hypnosis. The outstanding conclusion is that consciousness can exist without or beyond the brain —and hence matter—, which the mystical traditions of mankind had always suggested. In these higher states, consciousness manifests supra-empirical capacities open to other dimensions. In dreams as well as in meditation, consciousness can visualize places that the waking mind had never seen, travel through space and visit other worlds or dimensions, and even forecast future events that the ordinary mind could never know. Meditation still unfolds a much deeper potential than dreams.

---

<sup>20</sup> Cf. S. GROF, *The Cosmic Game. Explorations of the Frontiers of Human Consciousness* (1998), A. MASLOW, *Towards a Psychology of Being* (1998), K. WILBER (ed.), *Quantum Questions. Mystical Writings of the World's Great Physicists* (1987).



Can we deny the wonder and the primacy of consciousness far beyond the typically modern materialistic reductionism? The most lucid minds of the XXth century have realized that the advent of quantum physics and new science in dialogue with the traditions of spiritual philosophy has opened the door towards a new paradigm, that is radically different from the previous world view based on an extrapolation of Newtonian physics and which sustained the Industrial Revolution and capitalistic expansion.

### 5.3. From machines to thought. When science speaks the language of mysticism

In 1935, Einstein and some of his colleagues at Princeton University tried to demonstrate that some tenets of quantum physics were logically unsustainable. Nevertheless, the XXth century has consolidated the main principles of quantum physics. Einstein wanted to prove that there is an objective reality independent from the observer or from any theory and which can be objectively and accurately described by the scientific method. The historical development of quantum physics has concluded that it is impossible to describe the properties of a system independently from the context and the process of observation. At the sub-atomic level, it is clear that the elementary particles do not exist as independent objects per se; they only exist in relation to the process of observing them. Any quantum event starts and ends through the process of observation; it does not exist without the very participation of the observer.

The new paradigm outlines a participatory cosmos from which we are not separated, where the observer is intimately intermingled with the object of observation, whereas the modern cosmovision established a rigid —fallacious— separation between subject and object. This means that the new paradigm is based upon a dynamic binomial or an interdependent unity of physis —continuum matter/ energy— and psyche —information/ consciousness, where consciousness is the key —primacy of consciousness—, hence reversing the materialistic fallacy. The typically modern “Weltbild” depicted a cosmos that was rigidly fixed and finalized once for ever, whereas the quantum/ mystical paradigm unfolds from an unceasing dialogue between the subject and the object, from relations between all the parts of the whole in interconnectedness and interdependence. Mechanistic science illusively defined separate objects and overlooked the relation between them. Quantum physics has unveiled a reality made of relations rather than objects in a vision of dynamic interaction.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Cf. A. GOSWAMI. *The Self-Aware Universe* (1995), *Creative Evolution. A Physicist's Resolution between Darwinism and Intelligent Design* (2008), *God is not Dead. What Quantum Physics Tells Us about our Origins and How We Should Live* (2009), *Physics of the Soul. The Quantum Book of Living, Dying, Reincarnation and Immortality* (2001), *The Visionary Window. A Quantum Physicist's Guide to Enlightenment. With D. Chopra* (2000). Cf. also M. KOENIG, *Das Urwort. Die Physik Gottes* (2010).



Modern physics has described the universe as a machine. At the time of Newton the common metaphor was that of a clock, and more recently that of a computer. Even the human body and brain have been compared to machines. These modern metaphors and their mechanistic basis are suspiciously consistent with the world view of the Industrial Revolution and technocracy. However, the development of quantum physics has evidenced that the modern metaphors are inadequate, and their mechanistic foundation questionable.

With the emergence of quantum physics many physicists have realized that the universe is not a machine. For the new generation of scientists, the cosmos would be a living organism —Gaia— and also Thought/ Consciousness —rather than a clock or a computer, and hence a machine—. A number of physicists have concluded that consciousness is primary and the creative basis for the material world; metaphysically, this would be the masculine principle —Shiva—; Gaia would be the feminine —Shakti—. The views of quantum/ new physicists would be astonishingly coherent with the main tenets of the traditions of wisdom: a radical turnabout compared to the Newtonian age.

J.J. Kineman and K. Anil Kumar have worked together for this radical turnabout at the junction of the West and the East, between India and North America: “Gregory Bateson professed that there is more to nature than can be described from the traditional mechanistic view; that to understand living nature we must think differently and escape the machine metaphor.”<sup>22</sup>

The astrophysicist J. Jeans advanced a non-mechanical world view more than eighty years back, while he already dared to compare the cosmos to thought. In the same period, A. Eddington, another reputed physicist who worked out Einstein’s Theory of Relativity, would add that the real content of the universe is nothing else than our own consciousness. One of the most renowned fathers of quantum physics, Schroedinger, also suggested that the basis of reality cannot be found in matter but in consciousness. The conclusions of Jeans, Eddington and Schroedinger can be regarded as pure Vedanta, the prominent Indian philosophic school that never denied the reality of matter, but warned that the illusion consists of reducing everything to it, while the foundation of everything lies in consciousness —exactly what quantum physicists have also understood—.

Mechanistic science exclusively focused on matter from the perception of the physical senses. Quantum physics later discovered the subatomic realm below apparent matter and the senses, and through the Observer Effect, it asserted the primacy of consciousness. The new holistic paradigm confirmed the basal role of consciousness in dialogue with spiritual philosophy. The adventure of consciousness as Sri Aurobindo disclosed would require the same respect and attention than the material world seized

---

<sup>22</sup> KINEMAN; ANIL KUMAR (2007), p. 1055.

by the physical senses. From here unfolds a new science of consciousness in a new holistic paradigm. This constitutes the epistemological foundation for integral value-based education.

Even Einstein sought for Truth, Goodness and Beauty —Satyam, Shivam, Sundaram in Sanskrit—, which he found in the lives and teachings of mystics and sages.

He was truly convinced that at this level —mysticism, not organized religions or priestly hierarchies— there is a space for interaction between science and spirituality. According to Prof. Alois M. Haas, renowned Swiss Professor and expert on mysticism: Science already speaks the language of mysticism. Einstein himself had stated: Mysticism is the source of any true science.

Can the educational process continue to ignore all these developments stressing the primacy of consciousness? The mainstream school system has been the pedagogy of modern materialism, and hence, Newtonian physics, the Industrial Revolution and capitalistic expansion. That is why the prevailing school system has reduced the multi-dimensional nature of humanity to a rational mind overstressing science —mechanistic science—, and has reduced reality to matter and objects, while it has encouraged competition, the ego and boundless desires of things. The new paradigm summons a totally different pedagogy that is essentially multidimensional and holistic as the new paradigm itself. This new pedagogy can only be child-centred, acknowledging the multiplicity of geniuses and the uniqueness of every child or human being in a vision of underlying unity.

According to J.J. Kineman and K. Anil Kumar, one of the fathers of Relational Theory, G. Bateson, “minced no words in criticizing the Western contemporary education system for encouraging this myopia.”<sup>23</sup>

Traveling back to Earth on board of Apollo 14 after having walked on the Moon, the astronaut **Edgar Mitchell** had an experience that was not foreseen and that changed his world view for the rest of his life. As he approached our beautiful blue planet, he was filled with an inner deep conviction: that the Earth to which he was returning is part of a cosmic living system, harmonious and whole, and that we all participate in it, as he expressed it later, “in a universe of consciousness.”

Trained as a scientist and astronaut, Dr Mitchell was educated in the frame of mechanistic science still prevailing in our world. Yet the return to Earth on Apollo 14 produced an unexpected turnabout, after which Captain Mitchell shared the basic assumptions of the new holistic paradigm, stressing that the key lies in consciousness.

In spite of science's technological achievements, Dr Mitchell realized that mankind has barely begun to apprehend the deepest mystery of the universe: consciousness itself. He became convinced that this is the next frontier to explore, for which within two years of his expedition he founded the Institute of Noetic Sciences.

---

<sup>23</sup> J. J. KINEMAN; K. ANIL KUMAR (2007), p. 1066.

As the Catalan researcher, J. Pigem, stresses, modern materialism illusively identified things through a linear and dualistic kind of thinking, whereas quantum physics has discovered that the cosmos is in fact made of relations in interdependence within a participatory reality where the observer determines the object of observation. This unceasing flux of reality under the primacy of consciousness was clearly understood by the traditions of mystical philosophy, especially in India.<sup>24</sup>

From the previous developments about the new paradigm, **we can outline the common grounds underlying all the disciplines that converge as complementary forms of knowledge into the new holistic cosmivision.**

This may be the foundation for a unified theory of knowledge—which will be relational, dialogical, systemic, holistic and holographic—; it can also be regarded as the epistemological basis for integral value-based education.

- Truth = reality (Sat/ Satyam in Sanskrit) is relational; hence, the new paradigm evolves from the unceasing dialogue between complementary disciplines and aspects of reality. Complementarity is another crucial concept.
- Both the cosmos and humanity manifest a unity of physis and psyche—matter, energy and mind—. In this inherent interconnectedness and interdependence, consciousness is the key; however, consciousness is inseparable from vibration.
- Both the empirical world and higher strata of consciousness/ reality unveil the capital role of the Light, which constitutes the common stuff to which everything is ultimately reduced: physis and psyche, empirical and subtle, manifest and potential.
- Both reality and the knowledge of it ultimately stem from Love—another common stuff which the cosmos and consciousness are made of—.
- All human knowledge and experience ultimately unfold the awareness that: the I is We, and that We are That from which everything emanates.

## 6. From quantum science to quantum consciousness

Although Descartes was a pioneer of modernity from a certain point of view, he emphasized the capital role of consciousness from another point of view, which is at the core of the new paradigm. His famous “Cogito ergo sum” —“I think, therefore I am”— reveals the foundational nature of consciousness, a mystery and an uncomfortable burden for mechanistic science, yet the key for the new paradigm. In the words of the contemporary physicist Prof. T. Versyp: “Consciousness emerges from the world of quantum events. The understanding of ourselves and our relationship with others reflect the same laws that rule the quantum world.”<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Cf. J. PIGEM (2013), p. 127-128 and 131.

<sup>25</sup> T. VERSYP (2007), p. 26.

On parallel lines E. Laszlo shows that consciousness works in ways that are not mechanistic but quantum and non-local.<sup>26</sup> Transpersonal Psychology has extensively researched on this quantum dimension of consciousness already acknowledged by quantum physics.

#### 6.1. The foundational role of consciousness has been asserted by a set of instances through the XXth century

Quantum physics puzzled and irritated the advocates of materialism by confirming that the act of observation does impact upon the reality that is observed.

Further developments of quantum physics with D. Bohm and E. Laszlo suggested the existence of a cosmic ocean of energy inseparable from fields of information.

New biology—with R. Sheldrake—postulated the existence of these fields of information moulding living beings in the biological domain.

Epigenetics has proved that the DNA is not deterministically deciding our lives, since a change in our mental patterns can modify this biological determinism.

Sophrology has evidenced how a constructive psychological therapy can positively affect not only mental health but even the human body.

Psychosomatic studies have demonstrated that the state of mind does have significant effects on the person's health and ability to heal itself.

The PEAR/ ICRL research (Princeton University) has empirically verified that the mind does alter the functioning and outputs of various machines.

Last but not least, spiritual neuroscience has produced scientific data showing that the spiritual experience not only exists but even influences the whole organism.

In the new emerging paradigm, consciousness cannot be reduced to matter—to neurological processes—; it becomes a fundamental component of reality within a profound unity of physis and psyche—matter, energy and consciousness—; at the same time, it is also regarded as the key due to its foundational role: everything we know manifests from consciousness.

#### 6.2. Various scientific findings confirm this foundational role of consciousness<sup>27</sup>

The prevailing materialistic world view has operated a confusion between the reality as such and the reality as perceived by the mind. This confusion corresponds to the Vedantic idea of “maya” —illusion or delusion—. The illusion/ delusion consists of

---

<sup>26</sup> E. LASZLO (2004), p. 90-105, and E. LASZLO (2006), p. 121-129.

<sup>27</sup> Cf. F. J. RUBIA (2015), and H. WALACH (ed.) (2011).

thinking that we perceive the world directly as it is. Today we know that the human eye is sensitive only to the light of a narrow frequency range from 430 000 to 750 000 gigahertz; at lower frequencies we find infrared radiation, at higher frequencies ultraviolet rays, and beyond them X and gamma rays. We also know that many animals have access to other bands of the electromagnetic spectrum, which means that they perceive a world pretty different from our perception. For example: with their sonar, dolphins have a perception of things more similar to that of the ultrasound scan. In conclusion, one thing is reality as such —Kant’s “noumenon”—, another thing is what we experience, the reconstruction of reality by our perception —Kant’s “phenomenon”—. At the level of the phenomenon, consciousness appears to play a foundational role. As we said, everything we know manifests from consciousness.

The new holistic paradigm unveils the “maya” —illusion/ delusion— of modern materialism or common assumptions, and opens the scientific arena and human knowledge to a wider, richer and more accurate vision of reality. In the materialistic world view, only the material realm was acknowledged, and the mind was reduced to matter —to neurological processes—. In the new holistic paradigm, consciousness is an essential component of reality within the fundamental unity of physis and psyche —as we develop below—.

In this fundamental unity the key lies in consciousness, since the ordinary mind does not know the “noumenon” but the “phenomenon”, something that is scientifically evident today, while the mystical experience —scientifically studied by neurology— manifests an aperture of consciousness exposing the mind to other “phenomena” of the “noumenon” that were already existing though they were overlooked by the gross mind —like many areas of the electromagnetic spectrum—.

Therefore, in the new paradigm consciousness appears to be multidimensional and holographic, much vaster and deeper than the flat monolithic reduction of materialism. This has been the conclusion of a major psychiatrist, Dr S. Grof; according to him, the common perception is limited by the physical senses, whereas in transpersonal states of consciousness, either meditative or induced by LSD, those limitations vanish and the mind perceives a range of phenomena unknown to the ordinary mind, which means that transpersonal consciousness opens itself to the multidimensional and holographic nature of reality. In its multidimensional and holographic nature, consciousness is inseparable from the physis or cosmos, from the binomial matter/energy. Both psyche and physis are holographic and multidimensional and constitute One reality beyond the limitations of the ordinary mind and the physical senses.

What we have presented above is also related to the issue of **the two brain hemispheres —left and right—**. We have already stressed that the modern materialistic world view overemphasized the left hemisphere to the detriment of the right in its general policy of alienation of the human being. The new paradigm and its crucial reappraisal of consciousness will foster the harmony between the left and the right

hemispheres, with a balanced interconnected development of both —this is the task of integral education as defended in this book—. The harmony between the two brain hemispheres will nurture a richer and deeper psyche and higher states of consciousness, and hence, more holistic human beings living in harmony with the cosmos.

## 7. At the junction of deep psychology and quantum physics. The unity of physis and psyche in a multidimensional reality<sup>28</sup>

The quantum physicist W. Pauli, who worked out the concept of Synchronicity with C.G. Jung, emphasized the “complementarity” of psyche and physis, consciousness and matter, as twin aspects of the same holistic reality in an integral world view. In fact, complementarity would apply to other fundamental notions of the holistic paradigm. Seemingly mutually exclusive pairs of concepts must be used to characterize quantic or holistic phenomena in all their aspects in a multidimensional reality. At the same time, Jung warned that any conceptual formulation that tries to apprehend the deepest levels of this multidimensional cosmos will be imperfect, and hence metaphorical or symbolic —not literal—.

Quantum physics has proved that any defined universe is an observed universe; the properties of particles depend on the observer: the Observer Effect. So, it is true that we create the world. However, quantum physics has also shown that the Unified Field generates everything, so we are also created by the world. The relation between the world and ourselves is dialectical. Reality is essentially dialectical.

### **Parallel binomials for the complementarity of psyche and physis.**

- In physics: the wave/ particle duality;
- In psychology: the unconscious/ conscious duality.

### **The parallelism between physics and psychology would be striking, strongly suggesting the integral nature of reality.**

- The wave is the unobserved aspect of physis, just as the unconscious is the unobserved aspect of psyche;
- The particle is the observed aspect of physis, just as the conscious is the observed aspect of psyche.
  - The wave function represents probabilities in contrast to the actualized particle;
  - Similarly, the archetypes of the unconscious represent psychic potentialities while the conscious mind is an actualization of these potentialities.

This comparison between structures in physics and psychology evidences the most crucial point of the new holistic paradigm: the interconnected unity of physis and

---

<sup>28</sup> Cf. the classic of G. BATESON, *Mind and Nature. A Necessary Unity* (2009), and the classic of R. ROSEN, *Life Itself. A Comprehensive Inquiry into the Nature, Origin and Fabrication of Life* (1991).

psyche —matter, energy and mind—, the two or three of them constituting inseparable aspects of the same One reality. (Einstein already understood that matter is but a form of energy.)

This profound truth shakes the biases and fallacies of modern materialism, but it was well known by the traditions of spiritual philosophy. In the Indian cosmovision, for instance, Brahman, the Ultimate Reality, foundation for all that exists, is both Shiva and Shakti, Cit and Citi, that is, Consciousness and Energy/ Matter, Father and Mother, Heaven and Earth. The integral view of the ancient traditions has been reappraised by the development of new science in our time.

Then, **the deeper Implicate Order of reality —Bohm—, the Unus Mundus —Jung—**, could be seen as a potential world nurturing the empirical and psychic phenomena of the physical/ conscious realm, the “explicate order”.

The Implicate Order or Unus Mundus can be understood as a deeper realm of unified potentiality beyond spacial separation and causal connection in time, a unified ground for mind and matter.

The universe constitutes a gigantic endless flowing from this integral multidimensional whole with various degrees or levels of implication and explication —nothing to do with the flat limited views of modern materialism—.

This deeper level of reality comprises not only potentiality but also orderedness and meaning; there, vibration/ energy and information/ intelligence are inseparable. It is a world of Logos prior to and basis for the physis and psyche of the manifest realm. But this Logos is also a boundless ocean of energy. It is the very source of Life.

Linked to Jung’s Collective Unconscious and Bohm’s Holomovement or field of energy/ intelligence, the deeper Implicate Order suggests a multidimensional depth of consciousness and reality that goes far beyond the limitations of mechanistic materialism.

The key to understand the new reality is the interdependent unity of energy and matter, of physis and psyche, knowing that this dynamic unity is essentially multidimensional and holographic as the phenomenon of synchronicity manifests.

The interdependent unity of the new holistic paradigm is not only the unity of psyche and physis —mind, energy and matter—, but also the unity of the implicate and the explicate, of the potential and the manifest, the dynamic and the static, the particle and the wave, the conscious and the unconscious.

Furthermore, this holistic living unity cannot be reduced to a polarity between implicate and explicate realms, but rather as a multidimensional holographic continuum with a whole series of strata of consciousness/ reality.

The mystical traditions of mankind had explored and systematized this enthralling spectrum of consciousness/ reality, stressing that every layer of the spectrum is at the same time a level of consciousness and a field of reality, an integral world in a multidimensional multiverse of parallel worlds. Then, the very essence of human realization



would be the ascent from the lower to the higher states of consciousness and planes of reality, being aware of the dialectical relation between ourselves and the cosmos.

The development of new science with Jungian/ Transpersonal Psychology and quantum physics has provided a modern scientific understanding of these millenary accounts of reality and humanity.

The Cambridge scholar, P. Russell, stresses that “spiritual teachings and scientific knowledge now share a common ground. (...) With the shift to a consciousness meta-paradigm the integration goes much further. (...) This meeting of science and spirit is crucial, not only for a more comprehensive understanding of the cosmos, but also for the future of our species.”<sup>29</sup>

## 8. Mystical consciousness<sup>30</sup>

In the new holistic paradigm, the mystical experience acquires a totally different consistence: from being ridiculed or accused of pathological by the materialistic prejudice to being the key to enter the mystery of consciousness.<sup>31</sup>

Just as many animals have the perception of strips of the electromagnetic spectrum that the human senses do not grasp, the mystical experience opens consciousness to dimensions of reality that the ordinary mind does not see. The visualization of the aura, energetic fields or the Light of lights, for instance, implies the existence of realms of reality that exist at the level of the “noumenon” though the ordinary mind does not have a perception of it as a “phenomenon”. But the “phenomenon” exists for the mystical consciousness.

