

ELS ITINERARIS DE LA HUMANITAS

Josep GIL I RIBAS

«Homo sum; nihil humanum a me alienum puto.» Aquest aforisme podria ser ben bé el fil conductor d'aquesta col·laboració al merescut homenatge que la nostra Facultat dedica a Josep M. Rovira Bellosó. «Expert en humanitat» és com Pau VI, que havia sovint subratllat l'humanisme del concili Vaticà II,¹ es presentà, el 4 d'octubre de 1965, a l'assemblea general de les Nacions Unides.²

Rovira Bellosó, fidel al mestratge del papa Montini,³ ha volgut fer de l'*humanum* una autèntica categoria teològica. Ho posa de manifest en el llibre titulat *La humanitat de Déu. Aproximació a l'essència del cristianisme*, un llibre

1. L'última vegada fou el 8 de desembre de 1965, en la clausura del Concili. Abans ho havia fet el 29 de setembre de 1963, el 4 de desembre de 1963, el 14 de setembre de 1965 i en la sessió pública de clausura, el 7 de desembre de 1965, que és quan va dir: «Tot l'home fenomènic, és a dir, amb el revestiment de les seves innombrables aparences, s'ha plantat, diríem, davant l'assemblea dels pares conciliaris, homes ells també, tots pastors i germans, i, per tant, atents i amorosos: l'home tràgic víctima dels seus propis drames, l'home que, ahir i avui, cerca de posarse per damunt dels altres, i que, a causa d'això, és sempre fràgil i fals, egoista i feroç; després l'home insatisfet de si, que riu i que plora; l'home versàtil, sempre a punt de representar qual-sevol paper, i l'home enterc que només creu en la realitat científica; l'home tal com és, que pensa, que estima, que treballa, que sempre espera alguna cosa, el *filius accrescens*, el fill que puja (Gn 49,22), i l'home sagrat per la innocència de la seva infància, pel misteri de la seva pobresa, per la pietat del seu dolor; l'home individualista i l'home social; l'home *laudator temporis acti*, que lloa els temps passats, i l'home que somnia en l'esdevenidor; l'home pecador i l'home sant; i altres i altres.» De tots els documents del Concili és sens dubte la *Gaudium et spes* la més explícita a nivell d'humanisme (vegeu-ne sobretot el núm. 3).

2. Hereu, a la seva manera, de Pau VI, Joan Pau II escrivia, l'any 1991, en la *Centesimus annus*, un capítol amb aquesta capçalera: «L'home és el camí de l'Església», una idea manllevada de la *Redemptor hominis*, núm. 13.

3. Del papa Montini hi ha molt bona i àmplia bibliografia. Dono preferència al llibret de Bernabé DALMAU, *Pau VI, home i papa* (El gra de blat 25), Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1978.

que Eugenio Trias, en el pròleg, qualificava d'excel·lent, com «una aportació cultural de primer ordre».⁴

No sé si és el millor, però sens dubte que és un dels llibres més originals que el seu autor ha escrit: un text que palesa l'estil d'un discurs obert, que supera amb elegància la famosa subcultura eclesiàstica, tan desacreditada. Rovira Belloso practica amb facilitat i competència la interdisciplinarietat; i ho fa amb la naturalitat del qui és capaç de recórrer tots els viarans de la cultura, des de les arts plàstiques a la poesia i a la música. Els qui hem tingut el privilegi de tractar-lo i de conversar sovint amb ell –la conversa amb Rovira Belloso és simplement un plaer!– en podem donar testimoni.

El llibre m'ha servit per a bastir aquest article. En efecte, Rovira Belloso empra la *humanitas* per a pensar el Déu trinitari, si més no en el sentit que «l'home Jesús desplega la "humanitat de Déu" al bell mig de la convivència humana». Rovira Belloso empra aquesta categoria per a resoldre l'etern problema humà del coneixement del que és diví i de la comunicació de Déu en la història;⁵ i també ho fa per a definir el que és humà.

És «humà» tot allò que fa referència a l'home; i és encara «més humà» allò que «procedeix, com un do i una comunicació, de la inesgotable iniciativa divina de Déu», una iniciativa que, quan incideix en la humanitat, «produeix un canvi de nivell –una ruptura– respecte del curs immanent del món: un enriquiment qualitatiu».⁶ És «humà», també, allò que genera l'abstracció «humanitat», la *humanitas* que, d'altra banda, és un concepte polivalent que ha obert solcs inesborrables en la cultura humana. D'«itineraris», la *humanitas* n'ha seguits molts. En veurem, a continuació, uns quants.

I. PRIMER «ITINERARI»: LA RECERCA DE L'ESSÈNCIA DE L'ÉSSER HUMÀ

La *humanitas* seria, en primer lloc, allò que defineix l'ésser humà. A l'arrel de la *humanitas* hi ha el concepte de *natura* («naturalesa»). Rovira Belloso, des-

4. Josep M. ROVIRA BELLOSO, *La humanitat de Déu. Aproximació a l'essència del cristianisme* (Estudis i documents 38), Barcelona: Edicions 62 1984, 246 pp. La citació és a la p. 5.

5. *Ibid.*, 96-104. D'aquest principi, Rovira Belloso en dedueix la necessitat de «humanitzar» el fet cristià i d'acceptar sense reserves que el transcendent «s'anticipa en la vida quotidiana» (pp. 105-109).

6. *Ibid.*, 111. «Crist, és a dir, el nostre univers humanitzat», escriu Rovira Belloso com a capçalera de la tercera part del llibre, on l'autor aprofundeix en la humanització de Déu: una expressió que vol assenyalar «la voluntat i tendència de Déu a *atansar-se* més i més als homes, a *manifestar-se* en allò que és humà –“creat a imatge seva”–, *assumint* finalment la carn i el rostre de l'home (Jesús) i duent així a terme la implicació de Déu amb el que és humà, com a acompliment d'una promesa gratuïta i alliberadora: “Jo seré amb vosaltres”» (p. 137).

prés de plantejar els diversos aspectes de la relació filosofia-teologia,⁷ reclama, d'una banda, la flexibilització d'aquest concepte, semblant a la duta a terme per sant Agustí (que l'entén com allò «quod dedit nativitas»), per sant Ambròs (que tendeix a convertir i a transcendir la *physis* humana amb el do de Déu) i per sant Basili (que oposa un cert correctiu evangèlic a la manera «naturalista» de veure les coses). Rovira Belloso estableix la tesi (agosaradament heideggeriana!) que «l'existència humana (i de manera adequada l'existència de Jesucrist) és el lloc on esclata i es manifesta Déu», per tal com «en Crist la humanitat és traspassada per la unció de l'Altíssim que en ella es revela i per ella s'expressa».⁸

1. La humanitas de la «*naturalesa*» humana

La qüestió plantejada és aquesta: quina és la «*naturalesa*» de l'ésser humà? I la resposta seria la «definició» de l'home a partir de la seva *natura*. Però la qüestió pressuposa que l'home té o és una «*naturalesa*» que posteriorment adquirirà, o podrà adquirir, diverses connotacions complementàries. Ho veurem ara mateix, mirant de no allunyar massa la reflexió teològica de la filosòfica.

a) La versió metafísica de la «*naturalesa*» humana

D'entrada, ens situem de ple en l'anomenada «antropologia filosòfica»,⁹ una disciplina que vol servir de fonament d'altres possibles i legítims plantejaments antropològics.¹⁰ I també d'entrada cal afegir que aquest tipus de reflexió duu a formular «conceptes directius», referits a l'«essència», a la «idea», al «concepte», a la «*naturalesa*», etc. de l'home, i a situar-lo en l'univers. I val a dir que l'anomenada «antropologia teològica» segueix aquest mateix esquema, si bé, com és evident, posant en relleu l'«essència» de l'home en relació amb el Déu creador i salvador.

