

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL

60

6001

CIÈNCIA, FE, POESIA

DAVID JOU

QUADERNS



CIÈNCIA, FE, POESIA

DAVID JOU



Editorial Claret

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
QUADERNS

David Jou Mirabent (Sitges, 1953) és doctor en Ciències per la Universitat Autònoma de Barcelona —actualment exerceix com a catedràtic de Física de la Matèria Condensada en aquesta mateixa universitat— i poeta. Com a científic, ha publicat, entre altres, *Introducció a la termodinàmica de processos biològics* (1984), traduït al castellà, francès i anglès; *Mecànica estadística i biologia molecular* (1988), *Matèria i materialisme* (1997) i *El temps i la memòria a la ciència contemporània* (2001). Per l'obra científica ha obtingut els premis Eduard Fontserè (1983), Rey Juan Carlos I (1986) i medalla Narcís Monturiol (1991). Com a divulgador científic és col·laborador habitual de *La Vanguardia*.

Com a poeta, ha publicat *Mirall de vellut negre* (1981), la trilogia *Tapís* (1982), *Arbre* (1983), *Teoria* (1987), *Urpes de fumera* (1992), *Transfiguracions i Joc d'ombres* (1988), *A la deriva blava* (1996), *Basilisc* (1997) i *Els ulls del falcó malès* (1999). Ha rebut diversos premis literaris.

Edició: Isidre Ferré
Fundació Joan Maragall (Cristianisme i Cultura)
València, 244, 2n – 08007 Barcelona

Primera edició: juliol de 2002

Editorial Claret, SAU
Roger de Llúria, 5 – 08010 Barcelona
Imprès a Edim
Badajoz, 145-147 – 08018 Barcelona
ISBN 84-8297-565-X
Dipòsit legal: B. 26.959-2002

ÍNDIX

PRESENTACIÓ	5
RAÓ I EMOCIÓ EN LES FRONTERES DE LA CIÈNCIA AMB LA FE	7
1. La raó: do de Déu, no pas oposada a Déu	7
2. La racionalitat de l'Univers, estímul per a la fe	9
3. La ciència, expulsa Déu del món?	10
4. La ciència ens descobreix bellesa abstracta	12
5. La ciència ens fa interrogar sobre l'origen i l'ésser del món.	13
6. Miracles i pregàries: és raonable pregar?	15
7. El misteri del Mal	17
8. La por a la Veritat	19
9. Els dogmes	21
10. Pentecosta: de la ciència a la saviesa	22
11. La mort.	23
Cloenda: Cant espiritual	24
VISIONS CIENTÍFIQUES DE LA NATURA	
ICELEBRACIÓ RELIGIOSA DEL MÓN.	27
1. El Gènesi	28
2. La «Divina Comèdia»	31
3. El «Paradís perdut»	38
4. L'«Himne a l'Univers»	38
5. Conclusions	41

PRESENTACIÓ

Aquest quadern aplega dos textos sobre ciència i fe que presenten la particularitat de tractar aquesta temàtica des d'un vessant poètic. Tots dos textos han sorgit de l'estímul de parlar, com a conferenciant, de les relacions, tan polifacètiques, entre la ciència i la fe, com ho havia fet en *Algunes qüestions sobre ciència i fe*.¹ La diversitat d'ocasions en què he abordat aquest tema m'ha dut, d'una banda, a assajar diverses maneres de presentar la qüestió i, d'una altra, m'ha fet adonar que la presentació documentada i raonada d'elements científics —sobre l'univers, el temps, la matèria, la vida, l'estructura de la realitat, la genètica i tants d'altres— i de les seves possibles ressonàncies teològiques no és suficient per transmetre el caliu emotiu que té la vivència religiosa. La introducció de l'element poètic, en canvi, permet integrar fe, raó i emoció en una forma més propera a la realitat polièdrica d'aquest tema riquíssim.