### 8.1. The mystical dimension broadens and deepens human consciousness:

- By opening it to other strata of “**phenomena**” beyond the gross mind or reality;
- By ultimately allowing it to perceive the “**noumenon**” itself through advaita — non-duality—, when the Pure Consciousness is One with everything and the source of everything, something that Kant did not experience but mystics do.

Already in 1901 the British doctor, R.M. Bucke, published a classic of mysticism, “Cosmic Consciousness”. Another famous author, W. James, studied it in “Varieties of Religious Experience” and “A Suggestion about Mysticism”. Later on, the renowned writer, C. Wilson, expounded the mystical extension of ordinary consciousness in “Super Consciousness”, and the reputed philosopher, R. Panikkar, presented it in schol-

---

<sup>29</sup> P. RUSSELL (2003), p. 117. Cf. also E. LASZLO (2004), p. 39-44.

<sup>30</sup> Cf. K. WILBER (ed.), *Quantum Questions. Mystical Writings of the World's Great Physicists* (1987).

<sup>31</sup> Cf. E. LASZLO (2006), p. 168-175.



arly terms for the modern mind —always in an intercultural perspective East/ West—. C. Wilson writes: “Bucke concluded that there is another form of consciousness. (...) James suggests that mystical experience is not different in kind from ordinary consciousness, but is merely an extension of ordinary consciousness.”<sup>32</sup>

The typically modern prejudice against mysticism cannot be sustained anymore by any scholar or scientist today after the huge amount of research and scholarship already published. However, the materialistic prejudice has changed its strategy; instead of attacking mysticism and considering it as pathological, it ignores it —it is still puzzling and it can only question the materialistic fallacy—. Quantum physics and new science have gone far beyond the accusations or the silence of materialism. Not only they have acknowledged the reality of the mystical experience, but they have even integrated it into the new world view as a higher state of consciousness parallel to deeper levels of reality corroborating and illustrating the new multidimensional world view.

The higher states of consciousness that may be called “mystical” unfold all the depth and purity of human values such as love, compassion, peace, etc. They also manifest a healing capacity that cannot be denied anymore after the clinical study of Reiki or the astonishing results of spiritual neurology. Certainly, they develop other supraempirical powers that should never be searched per se —as wisdom warns—.

In conclusion, the rise of mystical consciousness will disclose all the potential of the human being, while it will nurture ethical persons capable of living in peace on Earth and capable of cooperating and creating —instead of fighting and destroying—.

## 8.2. The Light of Consciousness

Mystics have often spoken of the experience of the Light. The fact that the same experience is described by spiritual books and traditions from different continents and periods of history gives it an objective consistency that must be seriously considered by scientists and scholars.

From Upanishads, Buddhist Sutras, Plato’s Dialogues or Sufi stories to Sri Aurobindo, J. Krishnamurti, A. Huxley or C.G. Jung, all of them speak of the same Light, unfathomable, more real than anything else, identical to our own self.

That is why spiritual masters from India such as Sathya Sai Baba, following the Vedantic tradition, has proposed the Meditation in the Light for children in an integral spiritually-based education.

Spiritual scientists such as **P. Russell stress the profound parallelism between the inner light of the mystical experience and the light of new physics.**<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> C. WILSON (2010), p. 44.

<sup>33</sup> P. RUSSELL (2003), p. 57-86.

The Light of lights appears to be a major recurrent theme in mysticism, while light has been a major topic in XXth century physics —we have expounded above the fascinating research of B. Haisch for instance—.

The light of new physics has no mass and is not part of the material world; similarly, the mystical light is immaterial and reveals deeper realms of reality.

Physical light seems to be fundamental in the cosmos described by new science, just like the inner light is likewise fundamental in higher states of consciousness.

Distance and time ultimately disappear from physical light; in parallel to that, the mystical light is beyond space and time.

Every photon of physical light constitutes an identical quantum of energy, while the Light of consciousness shines in all in the same way.

Hence, renowned figures of new science such as P. Russell wonder whether there is some deeper significance in these similarities, whether there is some profound connection between the light of the physical world and the inner light of higher consciousness.

If there is such common ground between the two lights, something that Russell and Haisch believe, then the common basis for the cosmic unity of psyche and physis would be light, a light inseparable from consciousness, something already discovered and understood by mystical philosophy in all cultures of mankind. Some scientists reach the same conclusion at the end of the XXth century.

That is why the Genesis commands: “Let there be Light.”

## **9. The confluence of quantum physics/ new science and spiritual philosophy has a direct translation in the field of education: integral education in human values**

Or, to put it in a reverse order: holistic education will find a philosophical and scientific foundation in this convergence of quantum physics/ new science and spiritual philosophy towards the new holistic paradigm. “Man should recognize the cosmic basis of education.” (Sathya Sai Baba).

However, we must underline a fundamental point: integral education may be seen as the pedagogy of quantum physics not exactly through the experimental part of it as pure physics, but rather through the new world view that it certainly discloses, and also through the dialogue that it opens with spiritual philosophy from this new paradigm. The main figures of quantum physics/ new science have been convinced that their discoveries unveil a new paradigm coherent with mystical philosophy, and this is what becomes crucial for the future of mankind. This is what constitutes the epistemological basis for integral value-based education.

Quantum physics/ new science give a more fluid picture of the universe —like mystical philosophy—, whereas the mechanistic order was founded upon a petrification of

reality. Integral education can also open the window to allow the flux and rhythm of Becoming to flow freely —verb, not only noun, hence relation and dialogue—.

Meanwhile, the revolution in the medical sciences towards a more holistic vision of health corroborates the Observer Effect of quantum physics, validating therefore the mystical insights. Integral education can unfold here a tremendous potential towards a positive transformation of the human being: the power of the mind, helping children and youths positively direct their thoughts, and become masters of their own destinies.

Science and spirituality together again, as Swami Vivekananda predicted at the end of the XIXth century together with N. Tesla. Amazingly enough, the unity of science and spirituality was present in the first civilizations of mankind, like Mesopotamia, Egypt or the Indus Valley. Some kind of spiritual approach to science was also elaborated by the Vedas and Upanishads in India, and by Orphism, Pythagoreanism and Platonism in Ancient Greece; it was still present in European Renaissance, especially in the spirit of the Italian genius: Leonardo da Vinci. The last cultural movement to defend it was Romanticism. But the Romantic dream was overthrown by the arrogant triumph of the materialistic paradigm —with mechanism and capitalism— that has finally devastated the planet and humanity; the ecological catastrophe is inseparable from the massive depression and anxiety of people.

Mechanistic physics has been utilized through a process of extrapolation to build up a whole materialistic world view that shaped Industrial Revolution and Capitalistic expansion —and, of course, colonization—. Europe has dominated and exploited other continents, and Man has exploited and dominated Nature —in the name of progress—. This paradigm has brought mankind to the verge of self-destruction. (We refer here to the materialistic paradigm as such, as a world view, not about physics strictu sensu in its pure scientific dimension.)

Integral education in human values, linking academic excellence and self-inquiry, will be the philosophy of education and the pedagogy of the new paradigm —both being equally holistic—.

It is clear that a new model of civilization requires a new pattern of education.

- The school system that we had until now, and that is presently facing serious problems in Western countries, was the education of mechanism and the Industrial Age.

- Holistic value education will be the pedagogy of the new paradigm.

Let us put forward **the main points of this historical convergence**.

New science and oriental wisdom have spoken of a multi-dimensional cosmos, in parallel with education in human values that is based upon an integral anthropology depicting a multi-dimensional human being.

The vision of a multi-dimensional reality is truly holistic.

New science and oriental wisdom have overcome the illusion —“maya”— of materialism, showing that there is much more than the macroscopic empirical matter per-

ceived by the senses, exactly like education in human values, which has stressed that there is much more than the body and the mind, and therefore, much more than physical or intellectual training.

The development of quantum physics, in deep coherence with mystical philosophy, has suggested the holographic character of the cosmos: every part contains the whole, and hence, is linked to any other part. This notion of interconnectedness and interdependence is essential to integral education.

New science and oriental wisdom have refused to see Man and the Cosmos as machines, in deep coherence with education in human values, which brings to the pedagogic arena the highest dignity of Man, as expressed by Vedas and Upanishads in India, or by Romanticism in modern Europe.

The new paradigm emerges at the junction of scientific research —like quantum/new physics and relational theory— and mystical traditions; at the same time, holistic value education is based upon the intimate link between academic excellence and spiritual self-inquiry.

Relational theory brings its name from the decisive role of relation in our living cosmos. Similarly, education in human values integrates the relational and dialogical dimension as an essential part of its pedagogy: not only the relation of man with his fellow beings, the community and the cosmos, not only the dialogue of a discipline or culture with others, but also the inner dialogue within ourselves and the relation between the different domains of our multi-dimensional being.

Quantum physics has acknowledged the open unfinished character of the universe, made of uncertainty and continuously recreating itself. Education in human values is also an open pedagogy, that does not lock the child in a fixed system, but unfolds in front of him or her a path of inquiry that is always evolving like Life itself.

New science has come back to the Romantic vision of a living cosmos that still keeps a sense of the sacred, the mystery and the unfathomable. Education in human values totally shares this Romantic vision, and invites students to wonder, like the true scientist, at the depth, the beauty and the magic of the Cosmos and Life.

Just like new science, education in human values does not pretend to dominate nature anymore, but to live in harmony with others, the environment and the whole universe, participating in the never-ending re-creation of Life.

### 9.1. The coherence between quantum physics/ new science and integral education is particularly striking when we tackle the fundamental binomial consciousness/ energy

Integral education is essentially an education of consciousness, something that the greatest philosophical tradition of India, Vedanta, beautifully expounded, and recent scientific disciplines like sophrology or epigenetics have further developed. In fact,

there is an entire new scientific field which we may call the science of consciousness or the mind's new science. Quantum physics already anticipated this undercurrent of postmodern science. With the famous Observer Effect, the quantum theory could already assert the crucial role of consciousness.

At the same time, quantum physics realized that matter is but a form of energy, and still more important, that consciousness is inseparable from energy within a vision of underlying unity through interrelatedness and interdependence. Together with the work on consciousness, integral education also acts at the level of energy through a sensible use of meditative paths and techniques of inner work.

The profound introspection which is essential to integral education at both levels—consciousness/ energy—constitutes a pedagogic translation of the quantum cosmology later refined by different disciplines within the new holistic paradigm.

Therefore, integral education shares the astounding conclusions put forward by the different branches of new science—quantum physics, epigenetics, sophrology, etc—: we can build our own destiny, and become masters of our lives. The innumerable and impressive cases of self-healing by the destitutes of conventional medicine express this capital statement in more appealing terms than any scientific discourse. When a human being is capable of curing himself from the threshold of death, can we deny anymore the crucial role of consciousness and the work on the energetic realm? This dormant potential unfolds the highest dignity of the human being, and also the deepest meaning and purport of education.

Beyond the fallacious determinism and mechanism of modern materialism, quantum physics has given a more fluid and vivid picture of reality: a living cosmos of interrelatedness and interdependence, deeply coherent with integral education and its emphasis on relation and dialogue—at all levels—. In front of the petrified Being of modernity, based on nouns and systems, the new emerging paradigm flows like the very Rhythm of Becoming, stressing verbs and relations, open to the boundless recreation of life.

From the first atomic investigations, quantum/ new physics have enlarged the picture of a vast energetic field made of manifold frequencies/ vibrations even beyond the non-visible colours and the conventional electromagnetic spectrum.

It is especially fascinating to connect this new world view, so different from Newtonian physics, with the scientific experiments on meditation performed in the last decades, for instance in the frame of Maharishi's Transcendental Meditation. It has been empirically proved that in a genuine meditative state the brain shows special waves that will never be found in its normal functioning.

Quantum physics made a true revolution in the scientific arena when it removed the veils of modern materialism: what seems to be solid matter is in fact mostly empty inside, and it is but a form of energy. Another revolutionary statement of quantum physics shattered the dualism of mechanistic science by postulating that the same reality can be seen as particle and wave.

All this scientific revolution becomes even more enthralling when it is related to the functioning of the human brain and the neurological experiments on meditation. The empirical evidence about the new waves present in the meditative brain has tremendous consequences in the educational world.

First of all, it becomes quite obvious on empirical grounds that the energetic dimension of the cosmos and humanity cannot be dissociated; both the universe and the human being can be seen as energetic fields which are always alive in interconnectedness and interdependence and inseparable from consciousness.

Moreover, conceiving integral education as an education of consciousness with an impact at the energetic level becomes too serious a matter when we can empirically prove that the brain presents unknown waves in a meditative state. The fundamental goal of integral education, that is, the transformation of the human being towards higher states of consciousness and vibration, gets empirical evidence through the research on meditation, while it manifests a deep coherence with the world view of quantum physics/ new science.

## 10. Conclusion

This paper has delved into the various disciplines that have been evolving the new emerging paradigm in the last decades. In this paradigm shift, quantum physics has played a major role and will continue to develop in the future. As Einstein said, quantum physics is the beginning of a long path ahead.

In this paradigm shift that is going on everything will change. To start with, what was the very foundation of the modern age: not science but economy. There are already proposals all around the world outlining a new economic system beyond the fallacies and the catastrophe of communism. However, it is clear that the present capitalistic system and the recent neoliberal reign will come to an end and will have to be transformed.

Not only the economy will change; education will also change completely. We said in the introduction that education is a mirror of civilization. If you want to know any society, just observe its educational system; it will tell you in depth what kind of society it is. Renaissance was the transition from the Middle Ages—in fact the ancient world—to modernity, which was radically different from all previous forms of society. This transition constituted a real paradigm shift, and it obviously incorporated an educational shift. If we study the pedagogic developments in Europe through the XVth and XVIth centuries we can realize that the advent of modern education is being prepared, which culminates in the XVIIIth century, the dawn of modernity with Industrial Revolution, the French Revolution and the Kings of Prussia—the first inventors of the modern school—.

The present paradigm shift will again imply an educational shift. The movement has started and already had its forerunners—Steiner and Montessori in Europe,

Dewey in North America, Vivekananda, Tagore, Aurobindo, Krishnamurti or Sathya Sai Baba in India—. The mistake that many Waldorf or Montessori Schools have done consists of thinking that the beginning is the end. Steiner and Montessori were geniuses and pioneers—in front of their mediocre followers that have often misunderstood them as usual in the human condition—. They broke with the rigidity of modern mainstream schooling and they opened the door. However, this is only the beginning of the path, not the end. And the worst we can do for the future of integral education is to get dogmatically stuck to the past instead of being open to innovation in the future.

The advocates of integral education should also become aware of the intrinsic link between this new pedagogy—which is in fact as old as mankind—and the new holistic paradigm presented here, with quantum physics in particular.

First of all, integral education needs a theoretical frame, which can be brought by philosophy of education and psychology of education certainly; but it also requires an epistemology, a scientific foundation, and this is the contribution of quantum physics and new science in convergence with spiritual philosophy. As this paper defends, quantum physics and new science constitute the scholarly foundation for integral education; or to put it in reverse terms, integral education is the pedagogy of the new holistic paradigm.

Prof F. Torralba dares to say: “The transformation of the world and the building of the society start by practising spiritual intelligence. (...) The development of spiritual intelligence is a fundamental part of the educational process of an individual and has direct consequences on other areas of learning.”<sup>34</sup>

The renowned British scientist, P. Russell, similarly states: “Today, more than ever, we need a world view that validates spiritual inquiry, for it is the spiritual aridity of our current times that lies behind so many of our crises.”<sup>35</sup>

One of the major psychiatrists of the XXth century, E. Minkowski, considered that the excess of rationalism of our civilization is pathological; he called it in French “rationalisme et geometrisme morbides”. Minkowski was aware that there is something else that mainstream culture has buried under this pathological scientism and rationalism, which is not irrational but rather trans-rational. As Prof Raimon Panikkar always stressed, the second eye of knowledge—the intellect—has its own role, but there are three eyes of knowledge, not one, and this pathological civilization has especially discarded the third eye.

Secondly, the new holistic paradigm with the contributions of quantum physics and new science will help educators to understand the depth and the significance of inte-

---

<sup>34</sup> F. TORRALBA (2011), p. 299-301.

<sup>35</sup> P. RUSSELL (2003), p. 117.



gral education, precisely because it is the pedagogic translation of the new paradigm. Montessori warned the schools bringing her name that the techniques are not essential; the mindset, the intention is of uttermost importance, which means that consciousness is the key —one of the major conclusions of quantum physics—. The philosophical conclusions of quantum physics outlining the new holistic paradigm provide deep insights to understand what integral education is really about; it is about consciousness; it is ultimately an education of consciousness.

As Dr J. Pigem beautifully emphasizes:

“Quantum physics shows that the materialistic and mechanistic vision becomes false when we approach the nucleus of reality.

The social and economic context shows that the search for prosperity through material growth is today unsustainable.

Neuroscience shows that the materialistic vision of the world stems from a kind of thinking, which is logical, linear and literal, that should be at the service of another kind of thinking, broader and more vital: holistic, participatory, contextual and relational.”<sup>36</sup>

According to Pigem and others, this is more than enough. Educational authorities will have to understand all the implications of this paradigm shift that is going on and will not stop, and they will have to design new policies in this horizon. This paper is a small contribution in this direction; our expression may be limited, but at least we are sure that this is what the future will unfold.

## BIBLIOGRAPHY

- J. BAKER, *50 Physics Ideas you really need to know*. London: Quercus, 2007.  
G. BATESON, *Mind and Nature. A Necessary Unity*. Toronto: Bantam, 2009.  
R. BEST (ed.), *Education, Spirituality and the Whole Child*. London: Cassel, 1996.  
D. BOHM, *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge, 1983.  
D. BOHM; M. EDWARDS, *Changing Consciousness. Exploring the Hidden Source of the Social, Political and Environmental Crisis Facing our World*. San Francisco: Harper, 1991.  
D. BOHM; B. J. HILEY, *The Undivided Universe. An Ontological Interpretation of Quantum Theory*. London: Routledge, 1993.  
D. BOHM; J. KRISHNAMURTI, *The Ending of Time*. San Francisco: Harper, 1985.  
D. BOHM; J. KRISHNAMURTI, *Limits of Thought*. London: Routledge, 1999.  
D. BOHM; F. D. PEAT, *Science, Order and Creativity*. London: Routledge, 1987.  
N. BOHR, *Atomic Physics and Human Knowledge*. Woodbridge: Ox Bow Press, 1987.  
F. CAPRA, *The Tao of Physics*. Boston: Shambhala, 1975.  
F. CAPRA, *The Turning Point. Science, Society and the Rising Culture*. New York: Bantam Books, 1983.  
F. CAPRA, *The Science of Leonardo*. New York: Anchor Books, 2008.

---

<sup>36</sup> J. PIGEM (2013), p. 143.