7. Rovira Belloso posa de manifest el «naturalisme» grec enfront del missatge de salvació (receptiu-actiu) de l'Evangeli (pp. 25-30); subratlla la debilitat del pensament crític en la recepció de l'hel·lenisme (pp. 30-34), però valora positivament el corrent metafísico-religiós de l'hel·lenisme, «que sap llegir "la revelació en la imatge", com va dir amb frase genial Hilari de Poitiers», un corrent advertit pels patròlegs i teòlegs de la *Nouvelle Théologie*, de la generació de 1945, especialment per Hans Urs von Balthasar, però gairebé oblidat després (pp. 34-37).

8. *Ibid.*, 29-36.

9. Estaria disposat a subscriure l'opinió dels qui creuen que, d'antropologia filosòfica, pròpiament, no n'hi ha haguda fins a Kant, tot i que aquest, en formular les tres grans preguntes fonamentals de la metafísica, no va desenvolupar-la. Prescindeixo d'altres significats, com el que proposa Feuerbach amb el seu reduccionisme antropològic.

10. Vegeu Helmut FAHRENBAACH, «Hombre», en *Conceptos fundamentales de filosofía*, II, Barcelona: Herder 1978, p. 708.

Ens trobem, doncs, immersos en la «darrera pregunta» sobre l'home. L'antropologia filosòfica s'interroga sobre l'«essència» de l'objecte «home». Com a disciplina específica és molt més que el conjunt d'enunciats antropològics d'un determinat sistema filosòfic (posem per cas, en el d'Aristòtil o en el d'Augustí). L'antropologia filosòfica assenyala una nota o conjunt de notes que determinen l'«essència» de l'ésser humà, sense oferir una visió global i unitària del fenomen «home».

És el que passa amb la «definició» d'home com a *animal rationale* (o, en la versió grega més informativa, de ζῷον λόγον ἔχον). En aquest cas, la nota distintiva i determinant de l'essència de l'home és la *rationalitas* (essent la *animalitas* quelcom «secundari»). En realitat, però, es tracta d'una fórmula que requereix una explicació (com és ara la donada per Scheller, que configura l'home com a «unitat cos-ànima-esperit»).

En el segle XIX, la fórmula va experimentar un cert canvi: la *animalitas* es convertí en concepte bàsic i la *rationalitas* esdevingué concepte secundari. Tindrem ocasió de repassar breument el «cansament metafísic»; voldria, però, avançar que, davant la problemàtica d'aquesta tradició, s'ha optat per un enfocament estructural-analític i funcional, que vol donar raó de la «forma constitutiva de la vida» o de la «manera de ser de l'home», un enfocament que ben bé podria ser representat per l'antropologia biològicofilosòfica (H. Plessner i A. Gehlen) i per l'anàlisi de l'existència de la filosofia existencialista (el primer Heidegger i el darrer Sartre).

La fórmula té les seves arrels en la filosofia grega, bàsicament en l'aristotelisme, preocupat, com és sabut, per discernir la *natura* dels éssers. No cal dir que aquest «naturalisme» s'instal·là, tot superant-lo, en la teologia cristiana fins a l'edat mitjana.

L'influx de la filosofia grega en la teologia i en la doctrina de l'Església és més que evident. El primer contacte de la teologia amb la filosofia grega va tenir lloc a partir del concepte de παιδεία, a l'hora de valorar el cristianisme com l'«educador» de la humanitat. Protàgoras deia que l'home és la mesura de totes les coses; Plató va canviar el sentit de l'expressió i va dir: Déu és la mesura de totes les coses, Déu és el «pedagog de tot el món». Orígenes afirma que Crist, en quant encarnació del Logos diví, és el gran «mestre» de la humanitat: Crist apleix un procés iniciat en la Creació, que va fer de l'home una Imatge de Déu.¹¹

11. Cf. Werner JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega* (Breviarios), México: Fondo de Cultura Económica 1965, 147 pp. A Jaeger li interessa la forma en què la *paideia* grega va afectar el món llatí: «en gran medida, los detalles de este gigantesco proceso no han sido estudiados aún, pero pueden seguirse a través de la Edad Media; y desde el Renacimiento hay una línea que nos lleva directamente hasta el humanismo cristiano de los Padres del siglo IV (sobre todo a los Capadocios) y a su idea de la dignidad del hombre y de su reforma y renacimiento por el Espíritu» (p. 139).

La comprensió metafísica de l'home ha anat experimentant tot un seguit de correctius fins a arribar a la crisi històrico-espiritual del segle XIX;¹² com veurem, la teologia ha preferit de repensar la *humanitas* des de la perspectiva històrica.

b) *La «naturalesa» de l'home segons la teologia escolàstica*

M'interessa de subratllar l'aristotelisme de sant Tomàs; i qui sap si no caldria dir que Tomàs és aristotèlic precisament pel fet d'haver volgut clarificar l'estructura de la *natura*.

És sabut que, amb Aristòtil, assistim a la primera explicació harmònica de l'univers, una explicació insuficient, que fou completada per l'estoïcisme (que veu en l'ordre còsmic l'existència d'un Principi diví, una Intel·ligència creadora, el λόγος σπερματικός) i pel neoplatonisme (que veu el *Logos*, creat per l'*U*, que és principi i subjecte del món de les idees, que produeix l'ànima del món, eterna i necessària, principi de totes les ànimes individuals). És evident la influència del neoplatonisme, sobretot el de Plotí, en la patristica cristiana i en la primera escolàstica, influència que es va traduir en una *visió jerarquitzada* de l'univers creat.

Seguint el pensament d'Aristòtil, encara que matisant-lo amb les aportacions del neoplatonisme, Tomàs entén per *natura* la *res aliqua*: és a dir, una manera de ser, un *modus essendi*, on l'*esse* és entès com a atribut transcendental. L'univers es manifesta originàriament com un ordre d'individus finits; però la reflexió metafísica descobreix la *composició* de l'*ens finitum*,¹³ i és aquesta composició metafísica la que permet definir la *natura* com a *materia prima* o *ens in potentia*, que necessita de l'*actus* per a ser.¹⁴ La *distinctio rerum*, que fonamenta l'ordre de l'univers, no és deguda a la diversitat de la matèria, sinó a la intervenció de la causa primera.

12. Hi ha hagut i hi ha un malestar generalitzat contra la metafísica, diguem-ne, «essencialista»; però, de metafísica, ha continuat havent-n'hi: hi ha metafísica en el nihilisme de Nietzsche, com n'hi ha en l'anti-onto-teo-logia de Heidegger. La negació de la metafísica només es dona en l'estructuralisme, i encara no en tots els casos.