El primer text està basat en poemes meus, inspirats, la majoria, en les preguntes que m'ha anat formulant el públic en diverses conferències o els amics en moltes converses o en qüestions suscidades en les anàlisis i discussions tingudes en les reunions del patronat de la Fundació Joan Maragall. El segon, en canvi, es basa en quatre textos clàssics (el Gènesi, la *Divina Comèdia* del Dant, el *Paradís perdut* de Milton i l'*Himne a l'Univers* de Teilhard de Chardin). Aquest segon text constituï la lliçó inaugural del curs 2001-2002 de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB).

Agraeixo a la Fundació Joan Maragall —i en especial al Dr. Antoni Matabosch— el seu acolliment i estímul. Participar en les reunions del patronat d'aquesta Fundació m'ha fet ser més conscient de la magnitud de la feina a fer per mantenir viva la relació entre fe i cultura en el món actual; una feina

1. D. JOU, *Algunes qüestions sobre ciència i fe*, Barcelona, Fundació Joan Maragall / Claret, 1992 (Quaderns de la Fundació Joan Maragall, 10).

que trobo, com tots els reptes que ens fan aprofundir en les palpitations del nostre temps i en les dimensions més íntimes i essencials de la nostra realitat, extremament engrescadora. Espero que aquests dos textos puguin resultar útils als qui comparteixen, d'una manera o altra, aquestes inquietuds.

DAVID JOU
Barcelona, primavera de 2002

RAÓ I EMOCIÓ EN LES FRONTERES DE LA CIÈNCIA AMB LA FE

En el món actual, la fe i la ciència són presentades, sovint, amb connotacions ben diferents: la fe, com a propera a la irracionalitat, a l'autoritat i al fanatisme, amb els riscos, doncs, de violència, d'opressió i d'oposició a la modernitat; la ciència, com a comprovable, fecunda i alliberadora, i per això com a afavoridora del diàleg, milloradora del nivell de vida i de salut, i camí vers la modernitat. Segons aquesta presentació, ciència i fe serien actituds antagòniques i incompatibles, desitjable la primera i sospitosa la segona, però una anàlisi més reposada i profunda ens les pot fer veure molt més properes i agermanades.

Intentaré presentar alguns aspectes de les relacions entre ciència i fe a partir d'alguns poemes que he escrit, en moments diversos, sobre aquests temes. Acudir a la poesia obre algunes possibilitats relativament inèdites en aquest camp: n'incorpora el caliu emocional, n'amplifica els suggeriments, en facilita l'assimilació i contribueix a la diversitat de registres i a l'amenitat de la presentació. Els tres primers poemes tracten de les relacions entre la fe i la raó; el dos següents, sobre la mena de bellesa i de realitat que ens descriu la ciència; el sisè es refereix als miracles i la pregària; els tres següents fan referència a tres problemes per a l'acceptació d'una fe en Déu —el mal, la insistència en una veritat absoluta i la imposició de dogmes—; els tres darrers poemes parlen de la mort, celebren la joia de la saviesa i proposen un cant espiritual.

I. LA RAÓ: DO DE DÉU, NO PAS OPOSADA A DÉU

En parlar de la fe s'insisteix sovint en el seu suposat caràcter irracional. La fe cristiana, però, no constitueix un menyspreu ni un desdeny de la raó, ni és una fugida lluny de la raó. La fe respecta la raó; veu en ella un esplèndid do de

Déu i sent la responsabilitat de fer-lo fructificar: d'examinar reflexivament la vida i el món, d'explorar totes les possibilitats de la raó, no tan sols en la ciència —que ha desenvolupat molt fructíferament una faceta particular de la raó—, sinó també en l'organització social, en la interpretació de la bellesa, en la instrumentació i l'eficàcia de les accions humanes. Des del punt de vista religiós, però, la raó no exhaureix ni la vida ni el món: té alhora uns límits intrínsecs i uns límits pràctics, més enllà dels quals el món s'estén encara. La fe cristiana, més aviat, mira amb desconfiança la irracionalitat pura, per dos motius: perquè Déu és imaginat, entre d'altres aspectes, com a raó suprema, i perquè la religió no és entesa com una dimensió purament individual, sinó també col·lectiva. La primera cosa porta a pensar que hi ha una raó profunda fins i tot en allò que sembla irracional i absurd. La segona, invita a comunicar-se raonablement, intel·ligiblement, sobre tots aquells aspectes de la fe i de l'actitud religiosa de què sigui possible parlar.