- J. R. CASSIE; S. M. DRAKE; J. P. MILLER, *Holistic Learning. A Teachers' Guide to Integrated Studies*. Toronto: OISE Press, 1990.
- J. DARLING, *Child-Centred Education and its Critics*. London: Paul Chapman, 1994.
- W. DEA, *Igniting Brilliance. Integral Education for the 21st Century*. Integral Publishers, 2010.
- DHARAM VIR MANGLA, *God and Self-Realization. A Scientific and Spiritual View*. Delhi: Geeta International, 2002.
- A. EINSTEIN, *Ideas and Opinions. Based on my Weltbild. Edited by Carl Seelig*. New York: Crown Publishing/Penguin Random House, 1954.
- ESBJORN-HARGENS (ed.), *Integral Education. New Directions for Higher Learning*. New York: State University of New York Press, 2010.
- S. H. FORBES, *Holistic Education. An Analysis of its Ideas and Nature*. Brandon VT: Foundation for Educational Renewal, 2003.
- D. G. GARAN, *Our Sciences Ruled by Human Prejudice*. New York: Philosophical Library, 1987.
- H. GARDNER, *The Mind's New Science*. New York: Basic Books, 1985.
- S. GLAZER (ed.), *The Heart of Learning. Spiritual Education*. New York: Penguin, 1999.
- A. GOSWAMI, *The Self-Aware Universe*. New York: Tarcher, 1995.
- A. GOSWAMI, *The Visionary Window. A Quantum Physicist's Guide to Enlightenment*. With D. Chopra. Wheaton (Illinois): Quest Books, 2000.
- A. GOSWAMI, *Physics of the Soul. The Quantum Book of Living, Dying, Reincarnation and Immortality*. Newburyport (Massachusetts): Hampton Roads, 2001.
- A. GOSWAMI, *Quantum Mechanics*. Long Grove (Illinois): Waveland Press, 2003.
- A. GOSWAMI, *Creative Evolution. A Physicist's Resolution between Darwinism and Intelligent Design*. Wheaton (Illinois): Quest Books, 2008.
- A. GOSWAMI, *God is not Dead. What Quantum Physics Tells Us about our Origins and How We Should Live*. Delhi: Jaico, 2009.
- S. GROF, *The Cosmic Game. Explorations of the Frontiers of Human Consciousness*. New York: State University of New York Press, 1998.
- B. HAISCH, *The God Theory. Universes, Zero-Point Fields, and What's Behind It All*. San Francisco: Weiser Books, 2006.
- W. HEISENBERG, *The Physical Principles of the Quantum Theory*. Mineola (NY): Dover, 1930.
- W. HEISENBERG, *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*. With F.S.C. Northrop. New York: Harper and Row, 1962.
- W. HEISENBERG, *Philosophical Problems of Quantum Physics*. Woodbridge (CT): Ox Bow Press, 1979.
- J. J. KINEMAN, K. ANIL KUMAR, «Primary Natural Relationship. Bateson, Rosen and the Vedas». *Kybernetes* [Emerald Group], vol. 36, no. 7/ 8, 2007.
- M. KOENIG, *Das Urwort. Die Physik Gottes*. Munchen: Scorpio, 2010.
- E. LASZLO, *Science and the Akashic Field. An Integral Theory of Everything*. Rochester (Vermont): Inner Traditions, 2004.
- E. LASZLO, *Science and the Reenchantment of the Cosmos. The Rise of the Integral Vision of Reality*. Rochester (Vermont): Inner Traditions, 2006.
- A. MASLOW, *Towards a Psychology of Being*. Hoboken (NJ): Wiley, 1998.
- L. MC TAGGART, *El campo*. Málaga: Sirio, 2008.
- L. MC TAGGART, *El experimento de la intención*. Málaga: Sirio, 2008.
- MICHIO KAKU, *Quantum Field Theory. A Modern Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- MICHIO KAKU, *Hyperspace. A Scientific Odyssey through Parallel Universes, Time Warps and the Tenth Dimension*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

- MICHIO KAKU, *Beyond Einstein. Superstrings and the Quest for the Final Theory. With Trainer Thompson*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- MICHIO KAKU, *Parallel Worlds. The Science of Alternative Universes and our Future in the Cosmos*. London: Allen Lane, 2004.
- MICHIO KAKU, *Physics of the Impossible*. New York: Doubleday, 2008.
- MICHIO KAKU, *La física del futuro*. Barcelona: Debolsillo, 2012.
- J. P. MILLER, *The Holistic Curriculum*. Toronto: OISE Press, 1993.
- R. MILLER, *Caring for New Life. Essays on Holistic Education*. In: *The Foundations of Holistic Education Series*. Brandon (VT): Foundation for Educational Renewal, 2000.
- J. P. MILLER; Y. NAKAGAWA (eds.), *Nurturing our Wholeness. Perspectives on Spirituality in Education*. Brandon (VT): Foundation for Educational Renewal, 2002.
- Y. NAKAGAWA, *Education for Awakening. An Eastern Approach to Holistic Education*. Brandon (VT): Foundation for Educational Renewal, 2000.
- C. NARANJO, *Cambiar la educación para cambiar el mundo*. Vitoria-Gasteiz: La Llave, 2004.
- R. G. NAVA, *Holistic Education. Pedagogy of Universal Love*. Brandon (VT): Foundation for Educational Renewal, 2001.
- P. J. PALMER, *To Know as We Are Known. Education as a Spiritual Journey*. San Francisco: Harper, 1983.
- N. PAYMAL, *Pedagoogia 3000*. Barcelona: Ox La-Hun, 2010.
- F. D. PEAT, *Synchronicity. The Bridge between Matter and Mind*. New York: Bantam Books, 1987.
- F. D. PEAT, *Superstrings and the Search for a Theory of Everything*. New York: McGrawhill, 1989.
- F. D. PEAT; J. BRIGGS, *Turbulent Mirror. An Illustrated Guide to Chaos Theory and the Science of Wholeness*. New York: Harper and Row, 1989.
- J. PIGEM, *La nova realitat. De l'economicisme a la consciència quàntica*. Barcelona: Kairos, 2013.
- R. ROSEN, *Life Itself. A Comprehensive Inquiry into the Nature, Origin and Fabrication of Life*. New York: Columbia University Press, 1991.
- F. J. RUBIA, *El cerebro espiritual*. Barcelona: Fragmenta, 2015.
- P. RUSSELL, *From Science to God. A Physicist's Journey into the Mystery of Consciousness*. Mumbai: Yogi Impressions, 2003.
- SATHYA SAI TRUST (MUMBAI), *Spirituality and Science. The Turn of the Tide in Scientific Thought*. New Zealand: Sathya Sai Publications of New Zealand, 1995.
- E. SCHROEDINGER, *What is Life?* London: Macmillan, 1946.
- E. SCHROEDINGER, *Mind and Matter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- E. SCHROEDINGER, *My View of the World*. Woodbridge (CT): Ox Bow Press, 1983.
- E. SCHROEDINGER, *The Interpretation of Quantum Mechanics*. Woodbridge (CT): Ox Bow Press, 1995.
- E. SCHROEDINGER, *Nature and the Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- E. SCHROEDINGER, *Science and Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- R. SHELDRAKE, *La presencia del pasado. Resonancia morfológica y hábitos de la naturaleza*. Barcelona: Kairos, 1960.
- R. SHELDRAKE, «La resonancia de las formas. Una extraordinaria teoría sobre la evolución de la vida», *Integral*, 120, 1989.
- R. SHELDRAKE, *The Science Delusion. Freeing the Spirit of Enquiry*. London: Coronet, 2012.
- SRADDHAUL RANADE, *Introduction to Integral Education*. Auroville: Sri Aurobindo International Institute of Educational Research, 2007.
- M. TALBOT, *The Holographic Universe*. New York: Harper Collins, 1991.
- M. TALBOT, *Mysticism and the New Physics*. London: Penguin, 1993.
- F. TORRALBA, *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Plataforma Editorial, 2011.

- T. VERSYP, *La dimensión cuántica. De la física cuántica a la conciencia*. Barcelona: Published by the author, 2007.
- H. WALACH (ed.), *Neuroscience, Consciousness and Spirituality*. New York: Springer, 2011.
- K. WILBER (ed.), *Quantum Questions. Mystical Writings of the World's Great Physicists*. Boston: Shambhala, 1987.
- C. WILSON, *Super Consciousness*. London: Watkins, 2010.

Albert FERRER  
Sri Sathya Sai University (South India)  
dralbertferrer@gmail.com

Article rebut: 12 de maig de 2018. Article aprovat: 14 de gener de 2019



# LOGICAL FORMS LINKED TO CERTAIN A PRIORI FALSE CONDITIONALS

---

Miguel LÓPEZ-ASTORGA

## Abstract

---

According to a study carried out by Quelhas, Rasga, and Johnson-Laird in 2017, it seems that people tend not to understand false conditionals in the way expected by standard logic, that is, following the material interpretation of the conditional. In their paper, among other types of sentences, they used a priori false conditionals and the responses given by their participants appeared to suggest that, when considering conditionals of that kind, individuals often think about possibilities or scenarios other than those that classical logic regards as the correct ones when a conditional is negated. However, I try to argue here that such responses did not really reveal that the way their participants denied the conditionals included in the study cannot be captured by classical logic, but only that the logical forms of such denied sentences do not correspond to the one of the conditional, as well as the actual formal structures relating their antecedents and their consequents that can be built. To do that, I resort to a methodology similar to that of López-Astorga in previous works.

**Keywords:** conditional; logic; logical form; material interpretation; negation.

---

## 1. Introduction

A current theory, the mental models theory,<sup>1</sup> claims that human reasoning does not work in accordance with standard logic. Following it, the human mind mainly takes the semantic meaning corresponding to the words in the sentences into account, looks for the possibilities that can be related to that semantic meaning, and thus reasoning is basically analyzing such possibilities.

However, what is interesting to this paper is not what the mental models theory is really about, but simply the fact that, by trying to confirm its predictions and theses, it

---

<sup>1</sup> E.g., HINTERECKER, KNAUFF, & JOHNSON-LAIRD (2016); JOHNSON-LAIRD (2010, 2015); JOHNSON-LAIRD, KHEMLANI & GOODWIN (2015); KHEMLANI, ORENES & JOHNSON-LAIRD (2012, 2014); ORENES & JOHNSON-LAIRD (2012); QUELHAS & JOHNSON-LAIRD (2017); QUELHAS, RASGA, & JOHNSON-LAIRD (2017); RAGNI, SONNTAG & JOHNSON-LAIRD (2016).

sometimes tends to argue that the phenomena it can explain cannot be accounted for from other theories or frameworks, for example, the theories or frameworks based on logic. In this way, I will focus here on one of its arguments in this regard, which is to be found in the paper authored by Quelhas et al.,<sup>2</sup> in which the theory is called “the unified theory of mental models”,<sup>3</sup> By means of that argument, Quelhas et al.<sup>4</sup> attempt to prove that the way people understand an a priori false conditional is very different from the way that very conditional can be interpreted from classical logic, which, as it is well known, assumes the material interpretation of the conditional. Nevertheless, my intention in this paper is to try to show that their argument, which appears to be supported by experiments included in their study, does not really lead to the rejection of the idea that logic is an important part of the human mental activity. And this is so because the results obtained by Quelhas et al.<sup>5</sup> can also be consistent with a framework admitting that the inferential processes are linked to formal schemata akin to those indicated by, for example, Gentzen<sup>6</sup> or Deaño.<sup>7</sup> In particular, I will resort to an approach such as that of López-Astorga<sup>8</sup> to argue in favor of this last idea.

To achieve this aim, I will firstly explain what the argument raised by Quelhas et al.<sup>9</sup> that will be analyzed below is actually. As it will be described, that argument is essentially based on three examples of conditional sentence that are clearly a priori false and that, nonetheless, from their perspective, individuals tend not to consider exactly in the same way as standard logic deems false conditionals. Secondly, I will comment on López-Astorga’s framework, that is, the framework from which the three aforementioned examples will be reviewed again in this paper. Finally, I will deal with each of the examples separately in order to show that the results reported by Quelhas et al.<sup>10</sup> can be coherent with this last framework as well, and what such results can mean from that very framework. So, I begin by the argument and the examples proposed by Quelhas et al.

---

<sup>2</sup> QUELHAS ET AL. (2017).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 1006.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 1003-1030.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> GENTZEN (1934); GENTZEN (1935).

<sup>7</sup> DEAÑO (1999).

<sup>8</sup> E.g., LÓPEZ-ASTORGA (2015); LÓPEZ-ASTORGA (2016).

<sup>9</sup> QUELHAS ET AL. (2017).

<sup>10</sup> *Ibid.*

## 2. The unified theory of mental models and false conditionals

As said, this paper is intended to exam no thesis of the mental models theory in detail. Only one particular aspect of it is relevant here. That aspect is the one corresponding to Quelhas et al.'s<sup>11</sup> argument, and refers to the idea that one of the points that make the unified theory of mental models superior to any approach claiming that the human mind follows logic is that standard logic understands the falsehood of the conditional in a very limited way. Indeed, given a sentence such as  $p \rightarrow q$  (where ' $\rightarrow$ ' denotes conditional relationship), propositional logic only accepts three possible situations in which that sentence can be true:

$$[I] v(p) = 1 \text{ and } v(q) = 1$$

$$[II] v(p) = 0 \text{ and } v(q) = 1$$

$$[III] v(p) = 0 \text{ and } v(q) = 0$$

(Obviously, ' $v(\alpha)$ ' here means 'truth value of  $\alpha$ ', '1' stands for 'truth', and '0' indicates 'falsehood').

In this way, the remaining scenario is the only one in which  $p \rightarrow q$  can be false, or, in other words,  $\neg(p \rightarrow q)$  (where ' $\neg$ ' is negation) can only be true in this case:

$$[IV] v(p) = 1 \text{ and } v(q) = 0$$

As it is well known, this is the material interpretation of the conditional. However, what the mental models theory states in this regard is that [IV] is not the only possible scenario that can be thought by people given a false conditional. Thus, based on the general theses of the theory, on previous works authored by proponents of it, and on their experiments, Quelhas et al.<sup>12</sup> claim that, while [IV] seems to be, in principle, the most probable circumstance that can be related to a false or denied conditional, the human mind can modulate the possibilities and remove this last scenario or add one or several of the other three possible situations. That modulation action works by virtue of pragmatics and semantics, and is clearly linked to factors such as the context or what the words in the sentences exactly mean.

As it can be checked in several of the references cited above, the idea of modulation is an old concept of the theory, and not firstly introduced by Quelhas et al.<sup>13</sup> Neverthe-

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

less, they do appear to be the first writers that apply it to the case of false conditionals. Indeed, the general structure of some of their experimental conditions consisted of presenting evidently false conditionals sentences with the form  $p \rightarrow q$  to their participants, and asking them to indicate to which of the possibilities  $p$  and  $q$ ,  $p$  and  $\neg q$ ,  $\neg p$  and  $q$ , and  $\neg p$  and  $\neg q$  they referred. So, an important finding was that the participants not always linked a false  $p \rightarrow q$  sentence to the scenario  $p$  and  $\neg q$ , and that, in various cases, they preferred or also included other options. All of this can be seen in a clearer way if some of the examples used in their argumentation are considered. One of them is as follows:

“If Mary has the flu, then she is healthy”.<sup>14</sup>

Evidently, this is an a priori false conditional, since nobody can have the flu and be healthy at the same time. Nevertheless, [IV] is not the only scenario that it admits. [II] and [III] are also possible, as these three situations can be thought:

[II] Mary does not have the flu and Mary is healthy

[III] Mary does not have the flu and Mary is not healthy

[IV] Mary has the flu and is not healthy

The only circumstance that is not possible is, as said, that Mary has the flu and she is healthy [I].

A second example is this one:

“If Ricardo has a daughter, then he is a mother”.<sup>15</sup>

According to Quelhas et al., the problem with this conditional is that, because ‘Ricardo’ is a man’s name, although he has a daughter, Ricardo cannot be a mother. Nonetheless, This does not mean that [IV] is the only possibility here either. In this case, [II] is also valid, since these two situations can be supposed:

[III] Ricardo does not have a daughter and Ricardo is not a mother

[IV] Ricardo has a daughter and Ricardo is not a mother

---

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 1026, Table 6.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 1026, Table 6.



Thus, the impossible scenarios are two now: Ricardo has a daughter and he is a mother [I], and Ricardo does not have a daughter and he is a mother [II].

Finally, a third example can be the following:

“If Ricardo is a mother, then he has a child”.<sup>16</sup>

As mentioned, ‘Ricardo’ is a man’s name, and this fact eliminates the possibilities in which the antecedent or if-clause is true, that is, the possibilities [I] and [IV]. So, the acceptable possibilities for this example are the other two situations:

[II] Ricardo is not a mother and Ricardo has a child

[III] Ricardo is not a mother and Ricardo does not have a child

Indeed, these are the only scenarios that can be considered. It is not relevant that Ricardo has a child in [I] and he does not in [IV]. However, as indicated, it is so that he is a mother in both of them.

Therefore, there are at least three cases in which, following Quelhas et al.’s<sup>17</sup> account, the falsehood of the conditional does not refer to [IV], or, as in the two first examples, just to [IV]. For this reason, it can be thought that this inconsistency with standard logic prevents them from being interpreted based on this last logic. Nevertheless, in my view, this conclusion is not correct. The framework provided in works such as, for example, those of López-Astorga<sup>18</sup> allows understanding those three conditionals from the perspective of logic and this will be shown below. However, before that, that framework is described in the next section.

### 3. A framework linking possibilities and logical forms

Actually, López-Astorga’s approach is not the only possible alternative to the explanation offered by Quelhas et al.<sup>19</sup> That is only an example, the example that will be considered in this paper. Nonetheless, other responses to their arguments are possible. For instance, they cite Braine and O’Brien’s<sup>20</sup> as a work presenting a proposal that is

---

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 1026, Table 6.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 1003-1030.

<sup>18</sup> E.g. LÓPEZ-ASTORGA (2015); LÓPEZ-ASTORGA (2016).

<sup>19</sup> QUELHAS ET AL. (2017).

<sup>20</sup> BRAINE & O’BRIEN (1998a).

not able to face facts such as those explained in the previous section. However, this is questionable. The book edited by Braine and O'Brien in 1998 proposes a theory of reasoning, the mental logic theory, which has been developed for decades,<sup>21</sup> and that theory, while it claims that there is a logic in the human mind, it clearly states that that logic is not standard logic too. In fact, in several of the works supporting the theory, its proponents explicitly point out that they reject the material interpretation of the conditional. As far as this last connective is concerned, they only admit that human beings use two rules related to it: Modus Ponendo Ponens ( $p \rightarrow q, p \therefore q$ —where ' $\therefore$ ' means that the left formulae enable to derive the right formula) and the conditional introduction rule ( $q \therefore p \rightarrow q$ ).<sup>22</sup> So, the criticism that the mental logic theory cannot respond to arguments against the material interpretation of the conditional does not seem suitable, since, as said, that is not the way the mental logic theory understands the conditional.

On the other hand, in previous studies based on the mental models theory, which is, as indicated, essentially the framework assumed by Quelhas et al.,<sup>23</sup> very interesting results have been obtained. That is, for example, the case of Khemlani, et al.'s paper.<sup>24</sup> The research reported in this last paper showed that, when a conditional does not have an a priori truth value, individuals can deny it not as  $\neg(p \rightarrow q)$ , but as  $p \rightarrow \neg q$ . In particular, one of their experimental conditions revealed that 59% of their participants did that in the case of a conditional of this last kind. This is interesting because it is obvious that the cases in which a conditional such as  $p \rightarrow \neg q$  can be true are [II], [III], and [IV], that is, exactly the same cases in which the first conditional used as an example by Quelhas et al.,<sup>25</sup> i.e., 'if Mary has the flu, then she is healthy', is true.

Certainly,  $p \rightarrow \neg q$  is true when

[IV]  $v(p) = 1$  and  $v(q) = 0$

[III]  $v(p) = 0$  and  $v(q) = 0$

[II]  $v(p) = 0$  and  $v(q) = 1$

And it can only be false if

[I]  $v(p) = 1$  and  $v(q) = 1$

<sup>21</sup> See, e.g., O'BRIEN (2014).

<sup>22</sup> See, e.g., BRAINE & O'BRIEN (1998b); O'BRIEN (2014).

<sup>23</sup> QUELHAS ET AL. (2017).

<sup>24</sup> KHEMLANI ET AL. (2014).

<sup>25</sup> QUELHAS ET AL. (2017).