13. La terminologia del s. XIII va identificar aquesta composició amb el *quo est* i el *quod est*, i també amb l'*esse* i la *essentia*. Quant a aquests termes, és evident la seva ambigüitat: la *essentia* pot ser considerada com la naturalesa o definició de la cosa, com l'essència concreta o individu i com el coprincipi de l'*ens finitum* (principi de limitació); i l'*esse* pot significar l'existència abstracta (qualitat de l'existir), l'existent concret i el principi de perfecció de l'*ens finitum*. Vegeu el meu llibre *La benaurança del cel i l'ordre establert* (Col·lectània Sant Pacià XXX), Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona – Herder 1984, 314 pp.

14. Cf. *Summa contra Gentiles*, II, cc. 43.46.53.54; el *teisme* que professa l'Angèlic no li permet una visió d'una *natura* tancada en ella mateixa: aquesta és la gran correcció operada per sant Tomàs en l'aristotelisme.

2. La humanitat de l'home «salvat»

Allò que constitueix, al meu entendre, l'especificitat del pensament de sant Tomàs respecte a la *natura* és l'*ordo rerum*. L'ordre de l'univers, que es reflecteix en la constitució substancial de tots els éssers corporals, des dels inorgànics fins a l'home, participa subordinadament de l'*aeternus rerum ordo*, que és Déu mateix com a *esse* i com a *esse bonum*, és a dir com essència i com energia.

Però l'home, en la síntesi tomista, té un protagonisme especial en la configuració de l'*ordo rerum*. Com a *capax veritatis*, redueix a la unitat l'*ordo rerum*, i com a cridat a la *beatitudo* gaudeix d'una transcendència especial, la qual, centrada *causaliter* i *exemplariter* en el Crist, el fa subjecte de la «finalitat vertical» de l'Univers. Sense deixar de ser aristotèlic, sant Tomàs formula l'*aeternus rerum ordo* des de la perspectiva de la *scientia Dei et beatorum*.¹⁵

En sant Tomàs es donen els pressupòsits que permetran de superar, més tard, el problema de la diferència entre «natural» i «sobrenatural». L'*actus essendi* determina l'*esse naturale*, que, d'altra banda, no s'ha d'entendre en oposició a l'anomenat «ésser sobrenatural». La realitat resta objectivament oberta.¹⁷

15. Tomàs parteix del convenciment que la *scientia beata* és el fonament de l'*ordo rerum*. Segons ell, la *veritas* és única: la *veritas divina* que, analògicament, es troba *in intellectu*; i s'hi troba diversificada com a *veritas naturalis* i *veritas supernaturalis*, d'acord amb les dues menes de «llum» que il·luminen l'enteniment humà. La *scientia Dei* i la *veritas divina* són *mensura rerum* i *mensura omnis veritatis*. D'aquesta *veritas Dei* en participa, d'una manera especial, l'home, per tal com l'intel·lecte humà posseeix la seva pròpia veritat a semblança de la veritat que Déu coneix. Per això, la *veritas humana* esdevé quelcom semblant a una situació reflexa de la *veritas Dei*, en quant fonament de l'*aeternus rerum ordo*. Sant Tomàs, a partir del concepte aristotèlic de ciència, ve a dir-nos que l'intel·lecte humà posseeix una potencialitat, més enllà de la que li és pròpia, en ordre a organitzar les dades dels sentits, la qual és actualitzada per la *scientia Dei et beatorum*. I això s'esdevé quan l'intel·lecte humà és «informat» per la *veritas Dei* tal com és posseïda pels benaurats.

16. Tomàs resol el problema amb el principi de l'*analogia entis*, analogia que és la base de la seva ontologia i de la seva gnoseologia. L'*unum secundum analogiam*, d'Aristòtil, fa referència, en primer lloc, a una semblança de relacions. Els neoplatònics desenvoluparen, per exemple, l'analogia de la llum; sant Tomàs va estudiar l'analogia de l'*intellectus* i de la *ratio*, de la *scientia* i de la *fides*. Però la veritable analogia seria l'*analogia attributionis*, que es fonamenta en el lligam causal: la relació entre la creatura i el Creador designa aquest lligam que tradueix el fet que l'*ens creatum* depèn totalment de l'*ens* divinum. Els neoplatònics no veieren res més que el lligam causal «equivoc» (entre l'U i les seves emanacions); Tomàs explica el lligam causal d'una manera analògica plena: l'home ha rebut i rep l'*ens creatum* (*ens per participationem*) com a essencialitat pròpia, com a realitat pròpia i com a activitat pròpia.

17. Només vull dir això: Tomàs va resoldre el problema sense recórrer a la distinció entre natural i sobrenatural, que, d'altra banda, reconeix; i que aquesta intuïció estaria molt d'acord amb aquella diferenciada unitat entre creació i salvació, de la qual parla Ireneu (*Adv. haer.*, V, praef.) i que, sobre la base de la distinció entre *perfectio formae* i *perfectio finis*, va traduir-se en l'axioma escolàstic: «*gratia non destruit naturam sed supponit et perficit naturam*» (cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca: Sígueme 1976, pp. 236-261).

Però la *natura* de l'home resta en l'Angèlic «fixada» en l'*esse*, més que no pas en el *posse esse*. A la teologia li ha resultat més difícil superar aquest fisme que a la filosofia.

II. SEGON «ITINERARI»: DE LA «NATURALESA» A LA «HISTÒRIA»

La comprensió de la *humanitas* en clau històrica és una de les conquestes del Vaticà II; ho veurem més tard. Aquí m'interessa posar de manifest un segon «itinerari» que, sense abandonar el terreny metafísic, segueix el solc de la «historicitat» de l'home i de la vida humana. Caldrà, doncs, veure què cal entendre per «història»; després analitzarem breument l'opció històrica de l'antropologia teològica; finalment, comprovarem la reacció de la reflexió històrico-filosòfica sobre l'home en aquest darrer segle.

1. La dimensió històrica de la *humanitas*

Rovira Bellosó, ja en el terreny de l'anàlisi crítica del teisme,¹⁸ postula, en el seu llibre, la superació del *Deus sive natura*, de Spinoza, i de l'immanentisme de Lessing i de Goethe, en el sentit d'assegurar el rol de la revelació, que consisteix a «fornir una nova Imatge de Déu de la qual no podíem disposar abans que la revelació s'acomplís», una Imatge que és resposta i itinerari i que «és la que eixampla els límits de la raó sense desnaturalitzar-la», una Imatge que «no solament és representació de cara al coneixement, sinó que és imatge conformadora de cara al procés de transformació de tot el que és humà».¹⁹

La comprensió de la «historicitat» de l'home requeriria un aclariment previ sobre el concepte d'«història». Aquí vull subratllar el concepte d'«història» en oposició al de «naturalesa» (entesa com a *ordo rerum*) i, en aquest aspecte, com a superació dels principis metafísics que regeixen la comprensió de la *humanitas*; és a dir, un concepte que permet de subratllar la concepció dinàmica de la *humanitas*, que contrasta amb la comprensió de la *natura humana*, vigent en l'edat mitjana.

Val a dir, però, que, si més no en la versió renaixentista i il·lustrada del concepte, es reproduïx, sobre una base empírica, un esquema metafísic semblant al que hem pogut descobrir en el primer «itinerari»: en aquest cas, l'acció de l'home, que dirigeix la història, està sotmesa a unes constants fixades per la *psykhe* humana.