Aquesta sensació que la fe no és una negació de la raó sinó, molt al contrari, el reconeixement d'una Raó més profunda que la nostra, és la base del següent poema:

No vaig contra raó

Quan dic que crec no faig un salt al buit:
miro en mi mateix i em veig raó finita, cos mortal, sentiment inconstant,
passió insaciable:

el buit sóc jo quan manques Tu,
Raó infinita, Amor etern, Perfecció saciada.

Quan dic que crec no vaig contra raó: penetro en la raó, exulto en la
raó, m'enfonso en l'arrel de la raó,
i floreixo, creixo, estimo,
no sols en sentiment, no sols amb foc que s'exhaureix, sinó
també en raó,
i el cos es torna etern en la memòria de l'amor.

Quan dic que crec dic que no crec en una absència de sentit,
dic que no crec en l'absolut de l'univers ni del dolor ni de la
mort ni de l'atzar ni de la ment,
ni en una Raó freda sense Amor,
ni en un silenci glacial entre nosaltres i l'Amor.

Quan dic que crec no només dic; em deixo omplir per una
joia molt profunda,
em deixo caure en la mirada que em fa ser,
em deixo créixer en una veu de bona nova,
miro l'infinit i no m'esglaià.

Quan dic que crec en Déu no salto al buit: toco les arrels
d'allò que sóc,
em sento il·luminat —tan fosc com sóc!—
de pietat, de gràcia i de misteri.

2. LA RACIONALITAT DE L'UNIVERS, ESTÍMUL PER A LA FE

Una de les primeres qüestions que es posen en el diàleg sobre la fe és, precisament, l'origen de la fe. Aquesta qüestió té diversos aspectes: l'històric —com comença històricament una fe concreta—, l'ontològic —l'arrel i la realitat profunda de la fe— i el personal —com una persona determinada ha arribat a creure i quins motius té per seguir creient—.

Com que en diverses ocasions m'ha estat plantejada aquesta darrera pregunta, la qüestió ha estat viva dintre meu i ha inspirat alguns poemes. En el que segueix, sintetitzo tres aspectes que em dugueren a la fe i m'han mantingut en ella: sentimental, intel·lectual i moral. En una primera etapa de la vida, tenen un paper primordial la influència dels pares i les impressions estètiques i sentimentals de la litúrgia, de l'ambient de trobada, del contingut dels textos sagrats. En una segona etapa, la necessitat d'aprofundir en la reflexió porta a indagar la consistència racional de la fe, i descobreix en la racionalitat del món —les lleis físiques i els mecanismes biològics, per exemple— un motiu més per creure en una raó superior, global, originadora de tot. La tercera faceta, en fi, és de caire moral: la revolta contra la injustícia, l'interès pel proïsme i la recerca d'una societat més acollidora i plenament humana.

Així, la racionalitat torna a tenir un valor no pas de negació de la fe, sinó fins i tot, gosaria dir, d'invitació a ella. Alguns historiadors han considerat la fe en la racionalitat del món com un dels motors més potents de la ciència i diversos científics han identificat Déu amb la racionalitat de l'Univers. Cal tenir present, però, que el Déu cristià és més que Raó: és també Amor; és més que llunyania i majestat: és també encarnació i sofriment. En tot cas, la meravella de la racionalitat que va descobrir el pensament en general i la ciència en particular no sembla necessàriament renyida amb la fe cristiana, tot i els considerables conflictes històrics que hi ha hagut en diverses ocasions entre l'Església i els científics.