Thus, from a formal perspective, it can be thought that the key to explain Quelhas et al.'s<sup>26</sup> results is related to the thesis that the expressions in natural language do not have a direct, automatic, and clear translation into the formal language of logic, and that, therefore, a false conditional does not have to refer to the logical form  $\neg(p \rightarrow q)$ , or, if preferred,  $p \wedge \neg q$  (where ' $\wedge$ ' represents conjunction). In this way, it can also be assumed that, while the responses given by the participants in Khemlani et al.'s study<sup>27</sup> indicate that people often interpret the negation of a conditional as  $p \rightarrow \neg q$ , other logical forms different from that and  $\neg(p \rightarrow q)$  are possible as well, especially when the conditional is of a type other than that used by Khemlani et al.

This is the direction taken in papers such as those of López-Astorga.<sup>28</sup> Indeed, they are based on the assumption that there is no an unequivocal correspondence between natural language and logical formulae, which is an idea that, as it is well known, is not new.<sup>29</sup> However, what does seem to be new in his proposal is that it presents a mechanism to recover the real logical forms of the sentences, and a very important point in this way is that it ignores neither the findings reported in the literature on the mental models theory nor the methodology of this last framework (which, as explained, is focused on the identification of possibilities). Thus, being aware that semantics and pragmatics are the aspects prioritized by the mental models theory, López-Astorga tries to link such aspects to another one that is explicitly rejected in that theory: syntax. True, although the proponents of the mental models theory usually claim that syntax, and hence logical forms, plays no role in thinking,<sup>30</sup> in López-Astorga's view, they often make analyses of possibilities that lead to the hidden logical forms of certain sentences, which in turn enables to deem semantics, pragmatics, and syntax as three relevant aspects of human language and intellectual activity at the same time.

In this manner, López-Astorga's general proposal refers to two phases: in the first one, the semantic possibilities are detected from the meanings of the words present in the sentences and the action of pragmatics, that is, in a way similar to that shown above for the three examples used by Quelhas et al.<sup>31</sup> considered. After that, truth tables are constructed by paying attention to the situations in which the sentences can be true, which leads to logical forms consistent with such situations and to which schemata

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> KHEMLANI ET AL. (2014).

<sup>28</sup> E.g., LÓPEZ-ASTORGA (2015); LÓPEZ-ASTORGA (2016).

<sup>29</sup> See, e.g., DEAÑO (1999).

<sup>30</sup> See especially, e.g., JOHNSON-LAIRD (2010), p. 203-204, where proposals clearly akin to that of López-Astorga and, therefore, to the one of this paper are criticized.

<sup>31</sup> QUELHAS ET AL. (2017).

such as those of propositional calculus can be applied. Nevertheless, all of this can be better described by means of an example. In López-Astorga's work in 2015,<sup>32</sup> disjunctions such as the following, which is taken from Orenes and Johnson-Laird,<sup>33</sup> are reviewed in accordance with the previous phases:

“...Lucia wore the bracelet or she wore jewelry”.<sup>34</sup>

In principle, one might think that the logical form of this sentence is obvious:  $p \vee q$  (where ‘p’ represents that Lucia wore the bracelet, ‘q’ that she wore jewelry, and ‘ $\vee$ ’ is disjunction). Nonetheless, it can be easily noted that this is not so if we pay attention to the semantic possibilities that would be assigned to it from the framework of the mental models theory:

- [I] The bracelet is worn and jewelry is worn
- [II] The bracelet is not worn and jewelry is worn

Evidently, one more scenario is necessary to attribute the form  $p \vee q$  to ‘Lucia wore the bracelet or she wore jewelry’. That scenario is [IV], and the reason is that, as reminded by López-Astorga,<sup>35</sup>

$v(p \vee q) = 1$  in these cases:

- [I]  $v(p \wedge q) = 1$
- [IV]  $v(p \wedge \neg q) = 1$
- [II]  $v(\neg p \wedge q) = 1$

And this is so because disjunction is only false when

- [III]  $v(\neg p \wedge \neg q) = 1$

However, [IV] is not possible here, since a bracelet is jewelry and wearing a bracelet necessarily implies wearing jewelry. According to the mental models theory, what happens with this example is that modulation removes [IV]. Nevertheless, López-Astorga<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> LÓPEZ-ASTORGA (2015).  
<sup>33</sup> ORENES & JOHNSON-LAIRD (2012).  
<sup>34</sup> *Ibid*, p. 363; see also, e.g., LÓPEZ-ASTORGA (2015), p. 145.  
<sup>35</sup> LÓPEZ-ASTORGA (2015), p. 146.  
<sup>36</sup> LÓPEZ-ASTORGA (2015), p. 141-149.

claims that other account is possible. In his view, it can be thought that, in spite of the presence of ‘or’ in the sentence, it is not a real disjunction. Thus, he tries to recover the logical form that truly corresponds to it from [I] and [II], that is, from the possibilities in which the sentence can be true, the result being obvious: he raises that formulae such as  $(p \vee \neg p) \rightarrow q$  or  $q$  can be those that represent the actual formal structure of ‘Lucia wore the bracelet or she wore jewelry’.<sup>37</sup> Clearly, the reason of this is that both

$$v[(p \vee \neg p) \rightarrow q] = 1 \text{ and } v(q) = 1 \text{ if and only if } v[(p \wedge q) \vee (\neg p \wedge q)] = 1$$

So, there is no doubt that logical forms can be identified from the possibilities linked to the sentences by the mental models theory, and this can be made, of course, not only in the case of disjunction, but also in that of any logical connective, including, evidently, the conditional. Therefore, it can be said that the possibilities indicated by Quelhas et al.<sup>38</sup> to the three examples of a priori false conditional analyzed above also allow recovering their actual logical forms. The next section shows this for each of those examples.

#### 4. The logical forms of the three a priori false conditionals

As accounted for, the denial of the conditional ‘if Mary has the flu, then she is healthy’ can be related not only to the possibility [IV], but also to the possibilities [II] and [III]. Hence, based on the approach commented on in the previous section, that means that that denial is not true just when

$$v(p \wedge \neg q) = 1$$

But when

$$v[(\neg p \wedge q) \vee (\neg p \wedge \neg q) \vee (p \wedge \neg q)] = 1$$

Which in turn enables to think that its real logical form is not  $\neg(p \rightarrow q)$ , but, for example,  $\neg(p \wedge q)$  or, in a way consistent with the results achieved by Khemlani et al.,<sup>39</sup>  $p \rightarrow \neg q$ . Indeed, both

$$v[\neg(p \wedge q)] = 1 \text{ and } v(p \rightarrow \neg q) = 1 \text{ if and only if } v[(\neg p \wedge q) \vee (\neg p \wedge \neg q) \vee (p \wedge \neg q)] = 1$$

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 146-147.

<sup>38</sup> QUELHAS ET AL. (2017).

<sup>39</sup> KHEMLANI ET AL. (2014).

And formal structures such as  $\neg(p \wedge q)$  or  $p \rightarrow \neg q$  make sense for the negation in natural language of ‘if Mary has the flu, then she is healthy’, as they reveal that it is impossible that Mary has the flu and Mary is healthy at the same time.

As far as the a priori false conditional ‘if Ricardo has a daughter, then he is a mother’ is concerned, the possibilities are, as also pointed out, [III] and [IV], which leads one to assume that the logical form of its negation is not  $\neg(p \rightarrow q)$  either, but a formula that is true when  $v[(\neg p \wedge \neg q) \vee (p \wedge \neg q)] = 1$ . Nevertheless, it is very easy to find formulae fulfilling that requirement as well. Two of them can be, for example,  $(p \vee \neg p) \rightarrow \neg q$  and  $\neg q$ , since, undoubtedly,

$$\text{Both } v[(p \vee \neg p) \rightarrow \neg q] = 1 \text{ and } v(\neg q) = 1 \text{ if and only if } v[(\neg p \wedge \neg q) \vee (p \wedge \neg q)] = 1$$

And, again, these underlying logical forms make sense here too, as they show that, whether or not Ricardo has a daughter, he is not a mother  $[(p \vee \neg p) \rightarrow \neg q]$ , or, if preferred, that he is not absolutely a mother  $(\neg q)$ .

Lastly, in connection with the example ‘if Ricardo is a mother, then he has a child’, as also indicated, its possibilities are [II] and [III]. And this means that the logical form to which its denial refers is clearly not  $\neg(p \rightarrow q)$  here either, but a formula that has to be accepted when  $v[(\neg p \wedge q) \vee (\neg p \wedge \neg q)] = 1$ . Nonetheless, actually, two easy formulae can be taken into account in this case too:  $(q \vee \neg q) \rightarrow \neg p$  and  $\neg p$ . Certainly, there is no doubt that both

$$v[(q \vee \neg q) \rightarrow \neg p] = 1 \text{ and } v(\neg p) = 1 \text{ if and only if } v[(\neg p \wedge q) \vee (\neg p \wedge \neg q)] = 1$$

Furthermore, these two formulae detected also seem to be suitable here, as they provide that, whether or not Ricardo has a child, he is not a mother  $[(q \vee \neg q) \rightarrow \neg p]$ , or, if preferred, again, that he is in no way a mother.

## 5. Conclusions

So, it can be thought that the three examples of a priori false conditional are sentences that, although they include words such as ‘if’ and ‘then’, they cannot be denied as  $\neg(p \rightarrow q)$ . As shown, it can be said that the logical forms that can be assigned to their denials do not correspond to that structure, and this can explain why people can consider them not to have to be related to [IV] or only to [IV].

In this way, my conclusions here continue to follow the same direction as, for example, works such as those of López-Astorga cited above. According to that direction, it is evident that the mental models theory, or, if preferred, the unified theory of mental

models, has made important achievements to which it is necessary to pay attention. This last theory has revealed relevant intellectual processes in the human mind that cannot be ignored. However, such achievements also need to be complemented with the syntactic dimension that logical forms give, which cannot be forgotten either. In this regard, the fact that it is possible to find logical formal structures underlying for the sentences in natural language shows that pragmatics and semantics may not be the only factors that play a role in reasoning. Thus, as also indicated in papers such as those mentioned, this is a point that requires further exploration.

Hence, the general idea would be similar to that of papers such as the ones of López-Astorga<sup>40</sup> as well. Following that idea, it can be stated that, as explained, pragmatics and semantics only work in the first moment of information processing, that is, in the moment in which the translation from natural language into formal language happens. As also described, that translation starts by identifying possibilities, and, then, building truth tables from such possibilities, logical forms are recovered. As pointed out above too, this would allow making inferential processes relating those logical forms or formulae and applying formal rules such as those of standard calculus to them.

Nevertheless, there is still work to do in this regard. It is necessary to check whether or not all of this applies to all the achievements of the mental models theory, which are many. Therefore, it is required a longstanding research activity to review all the experimental results reported by proponents of the mental models theory in the specialized literature. The goal of that activity would be to confirm that such results can be accounted for by means of the logical forms built from the possibilities linked to the sentences used in the experiments. And, obviously, a confirmation of that kind would be only obtained if the logical forms recovered led, by derivation and using formal schemata of logic, to the responses given by the participants.

Clearly, this seems to be the main task to do with respect to this issue, since perhaps it is the only way to verify the adequacy of the methodology used in this paper. In any case, it is also evident that the studies based on the mental models theory will continue in the future. Consequently, if it is wanted to relate that theory to syntax, works such as the one carried out here must continue as well.

## References

- M. D. S. BRAINE & D. P. O'BRIEN (eds.), *Mental Logic*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers, 1998a.
- M. D. S. BRAINE & D. P. O'BRIEN, «A theory of if: A lexical entry, reasoning program, and pragmatic principles». In: M. D. S. BRAINE & D. P. O'BRIEN (eds.), *Mental Logic*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers, 1998b, p. 199-244.

---

<sup>40</sup> E.g., LÓPEZ-ASTORGA (2015); LÓPEZ-ASTORGA (2016).

- A. DEAÑO, *Introducción a la lógica formal*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- G. GENTZEN, «Untersuchungen über das logische Schließen I». *Mathematische Zeitschrift* [Berlin], 39/2, 1934, p. 176-210.
- G. GENTZEN, «Untersuchungen über das logische Schließen II». *Mathematische Zeitschrift* [Berlin], 39/3, 1935, p. 405-431.
- T. HINTERECKER, M. KNAUFF & P. N. JOHNSON-LAIRD, «Modality, probability, and mental models». *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* [Washington D.C.], 42/10, 2016, p. 1606-1620.
- P. N. JOHNSON-LAIRD, «Against logical form». *Psychologica Belgica* [Brussels], 5/3-4, 2010, p. 193-221.
- P. N. JOHNSON-LAIRD, «How to improve thinking». In: R. WEGERIF, L. LI, & J. C. KAUFMAN (eds.), *The Routledge International Handbook of Research on Teaching Thinking*. Abingdon & New York: Routledge, 2015, p. 80-91.
- P. N. JOHNSON-LAIRD, S. KHEMLANI & G. P. GOODWIN, «Logic, probability, and human reasoning». *Trends in Cognitive Sciences* [Amsterdam], 19/4, 2015, p. 201-214.
- S. KHEMLANI, I. ORENES & P. N. JOHNSON-LAIRD, «Negation: A theory of its meaning, representation, and inference». *Psychological Review* [Washington], 109/4, 2012, p. 646-678.
- S. KHEMLANI, I. ORENES & P. N. JOHNSON-LAIRD, «The negation of conjunctions, conditionals, and disjunctions». *Acta Psychologica* [Amsterdam], 151, 2014, p. 1-7.
- M. LÓPEZ-ASTORGA, «The disjunction introduction rule: Syntactic and semantic considerations». *Pragmalingüística* [Cádiz], 23, 2015, p. 141-149.
- M. LÓPEZ-ASTORGA, «Mental models, logical forms, and the horns sophism». *Cogency* [Santiago de Chile], 8/1, 2016, p. 7-19.
- D. P. O'BRIEN, «Conditionals and disjunctions in mental-logic theory: A response to Liu and Chou (2012) and to López-Astorga (2013)». *Universum* [Talca], 29/2, 2014, p. 221-235.
- I. ORENES & P. N. JOHNSON LAIRD, «Logic, models, and paradoxical inferences». *Mind & Language* [Hoboken], 27/4, 2012, p. 357-377.
- A. C. QUELHAS & P. N. JOHNSON LAIRD, «The modulation of disjunctive assertions». *The Quarterly Journal of Experimental Psychology* [London], 70/4, 2017, p. 703-717.
- A. C. QUELHAS, C. RASGA & P. N. JOHNSON LAIRD, «A priori true and false conditionals». *Cognitive Science* [Hoboken], 41/55, 2017, p. 1003-1030.
- M. RAGNI, T. SONNTAG & P. N. JOHNSON LAIRD, «Spatial conditionals and illusory inferences». *Journal of Cognitive Psychology* [London], 28/3, 2016, p. 348-365.

Miguel LÓPEZ-ASTORGA  
 Institute of Humanistic Studies “Juan Ignacio Molina”  
 University of Talca, Chile  
 milopez@utalca.cl

Article rebut: 5 de setembre de 2018. Article aprovat: 14 de gener de 2019

This paper is a result of the Project CONICYT/FONDECYT/REGULAR/FOLIO N° 1180013, “Recuperación de las formas lógicas de los enunciados a partir de un análisis de las posibilidades semánticas a las que hacen referencia”, supported by FONDECYT (National Fund for Scientific and Technological Development, following its initials in Spanish), Government of Chile.



# COMENTARI BIBLIOGRÀFIC HACIA UNA VERDADERA FILOSOFÍA DEL NACIMIENTO. APROXIMACIÓN A LA TETRALOGÍA DE FERNANDO OJEA

**Fernando Ojea, *Sentido del nacimiento y origen del sentido.***

***Una reconstrucción del pensamiento de Freud; El nacimiento y la pregunta fundamental de la filosofía; Nacimiento y filiación.***

***Un examen filosófico de la relación entre padres e hijos.***

Madrid: Arena Libros, 2008, 2010, 2012; 186 pp., 184 pp., 164 pp.

***La memoria de la esperanza.***

Salamanca: LC Ediciones, 2019, 352 pp.

Resulta extraño, y hasta paradójico, en nuestro tiempo, encontrar a alguien que dedica su vida a forjar, contra toda resaca posmoderna o nihilista, un sistema filosófico. Así lo hizo mi maestro, Eugenio Trías, con su filosofía del límite y de habitante del límite, en su intento por superar una modernidad deficiente y por confrontarse con todos los movimientos espiritualistas, gnósticos y *new age*, que parecían renunciar definitivamente a cualquier forma de razón. Y lo mismo ha hecho Fernando Ojea Ocampo en nuestros días. Partiendo de una ontología de la angustia —tal se titulaba su tesis doctoral, dirigida por la profesora Celia Amorós, en la Universidad Complutense de Madrid, en el emblemático año de 1992 y publicada en el año 2002—, se ha embarcado en la fascinante aventura de

formular una *filosofía del nacimiento*. Para los conocedores de la filosofía del siglo XIX y del XX resulta evidente que la angustia constituye el fenómeno central de toda la reflexión filosófica. La angustia es el eje de la filosofía de la libertad de Schelling, de la filosofía del espíritu de Hegel, de Kierkegaard como base de la vitalidad del individuo personal que experimenta la desesperación que le predispone para el salto de la fe, y, sobre todo, del primer Heidegger, en su obra *Ser y Tiempo*, donde la angustia es el rasgo fundamental de su ser para la muerte (*Seyn zum Tode*).

Lo que una mayoría de gente quizá ignore —y que Fernando Ojea supo recoger en su obra sobre Freud, *Sentido del nacimiento y origen del sentido* (Madrid: Arena Libros, 2008)— es que la angustia fue el centro de la disputa psicoanalítica de Freud con sus discípulos, Adler y Jung, pero, sobre todo, con el genial Otto Rank, quien, en su obra *El trauma del nacimiento*, retrotrajo la escena edípica freudiana de la libido en su configuración erótica al trauma originario del nacimiento, en el ámbito de una libido vital. Será esta angustia del nacimiento, que luego se explorará en las fértiles regiones del simbolismo estético y religioso, la que permitirá la transición desde una ‘ontología de la angustia’ a una ‘filosofía del nacimiento’.

Dicha filosofía del nacimiento, con base en la angustia, es la que tendrá una imponente poderosa, vía Schelling, en el curso filo-

sófico del segundo Heidegger, el de la *Kehre*, que ya vemos en sus obras *¿Qué es metafísica?* (1929) y *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1930). Aquí la angustia ante la Nada es angustia ante la presencia del Ser como fundamento de todo lo viviente. No resulta casual que la vuelta a los griegos de Heidegger empiece con un comentario sobre la *physis* en Aristóteles, y otro sobre el concepto de verdad (*aletheia*) en Platón, a la par que con la lectura meditada y atenta del Idealismo alemán, partiendo de Leibniz y llegando a Hegel. Nociones como ‘origen’, ‘apertura’, ‘abismo’, ‘horizonte’ o ‘cuaterna’ plagan los senderos del pensamiento maduro de Heidegger. Además, como ya ha sido señalado numerosas veces, la necesidad de formular una filosofía del inicio, tras haber llegado a una vía muerta con su obra *Ser y Tiempo*, produjo este giro (*Kehre*) en su obra, y condujo a su discípula predilecta, Hannah Arendt, a elaborar su filosofía de la acción en términos de una filosofía del nacimiento.

Con estos precedentes en mente se entiende bien el planteamiento de Fernando Ojea a la hora de formular una filosofía del nacimiento en su tetralogía: *Sentido del nacimiento y origen del sentido. Una reconstrucción del pensamiento de Freud* (Madrid: Arena Libros, 2008), *El nacimiento y la pregunta fundamental de la filosofía* (Madrid: Arena Libros, 2010), *Nacimiento y filiación. Un examen filosófico de la relación entre padres e hijos* (Madrid: Arena Libros, 2012), y que culmina de un modo totalmente coherente en esta *La memoria de la esperanza* (Salamanca: LC Ediciones, 2019).