18. ROVIRA BELLOSÓ, *La humanitat*, 49-88. L'autor denuncia la «naturalització de la revelació», retintada parcialment per la concepció «moderna» de Déu-en-el-món, una concepció que rebutja que Déu pugui ser considerat com quelcom *supra* i *extra* mundà!

19. ROVIRA BELLOSÓ, *La humanitat*, 87.

El perfil metafísic d'aquest segon «itinerari» apareixerà quan parlem de la comprensió agustiniana de l'*ordo rerum*, és a dir, l'ordre terrenal, que comprèn les tres esferes concèntriques de l'univers, de l'home i de la societat humana, un *ordo rerum* que es fonamenta en la *veritas aeterna* i que es realitza, conduït per la providència divina, en el *christianus rerum ordo*.²⁰

2. L'opció històrica de l'antropologia teològica

Sant Agustí és segurament l'iniciador de la «teologia de la història». Les categories o esquemes de pensament d'Agustí formen part de la seva síntesi d'inspiració neoplatònica, categories que li varen permetre d'aprofundir en la realitat de l'ànima com a fonament de l'*ordo rerum*. És en l'ànima, amarada d'amor, on descobrim la *intima scientia qua nos vivere scimus*.²¹

a) La síntesi agustiniana

El neoplatonisme d'Agustí es fa especialment palès en la seva eclesiologia, una eclesiologia que té com a punt de partença i com a nervi estructurador la unitat que els cristians formen amb Crist,²² una unitat que té la seva font en l'Esperit de Crist, és a dir, la gràcia per la qual Jesús ha estat fet Crist²³ i en els efectes d'aquesta gràcia, sobretot els sagraments.

Aquesta és l'Església «catòlica», que té els seus fonaments en la *veritas aeterna* i que, com a realització temporal de la providència divina, sosté, amb la

20. Cf. GIL RIBAS, *La benaurança*, 98-109.

21. Cf. *De Trin.*, XV, c. 21. Aquesta seria la base de la veritable filosofia, entesa segons el model platònic d'amor a la saviesa (cf. *De ord.*, II, c. 18; *Sol.*, I, c. 3). Malgrat, però, el caràcter intuïtiu dels fets de consciència —on radica el fonament de l'*ordo rerum*—, la certesa que engendren, superior sens dubte a la que proporcionen els sentits, és incomparable a la certesa inherent a l'amor, que és el nucli funcional més íntim de la mateixa ànima (cf. *De Gen., ad litt.*, XII, c. 6 i *De Trin.*, IX, c. 18; *De lib. arb.*, II, c. 11). Sant Agustí estableix el primat de l'amor. El «cel» d'Agustí no és el «cel» de la *scientia beata*, sinó el de la *fruitio Dei* de l'home ressuscitat; i aquesta *fruitio* no és res més que l'experiència amorosa per excel·lència. Hi ha la *veritas aeterna*, però aquesta no és res més que la *civitas quae sursum est*, el reialme definitiu de l'amor de Déu. La raó de la preeminència de la certesa inherent a l'amor, caldria cercar-la, al meu entendre, en la presència especial del Verb en l'ànima que estima, per la qual la mateixa veritat esdevé «lumen istud unde animae accenduntur vel illuminantur non alieno, sed proprio splendore» (*Tract., in Io.*, 36). L'amor és *concupiscentia veritatis*: si la veritat és estimada, «subtrahere sese atque abscondere a suis dilectionibus non potest» (*De mor. Eccl. cath.*, I, c. 17).

22. «Unus homo, unus vir, una persona. Christus integer, Christus totus» (d'abans de la seva consagració episcopal: *Enarr. in Ps.*, 3,9; 9,14; 17,51; 18; *Enarr.*, II, 10; des del desembre del 418: *Serm.* 341); val a dir que aquesta unitat inclou tots els justos «ab Abel usque ad ultimum electum».

23. *De praed. sanct.*, 15.

seva doctrina, l'ordre de la societat humana, en quant *christianus rerum ordo*.²⁴ D'aquí arrenca, si més no parcialment, la comprensió agustiana de la *humanitas* com història (fruit de la seva especulació sobre el temps i la eternitat), una història que, evidentment, és la història cristiana. Agustí coneix un temps anterior a Jesucrist, però, segons ell, és un temps pre-cristià, que serveix també per a la construcció del *Corpus Christi mysticum*. La veritable història s'inicia amb l'aparició de l'Església cristiana, que, per això mateix, esdevé cristallització de l'*ordo rerum*; l'Església que no és altra que la «Catòlica».²⁵

No hi ha dubte que, segons Agustí, l'*ordo rerum* obeeix a la dialèctica present-futur i que l'*aeternus rerum ordo* no es manifestarà plenament fins a la fi de la història. Per això, el *christianus rerum ordo* s'esdevindrà plenament en l'era escatològica. Amb tot, cal dir que els esquemes neoplatònics, presents en la seva eclesiologia, li permeten, d'una banda, identificar el *lumen fidei* amb l'*auctoritas Ecclesiae toto orbe diffusae* i, d'altra, organitzar la realitat en forma de diferents nivells, dels quals l'inferior participa, com a preparació, del superior; nivells que, en el cas de l'Església, són dos: la *communio sacramentorum* i la *societas sanctorum*.²⁶

b) L'herència agustiniana

Agustí fou el principal suport de la primera escolàstica, si més no fins a l'adveniment de l'aristotelisme. Agustí i el Pseudo-Dionís tingueren una gran influència en l'estructuració de l'eclesiologia del segle XIII. En realitat, Agustí

24. L'univers està vinculat a l'ordre etern per les *rationes seminales*, que prefiguren el món futur; l'home, que és ànima espiritual en possessió d'un cos, s'actualitza per la *il·luminació divina*, a partir de la qual organitza el seu saber natural i sobrenatural. Les *rationes seminales*, creades per Déu des de la creació del món, com a principis immanents de la matèria, es troben emmagatzemades per la il·luminació divina en l'ànima, d'on flueixen pel camí conjunt de la recerca del bé i de la veritat, per a estructurar l'*ordo rerum* segons l'esquema de l'*aeternus rerum ordo*. La societat humana, d'altra banda, és l'*Ecclesia ab Abel*, com a unitat dels salvats. És així com l'*aeternus rerum ordo* es reflecteix en les tres esferes concèntriques de l'ordre terrenal.

25. Per a entendre el pensament de sant Agustí sobre l'Església, cal entrar en el context de la lluita contra els donatistes. Aquests volien una Església tota pura i entenien el *nomen catholicum* en el sentit de «quod sacramentis plenum est, quod perfectum, quod immaculatum, non ad gentes», segons el testimoni atribuït a Gaudenci. Sant Agustí defensa els poders sacramentals (cf. *Tract., in Io., VI, c. 7*): l'Església té el poder de Jesucrist d'unir-se a tots els homes per a poder-los unir al Pare i així reunir-los en un sol cos humà-diví (cf. *De Bapt., IV, c. 1*).