Temple

De petit van ser els sentits: la veu de l'orgue, immensa,
l'encens penetrant, les espelmes, les cançons,
la màgica salmòdia de les oracions,
la remor del mar, enfurismada i densa,
vora l'església fosca.

Després va ser la ment: una primera causa,
una intel·ligència incandescent i pura,
un ordre del món, una arquitectura
clara, sostinguda sense descans ni pausa
sobre el buit, sobre el no-res.

Després va ser l'amor: el Déu de la justícia,
el Déu dels miserables, dels malalts, dels desvalguts,
el Crist de la creu, dels derrotats, dels vençuts,
el Déu desafiat a tot arreu per la impudícia
baladrera del mal.

I un alè de foc, després, que tot ho unia:
el tro, les campanades, el Crist ressuscitat,
els morts, els vius llunyans, la pau, la tempestat,
una força immensa i un diluvi d'alegria
clara, rara.

Sentits, pensament, amor: quines ventades
m'han mogut i trasbalsat, assegut en els teus bancs,
temple amic, des de petit!: Déu llampegava pels barrancs
del meu interior i tu, serè, m'aixoplugaves,
oh espai sagrat de pureses i de fangs,
oh territori màgic!

3. LA CIÈNCIA, EXPULSA DÉU DEL MÓN?

En moltes ocasions ens hem preguntat si la ciència expulsa Déu del món, és a dir, si a mesura que anem descobrint l'ordre científic veiem que no cal Déu per a explicar allò que abans, sense ciència, ens resultava inexplicable. Segons això, cada nou progrés en l'explicació científica d'algun aspecte de la natura faria innecessari creure en un déu com a base d'allò que hem explicat. Aquesta manera de pensar, que correspon a un racionalisme molt immediat,

2. D. JOU, *A la deriva blava*, Barcelona, Columna, 1995.

soscava una religiositat massa enfocada en la immediatesa dels detalls del funcionament del món. Algunes formes de religiositat sorgeixen, efectivament, de la meravella concreta dels petits detalls —terribles, com els llamps i les tempestats; plàcids, com la blavor del cel; o ordenadors, com la transmissió de les formes biològiques—. Es tracta d'una religiositat amb tot de petits déus vinculats a fenòmens o llocs concrets. En aquesta visió de la religiositat i de la racionalitat, la ciència va expulsant els déus del món, perquè els fa innecessaris i superflus.

Crec que en la fe cristiana aquesta expulsió no es dóna pas, tant per la interpretació de la religió com de la ciència. La religió no s'esberla en una multitud de déus relacionats amb fenòmens concrets, sinó que hi ha un Déu que és, entre d'altres aspectes, el creador i la lògica mateixa del món; així, descobrir més lògica en el món no significa expulsar-ne Déu, sinó fer-ne més evident l'empremta. D'altra banda, la ciència consisteix a explicar fenòmens sense fer-hi intervenir explícitament la hipòtesi de Déu, de manera que l'avenç científic no és considerat com una ocupació progressiva del territori de Déu, sinó, simplement, com una expansió d'allò explicable mitjançant el mètode científic.

Aquestes qüestions són el tema del següent poema.

Com un pont sobre els buits del saber

Com si fossis un pont sobre els buits del saber,
i no el Saber mateix;
com si fossis un simple pedaç matusser
sobre els forats de la lògica i no la Lògica mateixa;
com si se't pogués anar expulsant pausadament
del món amb la recerca,
i no fossis Tu el món i la Raó en què es fonamenta,
com si cada descobriment et negués:
així et presenten.

Com si hi hagués més Déu en l'esglai del llamp
que en les equacions de les descàrregues elèctriques,
com si adorar una Ment molt pura i molt subtil
fos més absurd que adorar la tempesta,
com si la fe fos exclusiva del terror i dels sentits
i defallís en arribar la intel·ligència,
com si fossis un no-ser que sols en l'ombra
pogués amagar sa inexistència,
en lloc de ser la llum mateixa que dissol
les ombres del saber: així et presenten.