Será en esta última obra donde se lleve a cabo la prueba de la filosofía del nacimiento

elaborada hasta la fecha. Una filosofía del nacimiento se la juega en su confrontación con la ineludible cuestión de la muerte. La asunción de los puntos de vista heideggerianos, y fenomenológicos, implica una formulación de una filosofía de la finitud que rehúye excusarse en vidas del más allá, trasmundos o espacios simbólicos del tipo que sea. Nos encontramos con una filosofía de la conciencia nacida (de ahí el débito de esta propuesta a los presupuestos fenomenológicos y hermenéuticos, como reconoce el propio autor), cuyo imperativo es la preponderancia del presente y de la presencia, aunque, como veremos, haya de expandirse y retrotraerse constantemente entre el pasado y el futuro, entre el origen y el fin. Esta filosofía del nacimiento que privilegia el fenómeno del nacimiento como fenómeno original intenta establecer las conexiones entre el ser como proyecto, arrojado a la existencia, debatiéndose entre el origen y el fin, entre el horizonte de la expectativa de una libertad emancipada del instinto y referida a un mundo, y ese seno matricial del cual emerge como donación gratuita. El círculo hermenéutico, círculo vicioso, es aquí el del nacimiento como donación originaria, como herencia, encargo y proyecto. Tal es la grandeza de la segunda obra de esta tetralogía, *El nacimiento y la pregunta fundamental de la filosofía* (2010), donde se encuentra el suelo metafísico de esta propuesta filosófica. Esta línea, que aún a Heidegger con el psicoanálisis, ha sido también proseguida y explorada en nuestros días por Peter Sloterdijk en su trilogía *Esféricas*.

Pero donde esta filosofía del nacimiento da un paso más allá de los esbozos que encontramos ya en Rank, Heidegger, Arendt

o Sloterdijk, es en su revisión del papel de la paternidad y la maternidad. En su obra *Nacimiento y filiación. Un examen filosófico de la relación entre padres e hijos* (2012), la cuestión del nacimiento se enfoca desde la relación de filiación padre-hijo, madre-hijo e hijos-padres. En esta trinidad de relaciones se establece la cuestión del don y la devolución, de la herencia, del papel de la maternidad y del sentido de lo paternal. Esa obra rompe, con acierto, con el paradigma freudiano y psicoanalítico que ha dominado durante dos centurias en su acercamiento al fenómeno de la paternidad, la maternidad y la filiación. Uno de los grandes descubrimientos y aportaciones a la filosofía del nacimiento de Fernando Ojea es su comprensión, rica y profunda, de lo maternal y lo paternal, diferenciado en el ámbito de la filiación. Lo paternal personifica el papel de la ley, la costumbre, la libertad conformada y edificada, la experiencia cristalizada que ha dado forma a la potencia vital de la libertad humana en una vida modelada. El padre constituye el generador de posibilidades en la libertad de los hijos, su estímulo y su obstáculo, contra el cual el hijo ha de aprender a modular su propia existencia reconociendo el doble juego de herencia y ruptura, de similitud y disparidad, de gemelidad y rebeldía. Por su parte, la madre es la que constituye, por su vinculación con el nacimiento y la libertad como prolongación de la vida abierta en el nacimiento, el apoyo incondicional, el soporte y fundamento que impele a la vida a su perfección y culminación.

Esta noción de filiación, modulada en clave de maternidad y paternidad, es retomada e ilustrada de un modo magnífico en

este último libro, *La memoria de la esperanza* (2019), donde la confrontación de una ontología, de clara filiación heideggeriana, se enfrenta con su progenitor: el ser para la muerte. La muerte no es aquí abordada como fenómeno subjetivo, como anticipación de la conciencia en referencia a su fin, a su finiquito. La muerte aparece aquí inserta en el seno de una filosofía de la filiación, donde la muerte ya no es un fenómeno subjetivo u abstracto sino polarizado por la intersubjetividad de lo que irrumpe como nuevo e independiente, rompiendo toda provisión y previsión: el hijo. El orden de la vida es el de la filiación, según la cual la muerte de los padres ha de preceder, como lo ha hecho en el orden de la generación, a la de los hijos. Una filosofía de la finitud en el marco de la filiación otorga el consuelo —como vieran Platón, el pensamiento romano y todo pensamiento humano desde sus orígenes— de la descendencia: del otro radical en el que yo mismo me sobrevivo y prolongo. La perpetuación por generación física es, pues, como muestra el marco amplio de la herencia y de todas las instituciones humanas que la rodean, el consuelo metafísico profundo de aquel que sabe que ha sido invocado a la existencia para morir. Dicho consuelo metafísico de una filosofía de la finitud en la que el orden vital establece la línea genealógica (como ya viera Nietzsche) como base misma del orden histórico se enfrenta, en su ley general, con una profunda anomalía (con un «estado de excepción» diríamos siguiendo a Agamben): cuando los padres se han de enfrentar al duelo por la pérdida del hijo.

Es aquí donde en sus capítulos centrales, «La muerte del hijo (el duelo paterno)» y

«La muerte del hijo (memoria materna)», el autor se enfrenta, como Teseo en el laberinto, con el verdadero corazón de las tinieblas de su propuesta filosófica. Se le ve porfiar luchando por redimir una memoria de la esperanza que ya no puede experimentar consuelo, una vida frustrada y truncada que ya no admite redención ni salvación. De un modo extraordinario, Fernando Ojea nos muestra cómo el padre, que debía ser moderado y atemperado por la rebeldía del hijo que le devuelve el eco de su propia identidad, cuestionando en lo profundo su proyecto libertario, despertando en él la memoria perdida de su libertad naciente, debe ahora, mediante la recreación de la memoria del hijo muerto, mediante la incoación voluntaria de su *rasgo*, de la singularidad de vida nacida y del ejercicio de su libertad, cuestionarse a sí mismo, volverse el hijo de su hijo y de esta manera «vivir su vida con la memoria de su hijo», cumpliéndose el aserto de la teología medieval de que el Padre lo es tan solo en el Hijo y, por ende, que el Padre es el hijo del Hijo.

Más grandioso me parece el análisis llevado a cabo, al hilo de la figura de *Yerma* de Lorca, del duelo materno. Es difícil encontrar análisis contemporáneos que huyan de los manidos discursos sobre la cuestión de género para intentar abordar la conexión entre feminidad y maternidad. Me parece que este texto lo logra de una manera gráfica y elocuente. La maternidad aparece aquí como la esencia de lo femenino, aunque no se actualice ni se lleve a cabo: es el hambre fálica de fecundidad, la pasión viviente por generar vida, por abrir la fuente misma del nacimiento a su apertura y realización. El hijo es aquí el símbolo mismo de una

vida que está llamada a generar de sí misma vida, la apertura a dicha posibilidad, la esencia misma de dicha potencialidad, es la ontología viviente de una afirmación radical de la existencia que la llegada del hijo solo viene a ilustrar y confirmar, pero que le trasciende y desborda.

Esa paradoja de que la maternidad es fuente de vida y nacimiento puede llegar a aproximar esta filosofía a la de Schopenhauer, haciendo incluso dudar de que el individuo tenga ninguna validez frente al mero suceder de individuos, y acontecimientos, que alimentan el flujo vital incesante. Por eso, acercarse a la memoria materna es acercarse al agujero negro de esta propuesta filosófica. El autor lo hace con solvencia, confrontándose con una pluralidad de casos en los cuales la memoria materna hace enfrentarse con aquello que la invalida y repudia: el suicidio del hijo, el hijo desaparecido y lo que, poéticamente, el autor denomina «el hijo caído bajo el peso del mundo». Sin duda, el caso del suicidio del hijo confronta la libertad de los padres con el antagonista más claro del nacimiento. La sensación de fracaso y frustración domina por completo al individuo. Los progenitores se encuentran aquí con la difícil tarea de desaprobado el contenido de la acción (la de poner fin a una vida) remitiéndola a su origen: la libertad del suicida se fundamenta en la donación de la vida como posibilidad y apertura, como incoación a un proyecto vital de crecimiento y madurez. Los padres solo pueden realizar el ejercicio piadoso de una memoria de la esperanza si elevan al individuo caído hacia esa fuente de vitalidad, creatividad y fuerza que es haber nacido.

Frente a este caso extremo, los demás palidecen. El hijo perdido hace difícil el ejercicio de la memoria de la esperanza porque la ausencia de certeza sobre el finiquito del hijo impide llevar a cabo el duelo. Las madres que requieren el cuerpo del hijo difunto ansían con ello poner fin a la incertidumbre de su angustia. Para la madre, la angustia del nacimiento llevado a cabo a la hora de liberar al nacido a la intemperie de la existencia se pone de manifiesto, en su máxima agudeza, en este dolor por la incertidumbre de un hijo desaparecido. Parece claro que el autor tiene en su memoria a las Madres de la Plaza de Mayo, de su amada Argentina, como caso paradigmático de este sufrimiento sin igual.

El último caso, el del «hijo caído bajo el peso del mundo», alude a las causas injustas de una sociedad que pone fin a la vida antes de tiempo (hambre, guerras, violencia, injusticias). Aquí el duelo de los progenitores, su memoria ligada a la esperanza que aletea en el hecho de alumbrar una nueva vida, en abrir de nuevo el caudal de la continua regeneración, se rebela con fuerza ante una estructura social, inhumana, que impide llevar a cabo la esperanza que aletea en todo nacimiento. Sin duda, la indignación y la rebeldía de los padres que han perdido un hijo por esa causa son el verdadero motor de toda revolución.

Es desde aquí donde el autor conecta, con gran agudeza, la filosofía del nacimiento con su dimensión política. Una política, como la llevada a cabo en la contemporaneidad, que establece una dialéctica infernal entre países ricos, del primer mundo, viviendo en la superabundancia —verdaderos geriátricos, aunque su autor no lo diga—, y países

pobres, del tercer mundo, donde la esperanza de vida decae trágica y alarmantemente, da lugar a una estructura donde solo unos privilegiados pueden llevar a cabo el proyecto vital que en todo nacimiento aletea. Una política del nacimiento debería crear las condiciones de justicia y equidad entre países que permitieran que todo nacimiento pudiera realizarse de un modo pleno y personal. Aunque el autor insiste en que no está abogando por una política de incremento de la natalidad sino por una reivindicación de un mundo más justo donde la libertad de iniciar la vida, mediante el nacimiento, se pueda desarrollar de un modo pleno, parece obvio que es la natalidad la fuente, y el criterio, para discriminar qué ejercicio de la política es legítimo y justo, y cuál no.

Por último, y aunque no parezca en principio guardar una estrecha relación con los casos abordados, donde la filiación se confronta con el fenómeno de la muerte, en lo que tiene de antinatural, absurdo y terrible, el autor, siguiendo la línea de Heidegger, se encara con la cuestión de la historia. Pareciera que toda historia es la lucha por escribir un determinado curso de la memoria frente a otros. La memoria parece agotarse en recuperar, frente al olvido, el recuerdo de lo sido. No obstante, aparece con nitidez que toda memoria lo es del pasado en referencia al porvenir. Es ese porvenir, ese fin que se anhela y persigue, el proyecto que guía toda vida, el que determina el ejercicio de la memoria en su recuperación del pasado. De ahí que si la memoria es memoria de la esperanza (tal es la tesis de este libro), porque se retrotrae a la fuente de la que emerge todo proyecto y potenciali-

dad, a la raíz del nacimiento, resulta claro que la memoria busca en el pasado todo rasgo que le permita encontrar la fuente naciente de toda vitalidad y esperanza del futuro. De ahí que, en la línea de Benjamin, se busque en el pasado todo germen, todo rasgo, todo elemento con potencial de vida que quedase abortado o sin desarrollarse. Ese «peinar la historia a contrapelo» es ahora el ejercicio piadoso de la memoria que, en la línea de Paul Ricoeur, sostiene el recuerdo de los vencidos, de los marginados, de los sesgados y anónimos, fuera del curso oficial de una historia hegemónica o de los vencedores.

En el marco de esa relectura de la historia desde una filosofía del nacimiento cobra nuevo sentido, como ya ocurriera en Heidegger, el papel de la obra de arte y de la poesía. La verdadera obra de arte es aquella en la que se consigue plasmar el rasgo de su autor: la personalidad única que en la existencia de la obra de arte singular es capaz de salir a la luz. La obra de arte condensa en sí el misterio del nacimiento de lo singular, quedando plasmada en materia permanente, como en la escritura, que la memoria piadosa puede visitar y meditar para extraer, en el ejercicio hermenéutico de recepción, las posibilidades inscritas en ella. En la obra de arte, como quería Heidegger, brilla con fulgor propio la capacidad y fuerza del nacimiento. Aquí se mezclan las nociones de apertura entre tierra y mundo que la obra de arte manifiesta, según Heidegger, siendo expresión de la *physis* en la *poiesis* humana, y las aclaraciones de Hannah Arendt sobre la naturaleza de la acción (praxis), diferenciada del trabajo y de la producción, como manifestación de la ini-

ciativa humana en tanto que expresión de la facultad de nacer. Novedad, apertura, futuro, generación, singularidad. Notas todas que concuerdan en armonía y perfección con la noción contemporánea de obra de arte.

La otra dimensión, la de la poesía, en un sentido cercano a la formulación heideggeriana de la poesía como «casa del ser», de un «decir que no es un hablar», con su capacidad de acogida de la apertura de espacio y tiempo que implica la *physis* como emergencia desde lo oculto. De igual manera la potencia de nacimiento, verdadera génesis de lo oculto en su apertura, reflejo viviente de la naturaleza, recibe su perfecta acogida en un ejercicio de *logos* humano que va mucho más allá de toda intención comunicativa pragmática o interesada. Siguiendo la estela de la poesía de Borges nos habla de esa capacidad del decir poético de acoger en sí el misterio de la vida y la muerte, del vivir humano en esa lucha titánica por llevar a culminación las propias posibilidades, asumiendo el carácter de su finitud, como aquello que dota de autenticidad a un vivir que finiquita, precisamente porque se renueva y sigue. El autor lo ilustra claramente con aquellos versos del poema «Arte poética», de su libro *El hacedor*: «También es como el río interminable / Que pasa y queda y es cristal de un mismo / Heráclito inconstante, que es el mismo / Y eso otro, como el río interminable».

Confrontar esta filosofía del nacimiento, de raíz heideggeriana, con la muerte, en el marco de la filiación, significa un modo nuevo de percibir la vida, al viviente y todo lo que le atañe. Ese nuevo modo del pensar requiere, como en Heidegger, ir más allá de



la metafísica y, aún más, de un pensar del Ser (*Erdenken des Seyns*). Retomando la idea de que el ser es *physis*, emergencia de lo oculto a la luz, clarear o apertura de lo cerrado, Ojea propone que el nacimiento, el nacer, sea la categoría central de la que el Ser sería una categoría derivada. Por eso esta filosofía supondría un paso más allá en la historia de la metafísica occidental, no solo más allá del ente sino más allá del ser. No obstante, el nacimiento, el nacer (en la naturaleza, en los seres vivos, en el hombre) se ve confrontado con el terrible hecho de la muerte. El nihilismo planea por encima de todos los proyectos postmetafísicos que han asumido la radicalidad de la finitud, renunciando a toda forma de trascendencia.

Aquí es donde se acuña la noción clave del presente volumen, donde el proyecto de la tetralogía del nacimiento choca con su Caribdis y Escila y parece sucumbir: *consentimiento*. El *consentimiento* es la palabra clave de este proyecto filosófico en torno al nacimiento que se mueve en un terreno extraño a sus dos parientes más próximos: estoicismo y cristianismo. El *consentimiento* parece ser burlado en la terrible queja barroca de nuestro Segismundo: «¿Qué soberano poder / hoy ser al no ser ha dado, / que yo conmigo he pasado / sin mí del no ser al ser?». El *consentimiento* parece ser cosa de los padres, de nuestros progenitores, que con su decisión abrieron la apertura a la irrupción de esa radical novedad de la que no son autores sino cooperadores. Pero, curiosamente, nacer no es una acción pasiva, un suceso que nos ocurre, un darse ajeno a nuestro ser mismo. Nacer es querer nacer, existir es voluntad de existir, todo vivir es consentir en el hecho radical de

haber nacido y encontrarse existiendo. Como el autor mismo afirma: «El hecho de que al pensar en esto nos asalte un cierto desasosiego, atestigua el portentoso abismo de toda experiencia nacida: la de haber ya consentido desde su desamparada desnudez en el don original, aterrador y fascinante, de nacer».

De este modo nacer es aceptar las reglas del juego de la vida, la carga de sufrimiento y muerte que implica todo nacer, pero, a pesar de ello, aprobarlo y sostenerlo como bueno. El nacimiento, el nacer, es el verdadero fundamento de toda esperanza que ha de mover a todo lo viviente al desarrollo plenipotenciario de su nacimiento mediante el ejercicio pleno de su libertad y la aceptación profunda de la finitud y la muerte, implicándose en dejar herencia en forma de hijos, obras de arte y poesía, haciendo historia que pueda ser recreada por todos los que nos sobreviven. Nacer es estar continuamente naciendo, ejercitando libremente, en el caso humano, esa potencia original que nos ha dado a luz en el mundo.

Resulta evidente que esta tetralogía, precedida por su ontología de la angustia, ha de ser culminada con un último libro sobre una ontología del nacimiento que, en el fondo, será una filosofía de la Vida. Esta afirmación radical del nacer (en su dimensión física, natural, humana y espiritual) se enfrenta con múltiples incógnitas: ¿cuál es el origen de esta potencia de nacimiento?, ¿basta el hecho de recurrir al ineludible *factum* de encontrarse existiendo?; el horizonte de una vida que se desarrolla desde el nacimiento hasta la realización plenipotenciaria de su propio nacer implica grados y un fin distinto al inicio, ¿el objetivo de la

vida es tan solo perpetuarse en términos nietzscheanos y panteístas?; si hay un proceso gradual donde, como dicen Heidegger y el autor, la vida humana supone una apertura radical, un clarear del ser, en la que el hombre es liberado del instinto e irrumpe la libertad, entonces hay un salto desde la animalidad a la espiritualidad humana que implica que el hombre no puede reintegrarse tan solo en el orden de la *physis* o de la naturaleza, ¿la vida no quiere más vida sino vida espiritual?; por último, la gran paradoja de nuestro Unamuno, y también de Platón: nada hay más singular que el nacimiento y, resulta obvio, que herencia, descendencia, obra, fama son formas inmanentes de permanencia donde el individuo no persiste sino en la memoria de las generaciones futuras, como cooperador entre generaciones, pero donde la individualidad, afirmada en el hecho mismo de su existir,

no quiere tan solo existir sino que anhela la inmortalidad, la integridad plena de sí misma. El suicidio, el miedo a la muerte, el anhelo de permanencia de la vida sostienen con claridad que la vida no anhela tan solo existir sino una vida feliz, una vida plena, una vida eterna. Explicar cómo la muerte, y la aceptación de la finitud, no son el fin sino el término de un impulso vital humanizador que va más allá del mero vitalismo que busca un consuelo inmanente en la existencia natural, ese sí es un buen objetivo para una ontología del nacimiento que sea una verdadera filosofía de la Vida. Por lo demás, el magnífico proyecto filosófico de esta tetralogía de Fernando Ojea, que le ha llevado más de dos décadas elaborar, nos ha puesto en la senda correcta para dar con ella.

Fernando PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ  
Universitat Pompeu Fabra



**Miguel García-Baró,**  
***Kant y herederos. Introducción***  
***a la historia de la filosofía***  
***occidental.***

Salamanca: Ediciones Sígueme,  
2019, 225 pàg.

L'editorial Sígueme, a través de la seva col·lecció Hermeneia, acaba de publicar *Kant y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, del professor Miguel García-Baró. El llibre que ens ocupa forma part d'una trilogia de la qual és el darrer volum. Al llarg de tots tres volums pretén seguir el fil de l'evolució de la filosofia des dels seus inicis. Va començar-la amb *Sócrates y herederos* (2009) com a primer títol, després del qual va aparèixer *Descartes y herederos* (2014). Ara l'autor ens porta a la filosofia contemporània. Segons la seva tesi, la *fenomenologia* i el *criticisme* kantianista constitueixen la base en la qual es desenvolupa tota la filosofia posterior.