26. Segons Agustí, hi ha una sola Església. Una part d'ella és la que existeix des d'abans de la creació de l'home, de la qual formen part els àngels que varen restar fidels; però una part d'ella és encara pelegrina (l'«*Ecclesia quae in hominibus est*», de l'*Enchiridion*, la «*civitas Dei quantum ad hominum genus pertinet*», del *De civ.*), que posseeix un cert *ordo* social.

mai no fou oblidat: Boeci, per exemple, és bàsicament agustiniana;²⁷ tanmateix, fou després del *Concordat de Worms* quan reneix l'agustinisme, a nivell de teologia monàstica i a nivell d'escoles.²⁸

El personatge que encarna millor l'herència agustiniana és sant Bernat de Claravall. Sant Bernat fou un dels representants més qualificats de l'home d'Església del seu temps i amb ell es clou una etapa del pensament, durant la qual l'herència agustiniana havia servit per a bastir conceptualment l'*aeternus rerum ordo* des de la perspectiva de l'eclesiologia. L'herència agustiniana va restar com refugiada en el pensament de sant Bernat, on els esperits resistents al canvi varen trobar refugi.

Val a dir que la solidesa arquitectònica de les síntesis doctrinals del segle XIII i els nous esquemes mentals dels mendicants varen fer callar, momentàniament, les exigències tradicionalistes.

c) *La humanitas a les acaballes de l'edat mitjana*

Hem vist la construcció aristotèlica de sant Tomàs d'Aquino. Sant Bonaventura parteix de la convicció que no hi ha un «ordre natural» i un altre de «sobrenatural»; i la raó és el Crist, que és el centre de tota l'obra creadora i salvadora de Déu. L'únic *ordo rerum*, en quant és i en quant és cognoscible, és el que té els seus fonaments en la visió teològica de les coses, una visió que recolza en l'estadi escatològic de l'*ordo universi*.²⁹ Val a dir que el punt de vista de sant Bonaventura sobre l'*aeternus rerum ordo* és profundament eclesiològic.³⁰ L'Església, que fou iniciada per l'acte creador (juntament amb els àngels i la gràcia), viu ara la seva *sexta aetas*, tot esperant la vuitena, que és el temps de la resurrecció i de l'Església triomfant.³¹

27. Cf. *De consolazione philosophiae*; edició castellana: *La consolación de la filosofía*, Buenos Aires 1977, pp. 116-139.

28. Cf. Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, I (Col·lectània Sant Pacià XXXII), Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona – Herder 1984, 787 pp. Vegeu-ne pp. 268-346 i 377-382.

29. Bonaventura reconeix la validesa de la investigació filosòfica, és a dir, de l'anàlisi metafísica de la realitat; però fa una clara opció a favor de l'*exemplarisme*, degudament corregit, dels neoplatònics.

30. Ho és a partir de l'«exemplarisme». El rerefons de les *Collationes* –l'obra segurament més representativa en aquesta matèria– reflecteix una visió de l'*ordo rerum* segons el qual «sicut luna est filia solis et recipit lumen ab eo, similiter Ecclesia a superna Ierusalem» (*Coll.*, 22). Quan afirma que Déu és *exemplar omnium rerum*, ho fa perquè considera que Déu és «causa causarum et ars praestitissime originans» (*Coll.*, 12, n. 2), de la qual cosa es dedueix l'existència de l'*ordo rerum*, que és l'efecte més important –com a *vestigium* en el qual es manifesta la *sapientia*– de l'acció creadora de Déu: l'*ordo*, que es troba en l'ànima humana i l'*ordo sine ordine*, que és Déu (cf. *Coll.*, 1, n. 13).

31. El pensament de Bonaventura és important, entre altres motius, pel fet d'haver inspirat, si més no parcialment, els esquemes mentals dels «espirituals».

L'antropologia de Mestre Eckhart és una altra cosa. El subjectivisme que respiren les seves tesis fou com una mena de llampec que va il·luminar sobtadament una zona molt poc explorada fins aquell moment; i de sobte, l'*aeternus rerum ordo*, fix i immòbil en la seva transcendència, va sentir-se sotragat per la presència d'un element nou i pertorbador: la subjectivitat humana. Els darrers anys del segle XIII i els primers del XIV es varen caracteritzar, a nivell teològic, per una devaluació del pensament metafísic propi del tomisme, devaluació parcialment neutralitzada per l'aportació de Duns Escot.

La vinguda del primer humanisme, tot i mantenir molts punts de contacte amb el pensament anterior, va significar un canvi d'orientació molt notable. En parlarem més endavant. Aquí m'interessa de subratllar que la *humanitas* humanista, d'acord amb la nova manera d'entendre la *natura*, ja no és la dimensió essencialista de l'ésser humà, sinó la seva dimensió històrica.

El refús d'aquest vessant metafísic ha posat en circulació el concepte de *conditio humana*, expressió de l'«esdevenir» humà.

3. *La humanitas com a conditio humana*

La reflexió filosòfica d'aquest darrer segle sobre l'home es caracteritza pel fet de subratllar l'«estructura» fonamental dialèctica de l'existència humana (l'home és alhora un ésser «cèntric» i un ésser «excèntric»), de la qual es dedueix el caràcter processual de la vida humana i en la qual queden paelos els aspectes «corporal-sensible» i «espiritual-moral» de l'experiència vital humana.

L'«estructura» expressa certament la constitució fonamental de l'ésser humà (la *conditio* humana en el sentit de *hominitas*), però no pot fixar la *humanitas* de l'home, és a dir, les possibilitats d'autorealització, en el sentit de l'«autèntic ésser humà» (quelcom que requereix la idea de l'«humanisme»). L'home que existeix històricament es configura com a «pregunta oberta» i esdevé tasca per a ell mateix.

III. TERCER «ITINERARI»: LA HUMANITAS COM A COL·LECTIU HUMÀ

Dèiem que la comprensió de la *humanitas* en clau històrica és una de les conquestes definitives del Vaticà II, que reconeix en l'estat actual d'unes comunicacions a escala mundial i a tots els nivells un signe de la unitat del llinatge humà i una oportunitat positiva per a la missió de l'Església, que és la de reunir tots els homes en el reialme de Déu.³²

32. Vegeu LG 1 i GS 42, 55ss.

Aquesta comprensió de la *humanitas* inclou, entre altres, la qüestió de la «mundialització» (a partir de la constatació que cada vegada més tot es juga avui a nivell planetari, des de l'economia a la seguretat col·lectiva), un fet que produeix una certa perplexitat, per tal com s'entén com una mena de fatalitat, de la qual ningú no es pot deslliurar.

1. *La humanitas des de la perspectiva del primer humanisme*

Aquest tercer «itinerari» fou transitat per sant Agustí en la lluita contra els donatistes, en insistir que només hom pot ser cristià en comunió amb una unitat tan àmplia com el món (*communicare orbi terrarum: Enarr. in Ps., 56,13; Ep. 93, 7.23*).³³

L'herència agustiniana conserva aquesta eclesiologia «universal». D'altra banda, la primera meitat del segle XII es va caracteritzar per la *pax* i per la *concordia*. La *societas christiana* encarna l'ideal unitari de la *ecclesia*, de tipus carolingi, un cop superades les exageracions teocràtiques de la reforma gregoriana. La *auctoritas* de l'Església –sobretot la personal del papa– era reconeguda per tothom, no com un *dominium* sinó com un *ministerium* o *officium*. Amb sant Bernat s'assolia l'ideal agustinian del *christianus rerum ordo*, com a reflex de l'*ordo rerum* i com a encarnació del l'*aeternus rerum ordo*.³⁴ Com és sabut, l'eclesiologia bernardiana cultiva un concepte d'Església com a realització sacramental de l'*ordo rerum*.