Culpa nostra, potser, per no saber-te dir,
per presentar-te a la mesura de les nostres exigències,
per tractar-te solament com un pont sobre l'angoixa,
com un simple instrument del desig i la potència,
per parlar de Tu sense deixar-nos transformar,
per dir el Teu nom i seguir sent com érem.

4. LA CIÈNCIA ENS DESCOBREIX BELLESA ABSTRACTA

Una de les fonts de religiositat és la contemplació de la bellesa de l'Univers. La ciència explica alguns dels aspectes que ens meravellen, com ara la formació i l'evolució de les estrelles, la blavor del cel, la potència del llamp, i ens els presenta com a resultat d'uns mecanismes concrets, mecànics o electromagnètics, per exemple. Però això no desterra la bellesa del món, ni la redueix a un mecanisme; ben al contrari, afegeix a la bellesa sensible del món una bellesa intel·lectual, molt abstracta, molt sòbria, molt pura en la seva recerca d'allò més essencial i profund dels fenòmens, d'allò que els unifica, els vincula entre ells i estableix ressonàncies dels uns amb els altres. Així, la ciència no té pas un caràcter exclusivament ni bàsicament mecanicista, sinó que té també una passió estètica difícil de compartir en plenitud amb les persones no avesades al llenguatge concret de la ciència, però que constitueix un dels grans estímuls dels científics a aprofundir en la recerca.

El poema que segueix intenta expressar aquesta sensació de bellesa abstracta en unes equacions concretes i fonamentals de la física, les equacions de Maxwell, que regeixen l'electromagnetisme i l'òptica i que sintetitzen i descriuen una immensa diversitat de fenòmens.

Les equacions de Maxwell

L'ambre, el vidre, la seda, la llana. L'imat.
Quanta energia al voltant,
ignorada,
segles i segles!
I després en el cel i en el llamp,
i en el cos —rígidesa i espasme—:
el múscul i el núvol, germans
elèctrics i obscurs, com paisatges
cridats a esclatar en la mateixa tempesta!

I la pila i el fil: aquests discs alternats
de coure i de zinc on un àcid desvetlla
corrents que permeten, per fi, la mesura,
que escalfen els fils i desvien la brúixola!

I el nombre, i la síntesi, i per fi la unitat:
en només quatre lleis tants milers de fenòmens,
i encara molt més: per sorpresa, la llum,
tota la llum,
la velocitat de la llum,
el mirall i la lent, el color, l'opacitat,
la suma de clarors esdevinguda obscuritat,
i més:
aquest desbordament
enllà de les fronteres dels sentits,
aquest excés de més i més realitat
independent de l'ull, inassolible a l'ull,
però oferta al pensament en la puresa
d'aquest joc de quatre equacions,
com una altra bellesa del món,
com un altre llenguatge del món,
mental, real, ardent,
aclaparadorament
proper al que en diríem harmonia,
majestat, profunditat:
la passió i el glaç d'un tast de lucidesa.³

5. LA CIÈNCIA ENS FA INTERROGAR SOBRE L'ORIGEN I L'ÉSSER DEL MÓN

La relació entre ciència i religió és especialment activa en algunes qüestions concretes com ara l'origen de l'Univers, de la vida i de la intel·ligència, la manera d'ésser del món —determinista o indeterminista, per exemple—, i la capacitat de transformar el món en profunditat, a través del domini dels nuclis atòmics o del genoma de les espècies. Malgrat la proximitat de les preguntes, la seva motivació i finalitat i la vivència de les respostes és força diferent en els dos vessants —científic i teològic— de la interrogació.

Naturalment, les respostes científiques configuren la visió del món a cada moment històric, i porten a imatges del món que varien profundament amb el temps. Per exemple, el materialisme clàssic de final del segle XIX és modi-

3. D. JOU, *Joc d'ombres*, Barcelona, Columna, 1999.

ficat en profunditat per la visió quàntica, que presenta una naturalesa més subtil i problemàtica que la de les partícules simples, eternes, immutables i sotmeses a un determinisme a ultrança.