El llibre està estructurat en un pròleg, deu capítols i un epíleg. En el pròleg, a més d'explicar el sentit final de tota aquesta trilogia, es fa un resum dels importants esdeveniments històrics que van marcar l'inici de l'edat contemporània. Sense més preàmbuls, en el primer capítol l'autor s'endinsa en la biografia i el singular tarannà d'Immanuel Kant. Després entra de ple en l'exposició del seu pensament a través de les obres més conegudes, *Crítica de la raó pura* i *Crítica de la raó pràctica*, les quals són comentades detalladament. Sense pretendre

resumir-les, apuntem només que l'originalitat de Kant va consistir a no tractar directament l'estudi de l'objecte (*racionalisme, empirisme...*), sinó a fixar l'atenció en l'estudi del *subjecte* que observa l'objecte. És a dir, l'objecte queda circumscrit dins dels *límits i sensibilitats* de la ment del subjecte *observador*. Això comportà un canvi radical en la manera de fer filosofia.

En els capítols dos, tres i quatre l'autor ens mostra en ordre cronològic els tres filòsofs que van continuar desenvolupant el fil conductor iniciat per Kant: Johan G. Fichte, Friedrich Schelling i G. F. W. Hegel. La interpretació peculiar de Kant feta per Fichte va provocar alguns enfrontaments entre ells, especialment al voltant dels conceptes del *Jo-absolut* i el *Déu-absolut*, l'ús dels quals li van valer a Fichte acusacions d'ateu per part de determinats sectors crítics amb la seva obra que van culminar amb l'etiquetatge del seu pensament com a *idealisme subjectiu*. En canvi, Schelling, que havia estat alumne de Fichte, va venir a complementar el profund treball del *Jo* en què s'havia centrat el seu mestre. N'incorpora una anàlisi sobre la resta, el *No-jo*, en el qual s'afegeix la reflexió sobre la naturalesa i la història com a funció creadora de l'Esperit. Lligant-lo amb l'Amor i el Logos desenvolupat pel seu antecessor, conformaven la participació de les tres persones de la Trinitat. Aquest enfocament va rebre el nom d'*idealisme objectiu*. No obstant això, fou Hegel qui amb la seva primera obra, *Diferències entre els sistemes filosòfics de Fichte i*

*Schelling*, va dirigir-se cap a l'*idealisme absolut*. Hi qüestionava i posava en termes de relatiu el que era absolut per als seus predecessors. Aquesta radicalitat el va fer declarar que les filosofies futures haurien de partir del concepte d'*absolut* que ell acabava de fixar per sempre.

El capítol quart també contempla, juntament amb Ludwig Feuerbach, els primers socialistes francesos, fins a arribar a Karl Marx. A partir del criticisme de Kant, especialment de la interpretació més a l'esquerra de Hegel, la ciència pretén substituir l'espiritualitat i la metafísica. D'aquestes arrels neix el *socialisme utòpic*, amb autors com Henri de Saint-Simon, Charles Fourier i Pierre J. Proudhon, que formen l'avant-sala del marxisme. Una menció especial es mereix Feuerbach, que, amb la vista posada en una nova humanitat, convida a desentendre's de Déu perquè ha estat una creació de l'home per defugir les seves responsabilitats. Això deixa la porta oberta a l'aparició de Marx, el qual, en la seva època d'estudiant a Berlín, va entrar en contacte amb l'esquerra hegeliana. Posteriorment va conèixer Friedrich Engels, amb qui va col·laborar i que li va aportar suport financer mentre escrivia *El Capital, Crítica de l'economia política*, on exposa que allò que mou el món i l'ha mogut fins ara no és pas l'esperit de les persones sinó les condicions materials de la vida. El *materialisme històric* de Marx va ser complementat per Engels amb la idea de *materialisme dialèctic*. Aquestes seran les dues columnes que sostindran la doctrina de Vladimir U. Lenin.

El capítol cinquè, en canvi, aborda altres continuadors de Kant que han defugit la línia de l'esquerra hegeliana i han avançat

per la banda de l'utilitarisme. El britànic Stuart Mill va rebutjar el socialisme perquè no respecta la llibertat individual. Amb la col·laboració amb la seva dona van escriure l'assaig *Sobre la llibertat*, on també s'exposava per primer cop la igualtat de sexes. També Arthur Schopenhauer va ser crític amb el socialisme perquè, segons ell, és la *voluntat* el motor que mou les persones i que ha construït la vida. El capítol acaba amb l'anàlisi de la figura de Friedrich Nietzsche, el qual defensa que ni el cristianisme amb la seva transcendència, ni l'empirisme amb la seva ciència han estat capaços de destruir la metafísica, de manera que només queda el *nihilisme*. L'home no té res que l'ajudi, està sol a la vida; cal que es converteixi en un superhome, un ultra home, per afrontar l'esdevenir.

En el capítol sisè l'autor s'ocupa, en primer lloc, de Søren Kierkegaard. El qualifica com a primer psicòleg i com a cristià radical, pare d'una filosofia completament oposada al hegelianisme. En la seva obra l'individu pren independència i s'aferma per si mateix. Aleshores s'adona de la seva petitesa, la qual li crea l'angoixa de l'existència. La millor defensa per a aquesta angoixa la troba en l'originalitat del missatge cristià. Després d'estudiar Kierkegaard, fan la seva aparició els tres filòsofs de l'acció: Maine de Biran, Henri Bergson i Maurice Blondel, que s'ocupen de la fenomenologia de l'esforç, el poder i l'acció com a resposta de l'individu a l'entorn, així com de la importància de la reflexió sobre el concepte de «temps». La continuïtat posterior, ja en el segle XX, d'aquesta línia de pensament la trobarem en Jacques Maritain i en Emmanuel Mounier.

En el capítol següent, el setè, l'autor ens presenta un seguit de pensadors situats cronològicament entre el segle XIX i el XX i que venen a representar el *neokantisme*. En primer lloc, el prevere Franz Brentano proposa un retorn a sant Tomàs d'Aquino i a Aristòtil des de l'òptica de la fenomenologia. D'altra banda, Wilhelm Dilthey torna a l'*historicisme*, no com a *explicació* sinó com a *comprensió* del sentit de la vida que ha guiat l'home en cada època. En tercer lloc, Max Weber, com a economista més que no pas com a filòsof, troba que la dessacralització del món a favor de la ciència i la tècnica desemboca irremeiablement en el desencantament. Charles S. Peirce es pregunta si amb el binomi *creença-acció* el primer terme condiona el segon, o a l'inrevés. Vladimir Soloviov sosté que la religió no s'ha d'entendre com un estat d'ànim particular, sinó com un vincle amb el principi incondicional de totes les coses, és a dir, amb el centre de tot el que existeix. Finalment, Franz Rosenzweig, a partir de l'experiència de la Gran Guerra com un apocalipsi, va plantejar que Déu no ha de ser concebut antropològicament, ni cosmològicament, sinó de manera transcendent, metafísica, no pas física. Déu és qui ha creat, s'ha revelat i redimeix, com els tres estadis d'allò real.

En el capítol vuitè, l'autor s'ocupa àmpliament d'Edmund Husserl, a qui considera el gran promotor de la *fenomenologia*. Husserl la va desenvolupar a partir de l'ensenyament del seu mestre Brentano. Segons l'autor de les *Investigacions lògiques*, el que és important per al filòsof no és tant l'ésser, sinó l'experiència *viscuda* per l'ésser, és a dir la *vida*, i la *consciència* del que es viu.

És el seu un saber descriptiu, visual, intuïtiu, que desconfia de les teories preestablertes i dels prejudicis. La interpretació que en farà Max Scheler servirà a Martin Heidegger per fonamentar la seva idea que cal separar l'ésser de l'*ens*. La persona és un *ens* i el seu ésser és l'*existència* (*Dasein*). L'existència és un *ésser-en-el món enmig dels altres*; a més, és *meva*, i és *autèntica* quan jo decideixo i *inautèntica* quan em veig condicionat. Al final, això el conduirà també a l'angoixa en veure la finitud del món i la certesa de la mort, però es tractarà d'una *angoixa* diferent de la de Kierkegaard.

Seguint amb el repàs d'autors contemporanis, el capítol novè comença amb G. E. Moore, que defuig tota la qüestió de relacions internes subjectives per centrar-se en el que és objectiu, compost pels objectes en si i els processos cognitius. Després parla de Gottlob Frege, que com a matemàtic es va preocupar més d'aclarir el llenguatge de la lògica aplicat als enunciats de la ciència que no pas dels conceptes expressats pel llenguatge formal. Va tenir un seguidor en Bertrand Russell, que va incorporar la *conceptografia* com una comprensió extensionalista de la lògica, la qual consisteix a fixar uns principis *atòmics* (bàsics), a partir dels quals sorgiran unes composicions *moleculares* derivades, és a dir, com en les matemàtiques, un concepte bàsic «x», conté funcions derivades d'aquest:  $f(x_1, x_2, \dots, x_n)$ . Culminarà aquest procés l'obra de Ludwig Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus*, en què la tesi 1 estableix que «el món és el que succeeix», i la tesi 2: «El que succeeix és la situació, és l'existència dels fets *atòmics*». D'aquí la seva idea de *funció de veritat*: tots els enunciats no atòmics són funcions de veri-

tat dels elementals. Tanmateix, aquesta línia d'aprofundir tant en l'objectivitat s'anava acostant, cada cop més, a l'empirisme clàssic. El capítol acaba amb l'obra de Karl Popper, la qual va voler desarmar el *criteri de verificació* dels enuncisats empiristes, però també atacar la psicoanàlisi per la impossibilitat de confirmar o refutar els seus postulats. Per a Popper, la clau del progrés en el pensament rau en les *refutacions o falsacions* que permeten anar descartant hipòtesis, ja que l'avenç en la ciència del saber es produeix especificant una teoria a partir dels successius errors de les teories precedents.

Després de Popper, el text continua amb els existencialistes, que ocupen el capítol desè, que és l'últim. El primer d'aparèixer és Karl Jaspers, que reconeix la historicitat de l'existència, la finitud d'aquesta i la possibilitat de la transcendència a partir d'ella. Després es reflexiona sobre Sartre. El seu aprofundiment fenomenològic desemboca en el concepte de *nàusea* de l'existència pel fet que la persona és un *ens* que està de més en el món. A continuació, Gabriel Marcel, existencialista cristià, plasmà la seva manera de pensar més en obres de teatre que en textos. Aquestes pàgines s'ocupen també d'una sèrie de tendències nascudes amb posterioritat a la Segona Guerra Mundial. La primera és l'*hermenèutica*, de la mà de Hans-Georg Gadamer. A *Veritat i Mètode*, la seva obra més important, partint de la ciència d'interpretació de textos, proposa una fusió d'horitzons hermenèutics per entendre i dialogar històricament. La segona tendència és anomenada *L'Escola de Frankfurt i Bloch*, que desenvolupa la *teoria crítica de la societat*, consistent en una actualització i adaptació del marxisme. La última

de les tendències tractades és l'*estructuralisme i el postestructuralisme*, que denuncien la pèrdua d'essència de la persona a favor de les estructures. Les societats actuals són tan complexes que les seves estructures de funcionament han desnaturalitzat la persona. Per això parlen de *la mort del subjecte*.

El llibre acaba amb un epíleg dedicat a la filosofia espanyola del segle XX, on destaca especialment José Ortega y Gasset i la seva interpretació particular de la fenomenologia que fa compatibles les veritats eternes amb la historicitat radical de la vida de cada individu. Els darrers paràgrafs són dedicats a Unamuno, a qui considera el pensador més original i independent de principis del segle XX, que explora tant l'escepticisme, com el nihilisme, com la religió i fins i tot la força del propi individu, ja que Unamuno va ser el primer lector espanyol del filòsof danès Kierkegaard.

Amb *Kant y herederos*, el professor Miguel García-Baró ens proporciona un repàs cronològic de la història del pensament des del segle XVIII fins als nostres dies. L'autor en justifica molt bé el títol, perquè ens mostra Kant com a introductor d'una manera de fer filosofia que els seus successors van continuar com a *crítica*, en el sentit més ampli possible del terme, és a dir, com a model d'anàlisi de la realitat.

No cal tampoc perdre de vista que aquest llibre forma part d'una trilogia amb vocació pedagògica. Té per finalitat apropar la història i l'evolució del pensament filosòfic a tots els públics, d'una manera clara, senzilla, sintètica i amb una redacció àgil, fàcil i agradable. Tot plegat fa que el llibre disposi d'una utilitat amplíssima, tant per als estudiants que comencen a introduir-se en

la filosofia, com també per a tot tipus d'amants de les ciències humanístiques que desitgin saber l'estat actual de l'estudi del coneixement i també la seva evolució i desenvolupament al llarg de la història de la humanitat. Llibre imprescindible per entendre d'on venim i on som.

Francesc BALLESTÉ  
Facultat de Filosofia (URL)

**Alessandro Campi,**  
***Nación. Historia de una idea***  
***y de un mito político.***

Madrid: Ediciones Sequitur, 2019,  
294 pàg.

En un context d'inflació mediàtica i popular dels conceptes polítics, convé delimitar científicament el contingut concret i el recorregut històric d'unes determinades paraules. Aquest és singularment el cas del concepte de nació. Tanmateix, s'ha de reconèixer l'existència d'obres excel·lents que han estudiat aquest terme amb precisió i clarividència. Però, a hores d'ara, és segurament difícil de trobar una obra que tracti amb més rigor, riquesa i elegància aquest tema que *Nación. Historia de una idea y de un mito político*.

Alessandro Campi, professor titular d'Història de les doctrines polítiques i de Ciència política de la Universitat de Perusa, és l'autor d'aquest magnífic manual, que va ser publicat l'any 2004 per la prestigiosa editorial Il Mulino, dins de la col·lecció Lessico della politica. L'any 2006 el text va ser publicat, en traducció d'Herber Cardo-

so, a l'Argentina per Ediciones Nueva Visión. No obstant això, segons les indicacions del mateix Campi, l'edició que ressenyem és una edició actualitzada, també traduïda per Herber Cardoso, a la qual s'ha afegit un apèndix important, traduït per Alicia Curitano. A banda del seu contingut concret, que explicitarem més endavant, aquest apèndix funciona com a tribut a l'historiador Anthony D. Smith, del qual Campi es reconeix deixeble.

D'antuvi, *Nación. Historia de una idea y de un mito político* palesa una dificultat fenomenològica: el concepte de nació ha estat utilitzat en contextos tan diferents, que la idea ha adquirit tota mena de perfils diversos. En aquest sentit, Campi pretén delimitar quin ha estat el seu significat concret en cada període històric en què ha aparegut, així com establir quins atributs s'hi han adherit en el seu ús històricament determinat. Per dur a terme aquesta tasca diacrònica, l'autor es proposa resseguir el significat del terme *nació* en l'ample territori de la producció intel·lectual i la praxi política occidentals.

Ara bé, ja en la introducció el professor italià anticipa una certesa que revela el seu posicionament teòric: si el concepte de nació va adquirir una força innegable cap a finals del segle XVIII, la qual va augmentar progressivament fins a arribar al segle XX, va ser perquè el terme havia estat present llargament i constantment en la cultura politicoliterària occidental. Altrament dit: les tesis constructivistes, hereves de la perspectiva d'Ernest Gellner, no donen resposta a la presència secular de la idea de nació en el pensament occidental, i fan necessària una aproximació analítica diferent a aquest concepte.

Per aquesta raó, l'obra pot ser llegida de dues maneres complementàries: d'una banda, se'n pot fer una lectura historiogràfica, resseguint cronològicament el sentit del terme *nació* en les diverses èpoques; i de l'altra, és plausible una lectura metodològica, a partir de la qual es poden identificar les diverses escoles que han tractat la qüestió nacional, i així mostrar el canvi de paradigma que han aportat les investigacions d'Anthony D. Smith.

La lectura metodològica s'articula a partir del text introductori, del capítol final de l'obra (titulat «Teorías sobre la nación») i de l'apèndix (titulat «Naciones y nacionalismo en la era global. El paradigma científico de Anthony D. Smith y la crítica al modernismo»). En aquest arc textual, Campi hi dibuixa un camp d'anàlisi teòrica en què tres enfocaments diferents es disputen la possibilitat de dissecar preferentment el concepte de nació.

En primer lloc, cal esmentar l'escola perennalista, que atribueix a les nacions un passat multisecular, pràcticament mític. Es tracta, doncs, d'un enfocament que illumina primordialment els factors de continuïtat, els quals, en conseqüència, enfocquen qualsevol canvi històric.

En segon lloc, i com a resposta a la posició perennalista, es consolida el paradigma constructivista, que accentua el caràcter contingent de la nació, en subratlla els fonaments moderns i en crítica el caràcter elitista. En efecte, a partir del mestratge de Gellner, el constructivisme considera que és la ideologia nacionalista la que crea el cos polític que anomenem nació, de tal manera que, en un context de reordenació econòmica i social produït per les revolucions

modernes, el concepte de nació es converteix en un instrument d'estabilització i legitimació polítiques.

En tercer i darrer terme, l'etnosimbolisme d'Anthony D. Smith suposa un recentrament de la qüestió, és a dir, l'establiment d'un terme mitjà entre les dues concepcions anteriors. En aquest sentit, la proposta de Smith crítica la creença modernista segons la qual la construcció de la nació es produeix en el buit, pretesament *ex nihilo*. Ben al contrari, l'etnosimbolisme de l'historiador britànic matisa que l'embranchida nacionalitzadora moderna no és una mera manipulació, sinó una reelaboració que només pot crear adhesió personal i ciutadana perquè es fonamenta en elements simbòlics i ètnics arrelats en el passat de la comunitat nacional. Per tant, contra el relativisme extrem del constructivisme, Campi segueix Smith en la tasca d'ampliar el focus investigador per tal de retrobar les matrius explicatives del contínuum etnosimbòlic, les quals enllacen les comunitats originàries amb les nacions actuals.

La lectura historiogràfica, que he proposat de manera complementària, es desplega precisament a partir de l'anàlisi de *longue durée* que duu a terme Campi. Així doncs, l'historiador italià no tan sols estudia el període clàssic del nacionalisme, que s'inicia consensuadament a partir de la Revolució Francesa, sinó que analitza també la presència del concepte de nació des de l'Antiguitat fins a l'Edat Moderna. Gràcies a aquesta ampliació del focus, Campi introdueix una reflexió filològica que recull l'herència hebrea, grega i llatina, i a continuació perfila la noció de nació per mitjà d'una rastellera d'avatars històrics, entre els quals podem



destacar el poble jueu del passat bíblic, les polis gregues, les tribus germàniques, els regnes medievals i les formes estatals de l'*Ancien Régime*.

En tots aquests moments històrics pre-moderns, l'investigador hi detecta la presència de referències culturals o ètniques que refermen la cohesió de les comunitats humanes occidentals. Tot i que aquestes no es consideren encara nacions en el sentit modern, projecten a través de la seva praxi i de la seva producció cultural una imatge de conjunt en la qual els seus membres es reconeixen com a idèntics entre si, i com a diferents respecte dels que no en formen part. Segons el nostre autor, gràcies a l'ancoratge cultural i ètnic, aquestes comunitats construeixen una xarxa de referències compartides que sostenen la seva *Weltanschauung* particular i que se sintetitzen preferentment en uns pocs elements: la llengua, la religió i l'ascendència comunes.

Però si en aquest aspecte el llibre que ressenyem ja és important, aquesta impressió es referma especialment en els capítols dedicats al període modern i contemporani, atesa la quantitat de pensadors i escriptors analitzats per Campi. Indicar resumidament que l'autor analitza un ampli espectre de la producció il·lustrada, romàntica, marxista o feixista sobre el concepte de nació, no fa justícia a un aparell bibliogràfic de veritable caràcter enciclopèdic.