I si de sant Bernat passem a sant Bonaventura, veiem en el franciscà una clara tendència a «jerrarquitzar» el *christianus ordo*, sobre la base dels diversos graus d'«il·luminació» divina i de «contemplació». Per a sant Bonaventura l'ordre cristià és actualment el del *tempus clarae doctrinae*, en el qual el papa ha fet el gran servei a l'Església de crear els ordes mendicants, cimal de la perfecció evangèlica.³⁵

La «teologia oficial avinyonesa» (centrada en els temes de la *congregatio fidelium* i de la *plenitudo potestatis*), que substitueix el pensament de la gran escolàstica, es mostra incapaç de pensar la *humanitas* com un universal, una in-

33. La paraula *ecclesia* d'Agustí és molt pròxima al nostre terme «comunitat» i podria ser canviat per *populus*, *genus*, *societas*, per la qual cosa la paraula sempre és emprada amb algun determinatiu: «ecclesia quae hominibus est, ecclesia deorsum quae peregrinatur».

34. Cf. GIL RIBAS, *La benaurança*, 109. A parer meu, amb sant Bernat, que va menystenir temes agustinians tan importants com el *Christus totus* o l'*ecclesia permixta* i la distinció entre la *communio sacramentorum* i la *societas sanctorum*, es clou la tradició del *christianus rerum ordo*, una tradició que sorgirà, transformada, a la fi del s. XIII i començament del XIV.

35. Aquesta comprensió de les coses la podem trobar, a més de en les *Collationes*, en el *Breviloquium* i en el *De perfectione evangelica*.

capacitat molt agreujada pel nominalisme de Guillem d'Ockham, que proclamava la supremacia del «concret» en l'ordre ontològic i en el gnoseològic.³⁶

L'«itinerari» que seguim es fa especialment palès en el primer humanisme, que entén la *humanitas* com la unitat del llinatge humà, una unitat que té el seu origen en el Déu creador i la seva meta en l'acompliment de la història humana.

En parlarem més endavant. En qualsevol cas, la *humanitas* humanista seria el conjunt dels homes i dones en la doble dimensió diacrònica i sincrònica, una «definició» que pot referir-se simplement al *numerus* humà o pot arribar a expressar quelcom semblant a una mena de consciència col·lectiva o comunitària o a una mena d'universal-real.

2. La humanitas com a «única naturalesa humana»

La teologia, sota l'influx de la filosofia grega, estava acostumada a interpretar la *humanitas* com la «única naturalesa humana», de la qual participen tots els homes. Amb el pecat d'Adam la «naturesa humana» (i, amb ella, tots els homes) esdevingué pecadora; però, en haver assumit el Fill de Déu aquesta naturalesa, tots els homes han estat destinats i cridats a participar de la vida divina. La *humanitas*, en aquest cas, és una mena d'unitat interna metafísica o genètica donada anticipadament (monogenisme).

La teologia de després de la Reforma va intentar de seguir el nou «itinerari» de la *humanitas* proclamat per l'humanisme, i a poc a poc anà comprenent la *humanitas* com la unitat transcendent en Déu o en l'Esperit del Crist que es deixa sentir en el procés de la història humana; però, en fer-ho, va haver de fer atenció als reptes d'una «modernitat» que anava fent de la *humanitas* un anònimat sense persones.

Des d'aquesta perspectiva és normal que hom demani a la teologia que reivindicui el més gran dels universalismes a l'hora de pensar la *humanitas*, i que l'Església no oblidí que la casa de l'home és l'univers. Ho veurem més endavant.

Avui, més que mai, el temps s'ha fet història.³⁷ Fins fa poc, tothom creia que la humanitat caminava vers un futur ple de llum; avui estem cada vegada menys segurs de nosaltres mateixos i cada vegada dubtem més de si la història té cap mena de sentit. Fins i tot l'Església, que semblava orientar-se vers

36. La controvèrsia entre Joan XXII i Guillem d'Ockham es basa en les dues maneres d'entendre la influència de la «Humanitat» del Crist en el cel dels benaurats i en l'Església militant (cf. GIL RIBAS, *La benaurança*, 130-147).

37. Vegeu la conferència pronunciada a París per Timothy RADCLIFFE, mestre general de l'orde de predicadors, durant l'encontre de superiors majors, el 13 d'octubre de 1998, i publicada a *La documentation catholique*: «L'ours et la moniale. Le sens de la vie religieuse aujourd'hui», DC 2199 (7 març 1999) 228-235; trad. cat.: «L'ós i la monja. El sentit de la vida religiosa avui», *Documents d'Església* 722 (1999) 367-375.

una renovació i una nova vida en el concili Vaticà II, sembla que avui no sap on va; i ningú no gosaria jurar que la història dugui al Regne. Tanmateix, no podem viure sense el suport d'una història: si ja no ens refiem de la «gran», n'inventarem de petites; en deixar de creure en el mite del progrés, ens refugiarem en les ficcions, les de qualsevol serial o el de les històries mil·lenaristes de la fi del món.

IV. QUART «ITINERARI»: LA *HUMANITAS* COM A HUMANISME

Avui hi ha un refús generalitzat d'una ontologia que pretén de conèixer bé les substàncies i que creu poder jerarquitzar-les. En el seu lloc s'ha instal·lat un positivisme endurit. Rovira Belloso ho constata i, tot arrenjerant-se amb els qui no es deixen seduir pel món de les essències atemporals, cerca, en el seu projecte teològic, «no pas el fixisme estàtic d'un sistema de contemplació del cosmos natural, sinó una metafísica dinàmica, capaç de rebre i de mostrar un *Logos* que no tem el món caigut, que no vol restar tancat en Ell mateix, sinó comunicar-se, davallant a la misèria per tal d'obrir camins d'aixecament».³⁸

En això consisteix bàsicament l'humanisme cristià. És clar que, d'humanismes, n'hi ha més d'un;³⁹ i qui sap si no podríem dir que la idea d'humanisme obeeix en el fons a la necessitat d'assegurar «l'autèntic ésser humà». L'humanisme seria, aleshores, el sistema filosòfic que posa l'home i els valors humans per sobre de tots els altres. Des d'aquesta perspectiva, l'humanisme implica una revaloració de l'home, emancipat dels sistemes que el retenien presoner àdhuc sense adonar-se'n.

Podem parlar d'humanisme com a sinònim d'interès per tot el que és humà. En aquest aspecte, ens hem de referir al fenomen cultural que s'inicia amb el Renaixement, que instaura l'afició a l'estudi de la literatura grega i romana i presenta la vida d'aquests pobles com a ideal a nivell literari, polític i social.

En un altre sentit (depenent, però, d'aquest primer), l'humanisme seria una mena de referent, més o menys present en tots els sistemes filosòfics-postescolàstics, que subratlla la dignitat humana i l'eminència dignitat de la persona (en un to més o menys liberal).⁴⁰

38. ROVIRA BELLOSO, *La humanitat*, 46-48.

39. Pau VI parlava, el 7 de desembre de 1965, de «l'humanisme laic i profà» que «ha aparegut, finalment, en la seva terrible estatura i ha, en cert sentit, desafiat el Concili», i demanava: «La descoberta de les necessitats humanes (i són més grans com més gran es fa el fill de la terra) ha absorbit l'atenció d'aquest Sínode. Reconeixeu-li almenys aquest mèrit, vosaltres, humanistes moderns, que renunciieu a la transcendència de les coses supremes, i sabreu reconèixer el nostre nou humanisme: nosaltres també, nosaltres més que qualsevol, som els conreadors de l'home.»