Precisament per això, aquest aparell mereixeria estar ben recollit i ben referenciat en la bibliografia que tanca l'edició, i complementat oportunament amb un índex onomàstic. De la mateixa manera, també convindria esmenar les errates en una desitjable reedició. Tot i així, cal destacar que la

traducció respecta de manera encertada l'elegant estil de l'autor italià.

En qualsevol cas, tot i aquestes deficiències menors, aquesta obra d'Alessandro Campi palesa tant la maduresa intel·lectual del seu autor com la força argumentativa de l'enfocament etnosimbòlic. Per tot plegat, cal felicitar-se per la publicació d'un llibre que s'obre a dues dimensions hermenèutiques molt rellevants: d'una banda, ofereix una sòlida investigació diacrònica sobre el concepte de nació, tant en la seva praxi cultural com en la seva representació teòrica; i de l'altra, proporciona una explicitació actualitzada i raonada dels diversos paradigmes historiogràfics que se n'ocupen. En definitiva, es tracta d'una obra que permet al lector obtenir un coneixement profund de la qüestió nacional, i una guia per reconèixer la posició metodològica dels autors que l'han estudiada.

Daniel VARGAS

Facultat de Filosofia (URL)

**Alain Corbin,**  
***Història del silenci. Del***  
***Renaixement als nostres dies.***  
Barcelona: Fragmenta, 2019, 146 pàg.

Quan el soroll i la xerrameca s'imposen per totes les esferes de la nostra societat i l'home contemporani ja ha deixat d'esperar, ni de dalt del cel ni de les profunditats dels abismes, res que el pugui sorprendre, es presenta Alain Corbin (Lonlay-l'Abbaye, 1936), prestigiós historiador francès, amb una *Història del silenci, del Renaixement als nostres*

*dies*, publicada el 2016 en francès i recentment traduïda al català per Mireia Ibáñez Cid. Aquesta breu obra mostra un corrent secret que vincula l'isolament de l'home contemporani amb l'oblit del sentit del silenci en una *història* que oscil·la, precisament, entre la denúncia d'aquest oblit i la nostàlgia d'aquells universos mentals en què els homes del passat han experimentat el silenci.

Corbin denuncia un oblit que és grat per a l'home contemporani: «el silenci no és tan sols absència de soroll» sinó «el lloc interior d'on emergeix la paraula» (9), una «paraula interior que calma i tranquil·litza» (10). «El silenci no és pas la pèrdua de la paraula» (93) sinó una de les seves manifestacions privilegiades; el silenci autèntic s'oposa a la verbositat i a la xerrameca, que no deixen de ser expressions del mutisme, de la incapacitat d'escoltar i del romandre empresonat en les pròpies opinions, les quals aboquen, d'altra banda, a l'individualisme i a la incomunicació. «Fer silenci» no és «en absolut la mateixa cosa que callar» (31), sinó que és una de les formes més delicades de diàleg, en què s'exercita tant el rebre l'altre tal i com ve al nostreencontre, com el donar-se a l'altre a través de la mirada, del gest i del cor. En aquest sentit parla Corbin del silenci, en el preludi de la seva obra, com a «testimoni de la trobada amorosa» i «condició per a la fusió» (9). No és per la pèrdua d'aquest silenci que l'home contemporani roman aïllat rere els murs del seu petit jo, angoixat per l'absència de cap paraula que pugui orientar la seva vida, o fins i tot anestesiat, per tal de no haver de patir aquest dolor moral, ignorant-se a si mateix?

L'obra de Corbin ressalta que el món es fa més lleig sense el silenci, més previsible.

«La por, o fins i tot el pànic, suscitats pel silenci s'han intensificat», fins al punt de reduir, avui dia, la rica gamma de silencis a una realitat residual, insignificant. Els senyals auditius «s'han vist deformats, afeblits, dessacralitzats» (9), no són portadors de res, i Corbin sent nostàlgia d'aquells homes que «inspirats pel codi del sublim, apreciaven els mil silencis del desert i sabien escoltar els de la muntanya, la mar, el camp» (9), en clar contrast amb els nostres dies, en què «la societat imposa rendir-se al soroll per tal de ser part del tot en lloc d'apostar per l'escolta d'un mateix» (10). Aquest analfabetisme contemporani davant el silenci testimonia una actitud davant la vida: rendit als sorolls de les veus superficials del nostre món que el fan sord a l'essencial, incapaç de renunciar als aduladors cants de sirena i als murmuris que només entretenen, el pànic de l'home contemporani davant el silenci és la por a trobar-se amb ell mateix, incapaç ja de rebre ni de donar, i prefereix defugir aquest encontre amb la seva veritat i amb la dels altres, que potser el convidarien a un canvi de vida. «He parlat sobretot per evitar sentir-me», diu Monsieur Ouine, de l'obra de G. Bernanos, citada per Corbin (20).

Corbin, a *Història del silenci*, recorre les profunditats del silenci, les seves textures, matisos, disciplines i tàctiques per mitjà de nombroses citacions d'autors que van *del Renaiement als nostres dies*, autors «que s'han aventurat a una veritable recerca estètica» (9), i ho fa amb la intenció, no tant d'explicar, com de fer sentir al lector l'experiència del silenci que escriptors, artistes, cineastes, religiosos o pelegrins solitaris han viscut en el passat.

Aquesta *història del silenci* comença amb quatre capítols en què el silenci esdevé la



condició per rebre de fora «les coses que ens són noves» (68). Com si es tractés d'un passeig, en aquests primers capítols Corbin condueix el lector pels llocs on «el silenci s'imposa amb la seva subtil omnipresència» (11). Primerament el fa entrar als edificis i monuments privilegiats on aquest silenci és particularment escoltat, després a la natura, on el silenci esdevé una remor suau i contínua, i finalment, a l'interior de l'home, el lloc silenciós més subtil i delicat.

D'entre els edificis i monuments que presenta Corbin com a llocs on el silenci s'imposa, són les llars, considerades «un veritable reialme de silencis» (17), aquelles a les quals Corbin dedica més temps. I de les llars, la cambra és el lloc privilegiat com a indret íntim del silenci, com el lloc desitjat per recollir-se després de les fatigants jornades, per refugiar-se al vespre lluny de l'excitació de les multituds, «com un vast secret» (14), no per evadir-se, sinó per retrobar-se amb un mateix. En el silenci de l'habitació evoca Corbin les emocions proporcionades per les remors lleugeres dels membres de la família, però també escolta veus més sublimes, com les que s'escolten a la cambra de la jove treballadora, que descriu Victor Hugo, completament dedicada a les seves tasques, on escolta les veus del vent que «vagamant li arriben des de les entrades silencioses del carrer que li diuen: sigues pura sota els cels!» (18). I no tan sols defora de la llar, també dins seu ens fa escoltar Corbin el discurs silenciós de les coses que formen part del seu decorat, que parlen de forma confidencial a l'ànima, exterioritzant un fons que prové de més lluny que la paraula que el designa.

A la natura, Corbin convida el lector a escoltar la remor suau, lleugera, contínua i

anònima del silenci que hi habita. Silenci que es fa palès quan és trencat pels ínfims sons de la natura; silenci que ho embolcalla tot quan cau la nit, «com un gran text de silenci», on tot calla i «tan sols resta el discret soroll de la ploma que escriu en el silenci de la nit que ho ha cobert tot» (32); silenci que es reconeix en el trànsit de les estacions: «cada estació prové del silenci de la precedent» (31). La natura té els seus llocs privilegiats per al silenci, com el desert, lloc d'una «estètica de la desaparició» (38) que «ens introdueix paradoxalment a tot el que és infinitament petit» (38) i «és el signe de la presència inefable de Déu» (36); o la muntanya, on «els congostos ombrívols estan en silenci i sempre hi estaran» i «hom pot imaginar-se en el silenci que demà pot ser tot s'acabarà sobre la terra» (41); o la mar, on es pot copsar «el silenci i l'angoixa de les aigües primitives» (44).

Finalment, Corbin ens introdueix en el lloc més delicat i subtil per al silenci: el propi interior. En la recerca d'aquest silenci interior, se centra en el segle XVI i XVII, època on «el silenci és condició necessària per a qualsevol relació amb Déu» (55). Convida, primer, a escoltar la *música callada* de sant Joan de la Creu amb les orelles de l'ànima (santa Teresa de Jesús) per accedir a llenguatges més enllà de la paraula: «el de l'interior, el del més enllà, el dels àngels», com diu l'abat de Rancé (63). Després, seguint la tradició jesuítica, mostra com la pregària mental a través de les representacions interiors de la vida de Crist permet reflectir la pròpia vida a la llum d'aquestes escenes i anar penetrant, des d'aquest imaginari, en el silenci que s'estableix entre el Creador i la criatura. Assenyala per últim,

seguint la tradició ortodoxa, més inclinada a la teologia negativa, la impossibilitat de conèixer Déu i el silenci com la forma inevitable de romandre davant de Déu. És callant que l'ànima aprèn primer a morir al món per tal d'entrar, després, en silenci en el misteri de Déu. No obvia Corbin que aquest silenci interior «no és quelcom evident» (71) i cal un aprenentatge i una disciplina per poder assolir-lo.

I com un afegit d'aquest itinerari, a l'interludi de la seva *història*, Corbin entra en un darrer lloc on qualifica el silenci d'absolut: Natzaret. Des de la mirada de Charles de Foucauld, Corbin escolta el profund silenci de Maria i Josep, que «conscients de posseir un tresor admirable, callen per conservar-lo en la solitud i el silenci d'una vida amagada» (86); i deixa que ressoni, en aquesta llar singular, a les oïdes del lector, la inspiració que el pare Foucauld va rebre de Jesús de reproduir en ell el sentit de la vida amagada de Natzaret: «Mai no he cessat d'instruir-vos, no pas amb paraules, sinó amb el Meu silenci» (86).

El silenci, doncs, no és només la condició per rebre, també és lliurament. Els quatre darrers capítols d'aquesta *història* mostren aquesta dimensió eloqüent del silenci. En el capítol setè, «Les tàctiques del silenci», Corbin mostra com el silenci parla de moltes maneres, i qui domina l'art d'articular correctament les seves modulacions podrà reeixir en societat, perquè en les relacions socials hi ha una disputa dissimulada per ser «l'amo del silenci» (108), que s'identifica amb la superioritat d'esperit. En el capítol vuitè, mostra com els amants també coneixen d'una manera especial el lliurament que és el silenci, «l'amant escolta més el silenci

que la paraula» (121), i això no és mutisme sinó comunicació d'aquella vida íntima que roman en el fons del cor i que es lliura a través de la mirada i del gest. I el record més incisiu d'un ésser estimat no seran les paraules que ha pronunciat sinó «els silencis que s'han viscut junts, la qualitat d'aquests silencis revela la qualitat de l'amor que s'ha viscut» (119). La comunicació del silenci és tan potent, arriba a dir Corbin, citant M. Maeterlinck, que «quan tenim veritablement alguna cosa a dir-nos és quan estem obligats a callar» (90), perquè «la vida veritable, l'única que deixa alguna marca, és feta només de silenci» (87).

Per això, en el capítol sisè, «La paraula del silenci», comença dient que «molt sovint el silenci és paraula» (87). És una «paraula transfigurada» (88) que expressa una vida originària que els mots no poden reduir, només insinuar. En aquest sentit, «el silenci és la culminació suprema del llenguatge i de la consciència» (88). Corbin al·ludeix, amb una cita de Kierkegaard, al silenci de Déu que precedeix la creació feta per la seva paraula, silenci originari que fou «com un pensament sobre l'univers que és a punt de néixer» (89). D'aquest silenci venim i és «fer silenci el que tots volem quan escrivim» (100). Però, què vol dir aquesta caiguda en la paraula? És la cadena que se'ns imposa en aquest món temporal? La nostra paraula és precedida per aquest silenci, però el silenci és la realitat originària? Amb les cites que ens proposa Corbin, el silenci té la prioritat sobre les paraules, «és lícit afirmar que la paraula sorgeix de la plenitud del silenci» (87); però aquest silenci, diu, és «la paraula que aguanta la respiració» per «omplir-se de nou de vida original» (88), vida que brolla

d'una realitat precedent al silenci i que és inefable per al nostre llenguatge i la nostra consciència, però que se'ns comunica en silenci i que pel silenci aprenem a escoltar: «Senyor, no ens permetis oblidar mai —escriu Kierkegaard— que parles també quan calles» (89). Aquesta paraula silenciosa del Déu de la Bíblia, de la qual Corbin diu que té a la base de la seva reflexió (89), no mostra com la realitat divina precedeix el silenci amb una Paraula inefable?

Aquesta comunicació silenciosa de Déu, tractada en el postludi, és la qüestió decisiva que l'home ha de respondre. El silenci de Déu pot ser contemplat, diu Corbin, com la condició imprescindible per tal de no ofegar la llibertat de l'home per creure o no creure; davant d'aquesta tessitura, l'absència de paraula pot arrencar un crit d'amor i de desig, però també obrir la porta a la indiferència o a la negació de Déu. No tan sols la resposta a aquesta qüestió ha deixat de ser irrellevant

en els nostres dies; la pregunta mateixa, i això és més preocupant, ha deixat d'interessar, tal com denuncia Corbin de la poesia moderna: «hem deixat de preguntar-nos si el silenci d'un Déu amagat és paraula» (139). Sense aquesta pregunta es dissolen els lligams ancestrals que hi havia entre literatura i religió, s'avorta la recerca de cap transcendència en les nostres vides i el silenci esdevé una realitat amorfa i buida. Corbin proposa el repte per al poeta dels nostres dies i de sempre: «ser l'home que parla contra el buit» (139).

Potser aquest és l'encant d'aquesta *història del silenci*, enmig del soroll alienant dels nostres dies: inquietar fent reviure el sentit oblidat del silenci; i enmig del silenci, sentir nostàlgia del poeta que ordena amb la seva paraula un silenci que només semblava anunciar la finitud.

Rubén GARCÍA CRUZ  
Facultat de Filosofia (URL)



## LLIBRES REBUTS

**Arnaldi de Villanova, *Opera Theologica Omnia (AVOThO), XIV. Interpretatio de visionibus in somniis dominorum Iacobum Secundi, regis Aragonum, et Friderici Tertii, regis Siciliae, eius fratris.***

Barcelona: Institut d'Estudis Catalans — Facultat de Teologia de Catalunya, 2019, 192 pàg.

Aquesta obra és un nou volum del projecte d'edició de les obres teològiques completes d'Arnau de Vilanova, que substitueix l'antic projecte titulat Arnaldi de Villanova Scripta Spiritualia, dirigit per Josep Perarnau, coeditat per l'Institut d'Estudis Catalans i la Facultat de Teologia de Catalunya, i amb el patrocini de la Unió Acadèmica Internacional. Amb la publicació d'aquest volum XIV el mateix any del centenari de la UAI, l'IEC reafirma el seu compromís de continuar la tasca que té encomanda per la Unió des del 1951 en el si del projecte n. IX, «Corpus Philosophorum Medii Aevi», n. 5: «Arnau de Vilanova». L'edició de l'obra present ha estat a cura de Jaume Mensa i Valls.

**Rosa M.<sup>a</sup> Alabrús Iglesias, *Razones y emociones femeninas. Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco.***

Madrid: Cátedra, 2019, 271 pàg.

Durant els segles XVI i XVII emergeixen diverses generacions de beates i monges a la Catalunya del Barroc que es mouen entre els complicats plecs de les relacions Església-Estat, entre la disciplina conventual i les expectatives de l'imaginari místic, conjugant el discurs intel·lectual i el frenesí emocional, els projectes de reforma cap endins i cap enfora, la introspecció personal i la projecció fundacional. En aquest llibre s'analitza la singular dialèctica entre les raons socials i culturals que expliquen la vida religiosa d'aquestes dones i el flux d'emocions que les caracteritzen. Per aquestes pàgines desfilen un seguit de religioses representants de l'espiritualitat barroca, amb perfils biogràfics apassionants, des de les primeres dècades del segle XVI, amb la influència d'Ignasi de Loiola a Catalunya, fins a finals del segle XVII, amb la incidència del quietisme molinista. Entre aquestes religioses destaca la figura d'Hipòlita de Rocabertí.

**Manuel Garrido, Luis M. Valdés i Luis Arenas (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo xx.***

Madrid: Cátedra, 2019, 1054 pàg.

Aquesta obra, de la qual ara es publica la quarta edició, relata l'odissea del pensament filosòfic i científic del segle XX amb les seves principals aventures i conquestes. Les dues

primeres grans parts, dedicades al pensament filosòfic en la primera i en la segona meitat del segle XX, respectivament, estan precedides per àmplies introduccions panoràmiques que volen aportar al lector una primera aproximació que després li permeti aprofundir en els seus temes de preferència. En els diversos capítols, les obres clau dels principals filòsofs són preses com a elements bàsics, de tal manera que el lector pot disposar de microassaigs o informes especials sobre pràcticament tots els llibres de filosofia més importants del segle passat. La tercera part està dedicada al desenvolupament de la lògica i la matemàtica i de les ciències de la naturalesa i de la societat. La quarta part està dedicada al pensament filosòfic i científic espanyol. La cinquena, finalment, aborda l'estudi del pensament actual de les cultures no occidentals. Les contribucions han estat preparades per filòsofs o homes de ciència especialistes en cadascun dels autors i els temes tractats.

**Ángela Curran, *Aristóteles y la «Poética»*. Guía de lectura.**

Madrid: Cátedra, 2019, 350 pàg.

Aquesta obra d'A. Curran, de la Facultat de Filosofia del Colby College (EUA), publicada per primera vegada en anglès l'any 2016, és una guia accessible que introdueix i explica una obra que pot resultar de vegades críptica, densa i difícil de comprendre. L'autora presenta i valora la *Poètica* de l'estagirita a partir d'alguns aspectes i conceptes fonamentals. Per mitjà d'exemples de l'antiga tragèdia grega, de la literatura moderna i del cinema, aquesta guia explora els conceptes filosòfics bàsics de la teoria aristotèlica. Per aquesta raó, l'obra pot resultar útil no tan sols per als estudiants de filosofia o de literatura clàssica, sinó també per als de teoria de l'art i del cinema, i posa de manifest el significat filosòfic i la influència duradora d'aquesta obra d'Aristòtil.

**Laura Dassow Walls, *Henry David Thoreau. Una vida*.**

Madrid: Cátedra, 2019, 622 pàg.

És possible compaginar una «vida sense principis» amb el compromís d'escriure la biografia de Thoreau? Thoreau deixà Walden perquè llegíssim *Walden*. No obstant això, la redacció final de *Walden*, els dos grans llibres elegíacs sobre els boscos de Maine i el cap Cod, les polèmiques obres sobre el capità Brown o les darreres descripcions naturals estan tenyides de la preocupació per una creixent manca de significat de la civilització, en la qual tornava a ser un resident provisional, i que va aombrar el seu llegat. Des de jove Thoreau havia percebut la manca d'un rerefons en la vida de l'home, que ni l'Estat ni potser tampoc la naturalesa mateixa no li podrien proporcionar, i que l'obligava a remuntar-se a la font de la veritat. Laura Dassow Walls ha reconstruït aquesta peregrinació amb una fidelitat admirable a l'escriptura thoreauviana.

**Axel Arturo Barceló Aspeitia, *Falibilidad y normatividad.***

***Un análisis filosófico de la suerte.***

Madrid: Cátedra, 2019, 172 pàg.

En aquest llibre, Axel Barceló, investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, proposa una elegant teoria per explicar la complexa relació entre normativitat i fal·libilitat humanes, en àmbits com l'epistemologia, l'ètica i el llenguatge. En aquest volum, Barceló es proposa no només explicar què caracteritza els casos de bona i mala sort, sinó també per què valorem més un assoliment que podem atribuir a l'esforç propi que no pas obtenir allò que desitgem de manera accidental. En el camí, Barceló revela noves perspectives des de les quals pensar temes tan diversos com la vaguetat, el conseqüencialisme, els casos de Gettier, la sensibilitat contextual i la sort moral, entre molts altres.

**Henry Brighton i Howard Selina, *Inteligencia artificial. Una guía ilustrada.***

Madrid: Tecnos, 2019, 186 pàg.

Aquesta obra és una introducció divulgativa, accessible i amb il·lustracions a aquesta fascinant àrea de la ciència que és la intel·ligència artificial. Cobreix tots els aspectes de la disciplina, des dels treballs preliminars i influents d'Alan Turing fins a qüestions relacionades amb els robots punters de l'actualitat. D'aquesta manera, el llibre permet tenir un primer accés a les diverses escoles i visions de la intel·ligència artificial i de la intel·ligència en general, així com als seus reptes actuals i futurs.

**Brian Clegg i Oliver Pugh, *Infinito. Una guía il·lustrada.***

Madrid: Tecnos, 2019, 188 pàg.

L'infinit és un concepte profundament antiintuïtiu i desconcertant que ha inspirat molts grans pensadors i n'ha provocat i impressionat molts altres. Els antics grecs estaven tan horroritzats per les implicacions d'un número sens fi que ofegaren l'home que difongué el secret. Un matemàtic alemany, per la seva banda, arribà a embogir per les repercussions del seu descobriment dels nombres transfinitos. El present volum presenta de forma divulgativa, accessible i amb il·lustracions com la noció d'infinit ha desafiat les ments més brillants de la ciència i les matemàtiques, tot traçant un recorregut històric des de l'Antiguitat fins als nostres dies.

**Friedrich Nietzsche, *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón.***

Madrid: Tecnos, 2019, 244 pàg.

Aquest volum presenta l'única traducció castellana existent fins al moment que recull el text íntegre de les lliçons sobre la vida i l'obra de Plató que Nietzsche va dictar a la Universitat de Basilea en els anys immediatament posteriors a la publicació d'*El naixement de la tragèdia*. Nietzsche, coneixent exhaustivament la literatura secundària de l'època, hi discuteix el paradigma interpretatiu dominant, representat per Schleiermacher, i això permet apreciar la riquesa i la profunditat de la seva comprensió de la filosofia platònica. L'obra ha estat traduïda per Manuel Barrios Casares, que ha redactat també el prefaci de la present edició i ha incorporat al text un ampli aparell de notes, tenint presents les fonts originals.

**Ignacio Pajón Leyra, *Los filósofos cínicos. Antología de textos.***

Madrid: Tecnos, 2019, 374 pàg.

Aquest volum recull els principals textos cínicos que han arribat fins a nosaltres, gairebé tots anècdotes i petits fragments. Per tal de facilitar la comprensió del seu missatge, els textos han estat ordenats amb un criteri temàtic, en funció de les nocions filosòfiques que els serveixen de base. Amb el suport de les notes i de l'extensa i detallada introducció de l'editor i traductor del volum, Ignacio Pajón Leyra, el lector podrà jutjar amb criteri quin fou el lloc del cinisme en la història del pensament. L'obra està precedida per un pròleg de Tomás Calvo.

**Platón, *El Sócrates de Platón (Apología de Sócrates. Critón).***

Madrid: Tecnos, 2019, 140 pàg.

Difícilment podrà trobar-se un cas similar en la història de la filosofia en què existeixi un lligam tan profund entre dos pensadors tan importants. No podem entendre Sòcrates sense Plató, ni Plató sense Sòcrates. En el primer cas, perquè el deixeble, d'entrada, constitueix la principal font d'informació sobre el mestre. En el segon, perquè la influència del mestre és tan profunda que tant l'estil literari com el contingut de les seves obres constitueixen un reflex de l'home al qual Plató admirà i del qual obtingué l'impuls per dedicar tota la seva vida a la filosofia. Aquest volum recull l'*Apología de Sòcrates* i el *Critó* platònics amb traducció castellana, notes i un estudi introductori a càrrec d'Ignacio García Peña.



**Platón, *El Protàgoras*.**

Madrid: Tecnos, 2019, 134 pàg.

El *Protàgoras* pertany al grup de diàlegs anomenats sovint socràtics, que daten de la joventut de Plató i presenten les característiques més remarcables del socratism: determinació dels conceptes d'ordre pràctic. Sòcrates, en efecte, s'ha limitat sempre a l'estudi de les coses humanes, la ciència relativa a la conducta de la vida. El mètode de Sòcrates consisteix precisament a examinar, a posar a prova (*basanidsein, exetasein, skeptesthai, skopein*) les idees d'altres, és a dir, les definicions fetes pels altres, però no a proposar ell idees o definicions. La tesi principal de Sòcrates és la identitat entre saber i virtut: per a ser virtuós cal saber; i és suficient posseir la saviesa per a ser virtuós. La present edició del *Protàgoras* és a cura de Julián Velarde Lombrana, que n'ha fet la traducció castellana, amb notes, i n'ha redactat la introducció.

**Enrique Bonete Perales, *El morir de los sabios*.**

***Una mirada ética sobre la muerte*.**

Madrid: Tecnos, 2019, 318 pàg.

En aquesta obra, el professor Enrique Bonete, catedràtic de Filosofia Moral de la Universitat de Salamanca, presenta de forma clara i sintètica, ponderades exhortacions de notables pensadors sobre les implicacions ètiques del morir humà. La realitat de la mort, que configura múltiples dimensions pràctiques, introdueix una sèrie d'incisius interrogants. Els més persistents en la història de l'ètica articulen l'estructura tripartida del llibre, que reflexiona a partir de grans pensadors sobre l'actitud davant la mort, el deixar d'ésser en relació amb el jo i amb l'altre, i sobre la llibertat humana, la possibilitat del suïcidi i les seves implicacions morals. Cadascun dels capítols inclou també textos seleccionats dels autors respectius. L'objectiu principal de l'autor no és cap altre que difondre entre els amants de la filosofia, joves i madurs, i el públic no especialitzat, dosis comprensibles de la saviesa moral dels genis, a la llum dels quals és possible viure millor mentre caminem, lentament o acceleradament, vers el llindar de la sempre enigmàtica mort que a tots ens espera.

**Anthony Kenny, *La filosofía moderna. Una nueva historia de la filosofía occidental. Vol. 3*.**

Madrid: Tecnos, 2019, 418 pàg.

El tercer volum de la *Nova història de la filosofia occidental* de Sir Anthony Kenny estudia l'evolució del pensament filosòfic des de principis del segle XVI fins a principis del segle XIX, des d'una doble perspectiva complementària, que compagina la trajectòria i el

llegat intel·lectual dels filòsofs i les filosofies del nostre temps. Els tres capítols inicials perfilen el marc sociocultural del moment i recreen la trajectòria personal i intel·lectual de pensadors colossals, juntament amb altres grans i petits noms que no pel fet d'haver estat menys coneguts han estat menys decisius. Els altres set capítols, centrant-se cadascun en diferents àrees del saber —coneixement, física, metafísica, ment i ànima, ètica, filosofia política i Déu, respectivament— dissecionen el llegat intel·lectual dels diversos autors i escoles, exposant les respectives contribucions a aquestes àrees de la filosofia moderna, i establint un diàleg intern en què l'autor demostra un cop més la seva serena lucidesa a l'hora de ponderar i el seu subtil aplom a l'hora de valorar.

**Emilio Gentile, *Quién es fascista*.**

Madrid: Alianza, 2019, 222 pàg.

Torna el feixisme? Cent anys després de la fundació del feixisme a Itàlia i set dècades després de la caiguda de Hitler i de Mussolini, les xarxes socials i els mitjans de comunicació tradicionals alerten sobre l'ascens d'un nou perill feixista. Estem de debò davant d'un nou feixisme o són només alarmes per ocultar els problemes actuals? Emilio Gentile, un dels més importants estudiosos del feixisme, intenta respondre les preguntes que li han plantejat al llarg dels anys algunes generacions d'estudiants i de lectors, i sosté que parlar de «retorn del feixisme» o de «feixisme etern» no tan sols no té sentit històric sinó que agreuja la desinformació sobre allò que realment fou el moviment i ens impedeix comprendre el present.

# COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Vol. 21/2

Any 2019

---

## Editorial

5

Carles Llinàs

---

## Articles / Articles

**Ramon Llull sadollat per les fonts àrabs** 7

*Ramon Llull satiated by the Arab sources*

Óscar de la Cruz Palma

***The Liber Chaos and Ramon Llull's doctrine from creation to the generation of material substance in the sublunar world*** 25

Carla Compagno

**Raonament intel·lectual i materialitat del text: el cas de l'*Ars inventia veritatis* de Ramon Llull** 57

*Intellectual Reasoning and Materiality of the Text: The case of Ars inventia veritatis by Ramon Llull*

Albert Soler

**L'oració contemplativa i el rapte místic a la *Medicina de peccat* de Ramon Llull** 77

*The contemplative prayer and the mystic rapture in Medicina de peccat by Ramon Llull*

Anna Fernández Clot

***Qui pensa que en tu hi ha màcula, pensa que en el sol hi ha tenebres.*** 95

**La defensa de la Immaculada en les iconografies lul·lianes**

**Whoever thinks there is a blot in you, thinks that in the sun there is darkness. *The defence of the Immaculate in lullian iconographics***

Miquela Sacarès

---

## Ressenyes / Reviews

**Camille Riquier, *Philosophie de Péguy ou les mémoires d'un imbécile.*** 113

Joan Cabó Rodríguez

|   |            |
|---|------------|
| <b>Juan Soto Ivars, <i>Arden las redes. La poscensura y el nuevo mundo virtual.</i></b>       | <b>118</b> |
| Xavier Montané Blázquez   |            |
| <b>Ute Guzzoni, <i>Weile und Weite. Zur nicht-metrischen Ebfahrung von Zeit und Raum.</i></b> | <b>121</b> |
| Carlos Pérez Laporta  |            |
| <b>Alfonso López Quintás, <i>La belleza de la fe. Romano Guardini en su plenitud.</i></b>     | <b>124</b> |
| Eduardo Pire Mayol  |            |
| <b>Llibres rebuts / Books received</b>  | <b>129</b> |
| <b>Índex anterior / Previous Index</b>  | <b>133</b> |
| <b>Normes de publicació / Guideline for contributors</b>                                      | <b>135</b> |

# NORMES DE PUBLICACIÓ

- *Comprendre* és una revista de caràcter científic i de recerca que publica dues vegades a l'any i que està oberta a treballs que tractin els àmbits clàssics de la filosofia: metafísica, epistemologia, lògica, ètica, filosofia de la ciència i de la natura, antropologia, història de la filosofia, filosofia de la religió, estètica, etc. Està dirigida a un públic universitari interessat pel debat filosòfic i humanístic actual.
- *Comprendre* accepta tres tipus de treballs: articles, notes crítiques i recensions. Els articles i les notes crítiques han de ser originals i inèdits i han d'estar escrits en català o en les principals llengües europees. Només s'admetran recensions en català.
- Cal enviar a l'adreça electrònica de la revista ([comprendre@filosofia.url.edu](mailto:comprendre@filosofia.url.edu)) un fitxer preferentment en format Word. Els articles no sobrepassaran les 10.000 paraules (notes i bibliografia incloses), mentre que l'extensió màxima de les notes i de les recensions serà de 6.000 i 2.500 paraules, respectivament.

Tipus de lletra: *Times New Roman*, cos 12, interlineat 1,5.

- Cal incloure-hi un resum en la llengua del treball i en anglès (*abstract*), d'unes deu línies, destacant-hi, a més, les paraules clau en ambdós idiomes.
- Les anotacions a peu de pàgina es numeraran correlativament. Les referències bibliogràfiques es poden presentar també al final del text, sempre per ordre alfabètic d'autors.

Es recomana seguir les següents normes d'estil en totes les citacions.

Tipus de lletra: *Times New Roman*, cos 10, interlineat senzill.

a) per als llibres:

INICIAL DE L'AUTOR. COGNOM (en versaleta), *Títol* (en cursiva). Lloc d'edició: Editorial, any.

Exemple:

R. DESCARTES, *El discurs del mètode*. Traducció i edició a cura de P. L. Font. Barcelona: Edicions 62, 1999.

b) per als articles de revista:

INICIAL DE L'AUTOR. COGNOM (en versaleta) «Títol de l'article». *Nom de la publicació periòdica* (en cursiva) [Lloc d'edició], 000 (número), 0000 (any), p. 00-00.

Exemple:

C. LLINÁS, «Gerhard Krüger: Einsicht und Leidenschaft (Intel·ligència i passió). Una entrada «platònica» en el pensament del segle XX». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX/1-2, 2007, p. 159-189.

- Les dades personals i acadèmiques de l'autor s'han de presentar en un fitxer a part. Han de constar-hi nom i cognoms, la institució de procedència i una adreça electrònica vigent.
- *Comprendre* segueix els criteris de conducta ètica per a la publicació dels articles i les notes crítiques. Per això requereix que els/les autors/autorees adjuntin un compromís signat de compliment de bones pràctiques juntament amb els seus manuscrits. N'està disponible un model a la web de la revista.
- Els originals rebuts, siguin articles siguin notes, se sotmetran anònimament a l'informe de dos especialistes externs designats pel Consell de Redacció, el qual es reserva el dret de publicació. Es comunicarà raonadament als autors l'acceptació o el rebuig del seus treballs en el termini màxim de sis mesos.
- *Instruccions als avaluadors*: s'avaluaran l'originalitat, el rigor acadèmic i la metodologia, la bibliografia i l'estil de l'article, abans de procedir a recomanar-ne o no la publicació o a sol·licitar-ne modificacions.



# GUIDELINE FOR CONTRIBUTORS

- *Comprendre* is a scientific review which publishes two issues a year. It is opened to contributions on the classic fields of philosophy: metaphysics, epistemology, logical, ethics, philosophy of science, anthropology, history of philosophy, philosophy of religions, aesthetics, etc. It is addressed to an academic audience interested in the current philosophical and humanistic debates.
- *Comprendre* accepts three types of contributions: articles, critical notes and short reviews. Only original manuscripts not published previously and written in Catalan or in the main European languages (English, Spanish, French, German, Portuguese and Italian) will be considered for publication. Book reviews will be written only in Catalan.
- Contributions will be submitted electronically (comprendre@filosofia.url.edu) in a Word format file. Articles should not exceed 10000 words (including notes and bibliography). Critical notes should not exceed 6000 words. Short reviews should not exceed 2500 words.

Type of letter: *Times New Roman*, body 12, space 1,5.

- The title, an abstract, over ten lines, and the key words in both the original language and English must be added at the beginning of the contributions
- Citations in footnotes will be numbered continuously. Bibliographical references can be placed in a final Work Citations section, always in alphabetical order by authors.

The next guidelines are recommended to be followed in all the citations.

Type of letter: *Times New Roman*, body 10, space 1.

a) For Books:

INITIAL OF AUTHOR'S NAME. SURNAME (small capital), *Title* (italics). Place of edition: Publisher, year.

Example:

I. KANT, *Critique of pure reason*. Translated by Paul Guyer & Allan Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

b) For Articles:

INITIAL OF AUTHOR'S NAME, SURNAME (small capital), «Title of the article». *Name of the periodical publication* (italics) [Place of edition], 000 (number), 0000 (year), pp. 00-00.

Example:

C. LLINÀS, «Gerhard Krüger: Einsicht und Leidenschaft (Intel·ligència i passió). Una entrada «platònica» en el pensament del segle XX». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX/1-2, 2007, pp. 159-189.

- Personal and Academic affiliation should be included in a cover sheet, containing an operative electronic address.
- *Comprendre* follows the Code of Conduct for Publication Ethics in the case of articles and critical reviews. Authors are required to attach a contributor's form with the manuscript. A model is available in its web.
- Contributions will be submitted to an external blind review process. The right of publication is reserved to the Editorial Board. The author will receive a response in six months. The acceptance or the refusal will be reasoned.
- *Guidelines for evaluators*: before being recommended to be published or not, or even to be modified, the articles will be evaluated according to the following items: originality, academic rigueur and methodology, bibliography and correct style.





### Dionisio Areopagita, la tiniebla es luz

María Toscano y Germán Ancochea



224 páginas

14,1 × 21,6 cm

ISBN: 978-84-254-2643-8

Precio c/ IVA: 17,80 €

En un mundo que percibe a Dios más como ausencia que como presencia, la actualidad de Dionisio consiste en hacernos patente que la luz está en la oscuridad. Nos muestra un camino, una forma de penetrar en el interior de la tiniebla luminosa en que acaba toda búsqueda.

El mundo mediterráneo de los cinco primeros siglos fue un crisol de pensamiento vivo: la filosofía griega que culminaba en el neoplatonismo se encontraba con el cristianismo, el gnosticismo, el pensamiento hindú y el budista. Todo ello configuró el mundo de Dionisio Areopagita quien nos ha legado una obra imprescindible para entender las líneas maestras de la mística de Occidente.

A pesar de que su persona permanece en la penumbra, el pensamiento de Dionisio Areopagita ha llegado hasta nuestros días. Filósofo, teólogo, místico, la huella del Areopagita es manifiesta en maestros como Eckhart, Nicolás de Cusa, San Juan de la Cruz o Giordano Bruno.



Herder Editorial

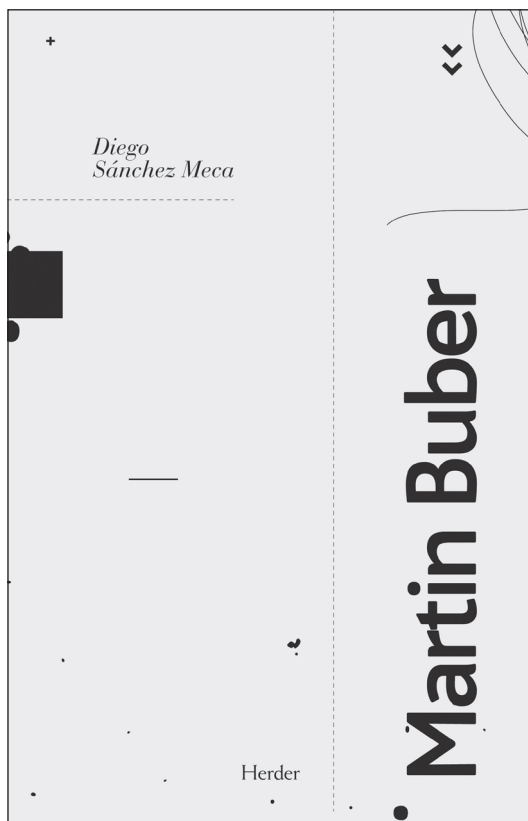
Herder Editorial S.L.  
Provenza, 388  
08025 Barcelona, España  
Telf.: +34 934762626  
[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

# Herder Editorial

Novedad

Martin Buber

Diego Sanchez Meca



224 páginas

14,1 × 21,6 cm

ISBN: 978-84-254-2157-0

Precio c/ IVA: 17,80 €

El hilo conductor de la exposición es describir positivamente el conocimiento que se dirige, más allá del objeto, hacia el ser. Buber defiende que el yo no es, primariamente, ni aquello que define de manera fundamental el sujeto el principio de su libertad, de su identidad y de su dignidad como persona, sino que es el núcleo personal de un ser en relación. Frente a las concepciones individualistas y colectivistas del hombre, destaca la fuerza y el rigor con que Buber configura su visión del ser humano como persona entitativamente abierta y dialógica, y su decisión de situar su plenitud en el encuentro con los demás.

La filosofía de Buber es así una filosofía de la alteridad que se nutre del dinamismo de una dura y radical crítica a la ontología en la que se ha venido basando la cultura de Occidente. El otro no es ya, para el yo, un objeto con el que entabla una relación de objetivación y de uso, sino un tú como alguien distinto de mi con quien me encuentro y en relación con quien realizo mi propio ser.



Herder Editorial

Herder Editorial S.L.  
Provenza, 388  
08025 Barcelona, España  
Telf.: +34 934762626  
[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)