40. Vegeu Jean-Paul SARTRE, *El existencialisme es un humanismo*, i Martin HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*. Els dos textos han estat publicats, amb aquest mateix títol, per Edi-

1. *La humanitas de l'homo humanus*

Les arrels de la tradició humanista són molt antigues. «La República» de Plató n'és un primer exemple. L'humanisme renaixentista, que s'inicia amb Petrarca i Boccaccio,⁴¹ tot i que en un començament és filologia, acaba essent filosofia, és a dir, posició davant el món i ideal de saviesa vital. L'humanisme que no té res d'anticristià: més aviat intenta harmonitzar el cristianisme amb la tradició clàssica; fins i tot hom podria parlar d'una certa «teologia humanista».⁴²

Si per humanisme entenem l'atenció al concret i la valoració del concret com l'epifania del transcendent, és un fet profundament cristià.⁴³ D'altra banda, la tradició ideològica de l'humanisme renaixentista, tal com apareix en la doctrina pedagògica d'Erasme, té arrels en la teologia.⁴⁴

L'humanisme, però, no és ni pot ser tan sols una atmosfera espiritual o un tarannà cultural. Rere els seus postulats hi ha una filosofia que, necessàriament, comporta una certa visió o comprensió metafísica de l'home. Heidegger, que no té cap inconvenient a qualificar el cristianisme d'humanisme⁴⁵, es pregunta en què consisteix la *humanitas* de l'home. I la seva resposta és aquesta: la *humanitas* de l'home, si no vol quedar-se en el simple bon desig que l'home sigui humà, i no inhumà, ha de fer referència a l'«essència» de l'home.

ciones del 80, Buenos Aires 1988, 121 pp. Els tindrè presents; però, ateses les limitacions d'aquest article, no podré fer-ne una anàlisi mínimament aprofundida. Heidegger entén per humanisme en general «el empeño destinado a que el hombre esté en libertad de asumir su humanidad, y en ello encuentre su dignidad», tot i que reconeix que, segons s'entengui «llibertat» i «naturalesa», l'humanisme és en cada cas quelcom diferent, de la mateixa manera que són diferents les vies per a realitzar-lo (pp. 73-74).

41. L'extensió plena de l'humanisme es realitzà en el s. XV, sobretot a Itàlia, i en el s. XVI arreu d'Europa. Al nom clàssic d'Erasme cal afegir-hi, en la cultura catalana, els del cardenal Joan Margarit, el poeta i legista Jeroni Pau i el gramàtic Joan Ramon Ferrer; però qui sap si no hauríem de parlar d'un humanisme català primerenc encarnat en l'obra de Bernat Metge. A Castella, com és sabut, s'inicia en el s. XV un humanisme que cristal·litza l'any 1492 amb la gramàtica de Nebrija.

42. Cf. Evangelista VILANOVA, *Historia de la teologia cristiana*, II (Col·lectània Sant Pacià XL), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Herder 1986, 786 pp. Vegeu-ne les pp. 21-33.

43. Vegeu ROVIRA BELLOSO, *La humanitat*, 17. Val a dir que l'humanisme italià, que compta amb l'aportació dels «intel·lectuals» bizantins, comença amb l'estudi dels Pares grecs, bàsicament els del s. IV.

44. Vegeu JAEGER, *Cristianismo primitivo*, 139-140.

45. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, 71-74. Heidegger subratlla que el cristianisme es preocupa de la salvació de l'ànima (*salus aeterna*) i presenta la història de la humanitat en el marc de la història de la gràcia: «El cristianismo ve la humanidad del hombre –la *humanitas* del homo– desde la delimitación frente a la *Deitas*. Él es, en la historia de la gracia, hombre como “hijo de Dios”, que escucha en Cristo, y gracias a él la asume, la interpelación del Padre.»

2. Rerefons filosòfic de l'humanisme

Heidegger i Sartre plantegen l'humanisme en relació amb l'existencialisme. Heidegger, en aquest sentit, afirma que qualsevol humanisme, o bé es fonamenta en una metafísica o bé es converteix en el fonament d'una metafísica.⁴⁶ Heidegger ho afirma, sobretot, a partir del convenciment que l'existencialisme ha tingut el coratge de pensar l'home com a veí del ser, amb la qual cosa s'està dient que la *humanitas* de l'home és quelcom més decisiu que tot el que hagi pogut pensar qualsevol metafísica. I això és l'humanisme en sentit estricte, l'humanisme que pensa la *humanitas* des de la proximitat del ser.

Heidegger reconeix que hi ha un humanisme «il·legítim» de tipus liberal, i que refusar aquest humanisme no vol dir defensar el que és inhumà. Heidegger defensa un humanisme que consisteix en un «pensar» que determina l'essència de la *humanitas* com a ec-sistència.

Sartre s'oposa radicalment a qualsevol sistema que posi l'«essència» abans de l'«existència» i nega que es pugui trobar en l'individu humà una essència universal que constitueixi la naturalesa humana;⁴⁷ reconeix que l'existencialisme s'aferra a la idea d'una naturalesa humana, una naturalesa que cal qualificar de «condició» temorenca, incerta i desesperada. Sartre no està disposat a acceptar l'alternativa de la «condició humana», tal com és entesa per l'existencialisme, perquè, segons ell, és un concepte massa proper al de «naturalesa humana».

Heidegger, que entén l'humanisme com l'intent destinat a fer que l'home assumeixi en llibertat la seva *humanitas*, estaria disposat a pensar l'home, no com a «essència», ni «forma de vida», ni «manera de ser», sinó com a «decisió». La pre-

46. Sartre, pel seu compte, més aviat pensa al contrari. En qualsevol cas, no manifesta cap mena de simpatia per l'humanisme, del signe que sigui: «Humanismo, desgraciadamente, es un término que hoy día sirve para designar corrientes filosóficas no solamente en dos sentidos, sino en tres, cuatro, cinco o seis. Todo el mundo es humanista en esta hora; aun ciertos marxistas [...]. Cuando el cristianismo se pretende ante todo humanista, es porque no puede comprometerse, es decir participar en la lucha de las fuerzas progresistas, porque se mantiene en posiciones reaccionarias frente a esta revolución. Cuando los pseudomarxistas o los liberales proclaman la persona ante todo, es porque retroceden ante las exigencias de la situación presente en el mundo. Así también el existencialista, como liberal, proclama al hombre en general porque no logra formular una posición exigida por los acontecimientos» (*El existencialismo*, 51-55).

47. SARTRE, *El existencialismo*, 15 i 33. Sartre lamenta que l'ateisme filosòfic del s. XVIII no hagués eliminat també aquesta comprensió essencialista de l'ésser humà. A la p. 47 afegeix: «El hombre se presenta como una elección por realizar. Muy bien. Es ante todo su existencia en el momento presente y está fuera del determinismo natural; no se define anticipadamente a sí mismo sino en función de su presente individual. No hay una naturaleza humana superior a él, sino que una existencia específica le es dada en un momento dado»; però es demana: «Me pregunto si la existencia tomada en este sentido no es otra forma del concepto de naturaleza humana que, por razones históricas, reviste una nueva expresión; me pregunto si no es muy parecida, y más de lo que aparece a primera vista, a la naturaleza humana tal como se definía en el siglo XVIII.»

gunta per l'home, orientada d'aquesta manera, permet d'arribar al fons de la *conditio humana* i de la seva *rationalitas*, és a dir, com a pregunta oberta de l'home per la seva determinació, orientada vers el futur, per tal com vol interrogar i determinar allò que l'home «és» des d'allò que «pot ser» i «ha de ser».

L'humanisme es pregunta bàsicament pel *posse esse* de l'home. En aquest aspecte, hom sol dir que l'home és un ésser «utòpic», una valoració que pot ser entesa en el sentit més general que l'home, en quant únic ésser finit que podem anomenar realment «existent», no pot deixar d'«estar a la recerca» de la seva pròpia essència, però que també pot ser-ho en el sentit estricte de la tradició utòpica i en la línia d'Ernst Bloch.

Des d'aquesta perspectiva, diríem que l'element propi de l'home és el «futur»; però aquesta afirmació pot ser entesa en el sentit d'«infinitud històrica», absolutament immanent (d'acord amb l'anàlisi marxista i la psicoanàlisi), o en el sentit teològic d'«acompliment escatològic». El cristianisme atorga a l'home el qualificatiu d'«ésser escatològic», i ho fa a partir de la comprensió de l'*éskhaton* com «allò que és totalment nou» i «estrictament futur», un «futur» (que és autèntic i, per tant, encara no esdevingut) que té el seu lloc, el seu *topos*, «sota» (en la «latència») el present –*utòpicament*– i, per tant, actua de forma «crítica» per sota de la realitat, produint-hi els condicionaments necessaris per a la seva transformació; «futur» que es correspon al *novum* de la gràcia del Crist en quant és «més» que la restauració de la vella creació.⁴⁸

En qualificar el *posse esse* de l'ésser humà d'aquesta manera, el cristianisme supera l'estricta moralisme. No es pot negar l'impacte de l'utopisme blochià, que entén el futur de l'home endinsat en la marxa de la història, un futur que, des de la seva immanència no categoritzable com a *futurus*, sinó com a *adventurus*, reclama la categoria del *novum* i, malgrat la catàstrofe de la mort per a cada individu, la del *novum ultimum* de la història, on es produirà la somniada reconciliació en la «pàtria de la identitat», sovint evocada per Bloch. L'escatologia cristiana té l'obligació de preservar el *novum* de la revelació contra tota mena de temptacions reduccionistes; però no pot convertir aquest *novum* en una dimensió espiritualista de l'ésser humà.

V. CINQUÈ «ITINERARI»: LA HUMANITAS DE L'HUMANITARISME

La *humanitas* pot ser també i és l'expressió d'un sentiment profundament humà, que podria definir-se com a «humanitarisme» i que seria sinònim de comprensió, tolerància, benignitat, etc.

48. Cf. Josep GIL RIBAS, *Escatologia cristiana* (Col·lectània Sant Pacià L), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Herder 1994, 396 pp. Vegeu-ne especialment les pp. 16-17 i 28-37.

L'humanitarisme manté una relació molt profunda amb l'humanisme.⁴⁹ Hi ha una relació històrica entre l'un i l'altre: entre els humanistes hi ha persones i grups d'ideologies molt diverses, que obren moguts, principalment, per factors emocionals com la compassió i el sentit de la responsabilitat social, grups i persones que, en preocupar-se pels sofriments reals dels sectors més dèbils de la societat, han contribuït a la creació i desenvolupament dels moviments reformadors socials dels segles XIX i XX.

En aquest sentit, podem dir que l'humanitarisme és una mena de rebrot tardà del cristianisme, que va néixer en contra de la situació creada per les primeres etapes de la industrialització.

Però també hi ha, entre humanisme i humanitarisme, una relació ideològica. L'humanitarisme és una doctrina que, malgrat adoptar sovint un revestiment secularitzat i laic, s'inspira en l'humanisme i principalment en l'humanisme cristià. Val a dir que, rere l'humanitarisme, hi ha la convicció que l'home real és el que viu sotmès a una determinada «condició humana», és a dir, a una existència concreta, certament alliberada de qualsevol determinisme natural, però, en quant que «donada», sotmesa a un cert determinisme històric!

M'abstinc d'altres valoracions i consideracions. Rovira Belloso insisteix en la necessitat de «humanitzar» el fet cristià; a partir de la correlació entre «cel» i «terra», reclama una nova manera de veure les persones i les coses (una mirada evangèlica que obre els ulls sobre la «terra», sense prescindir de l'element transcendent), una correlació que parteix del convenciment que allò que és autènticament humà, perquè es desplega en la línia de la justícia i de l'amor, és o tendeix a ser sagrament o imatge de l'autèntic Transcendent. Rovira Belloso reclama una direcció del pensament que va del concret al transcendent, i que –correlativament– és capaç de trobar el transcendent en el concret i empíric, una direcció que no és pas aliena a la manera de pensar i de fer del Nou Testament.⁵⁰

Avui es reclama que l'Església faci seu el paradigma de la tolerància i d'humanitat. L'Església d'avui ha de ser «universal», no pas en el sentit d'imposar a tothom un mateix estil o tarannà, sinó en el de fer-se present en tots els àmbits d'una cultura. Com diu Rovira Belloso,

49. Levinas comenta: «La grandeza del antihumanismo moderno –verdadero más allá de las razones que se otorgue– consiste en dar un lugar claro a la subjetividad de rehén eliminando la noción de persona. El antihumanismo tiene razón en la medida en que el humanismo no es suficientemente humano. De hecho, sólo es humano el humanismo del *otro hombre*» (E. LEVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid: Cátedra 1994, p. 218).

50. ROVIRA BELLOSO, *La humanitat*, 105-107. L'autor entén que la llei de la correlació inclou un mètode que fou intuït amb gran profunditat per M. Blondel i que, en els nostres dies, han exposat amb diferents variants P. Tillich, K. Rahner i E. Schillebeeckx.

«quan al voltant dels anys seixanta es cercava l'autèntic missatge secular de l'evan-geli, segurament allò que era profundament desitjat era la seva traducció humana i te-rrestre, més que no pas una secularització radical que esbandís i eradiqués tot allò que era sagrat per als homes. Segurament el que es desitjava era no separar el que és sa-grat del que és humà. Crec que hom desitja avui no tant la secularització sinó la "hu-manització" del fet cristià». ⁵¹

Josep GIL I RIBAS
Casa Rectoral
E – 43764 EL CATLLAR (Tarragona)

Summary

The author, reviewing Rovira Beloso's *La humanitat de Déu. Aproximació a l'essència del cristianisme* («God's Humanity—An approximation to the Essence of Christianity»), considers that «human» refers to anything relating to man, as well as that which, originating from divine initiative, produces qualitative enrichment in the immanent live of the world. Further, «human» is whatever generates the abstraction *humanitas*. The author analyses a whole set of «itineraries» of that *humanitas*. The first of these involves researching the essence of the human being (the «nature» and «supernature» of the human being); the second focuses on the «historicity» of man and human life; the third, *humanitas* as a human community; the fourth, *humanitas* as humanism and, lastly, the fifth, dealing with *humanitas* as humanitarianism.

51. ROVIRA BELLOSO, *La humanitat*, 105-106.