Enllà dels seus resultats concrets, que van variant amb el progrés dels coneixements, un dels aspectes més sorprenents de la ciència és la seva mateixa existència, és a dir, la possibilitat que els humans puguin formular preguntes i obtenir respostes de tanta subtileza i profunditat, molt més enllà de les necessitats de la supervivència material. Per dir-ho amb mots d'Einstein, «el més incompreensible del món és que ens resulti comprensible». El poema següent és una reflexió sobre els atractius de formular, gairebé indefinidament, preguntes sobre el món.

Preguntar

És bell, preguntar; créixer de pregunta en pregunta,
dialogar amb el món a través dels com i dels per què;
no deixar-se endormiscar en les respostes ni en la fe,
veure en cada claredat només una alba que despunta,
en lloc de tot un astre que de cop ha fet el ple.

És bell, preguntar; però no com qui interroga
amb duresa i impaciència i fent valer una autoritat,
sinó com qui desitja, per amor, guanyar més intimitat,
com qui sap fer un tresor de cada mot en què es desfoga
alguna confiança d'algú molt estimat.

És bell, preguntar; i en cada interrogant iniciar un viatge
al cor d'una persona o a les lleis de l'univers,
als orígens de tot, als fonaments d'alguna cosa, als secrets que
hi ha al revers
de la realitat... Però cal mètode i coratge,
serenitat quan en el dubte, fet tempesta, estàs immers.

La resposta no depèn només de tu ni per tu sol és conquerida;
si en algun moment creus que et pertany,
tingues por de tu mateix, d'estar caient en un parany;
la resposta no vol amo, vol donar encara més vida;
el simple fet de preguntar és com respondre a una altra crida
i la resposta és part, només, d'un infinit afany.

6. MIRACLES I PREGÀRIES: ÉS RAONABLE PREGAR?

Quin lloc queda per a la pregària i el miracle en un món regit per les lleis físiques? Si el món és purament determinista, quin sentit té pregar per demanar a Déu alguna cosa? I quin sentit té fer-ho si el món està dominat per l'atzar? Podríem adduir diversos arguments a favor de la pregària i diverses reserves respecte a la realitat profunda de les lleis físiques, i ho farem tot seguit, però sense pretendre que les reflexions que puguem fer ens donin cap resposta nítida i definitiva a aquestes qüestions.

La pregària és una de les formes límit del llenguatge, ja que s'adreça —en el seu estat més pur— des de la nostra màxima profunditat a l'interlocutor més gran i misteriós. Poques vegades, però, arribem a aquest extrem; molt sovint practiquem la pregària com un llenguatge convencional, del jo més quotidià a un Déu que sembla proper, sol·lícit i a punt d'actuar, i és bo que ho fem així, perquè pot suposar, en moltes circumstàncies, un gran consol. A més de l'alleujament psicològic, però, la pregària ens duu a l'esclat de dues realitats extremes: la consciència del jo —la relativitat dels desigs, el sentit ocult que podem descobrir en les nostres vides malgrat el sofriment— i la consciència d'estar en presència de Déu. Així, la pregària ens pot ajudar a aprofundir en qui som i a ser més sensibles als indicis de la presència de Déu.

Pel que fa als miracles —que de vegades demanem en la pregària—, convé recordar que la ciència reconeix com a fets científics aquells que són repetibles i comprovables. Els fets excepcionals, no repetibles per cap altre experimentador, no formen part de la ciència ni invaliden cap teoria. El desafiament d'una contradicció entre miracles i lleis científiques es planteja amb agudesia, això sí, si atribuïm a aquestes una realitat profunda i perenne, més que no pas el caràcter d'una aproximació racional i instrumental a una realitat més profunda i difícil de captar. La versemblança de les possibilitats d'acció de Déu en el món depèn de l'època històrica: per a la mecànica newtoniana determinista, aquesta acció es limitava a l'instant inicial; per al caos determinista, no podríem excloure accions minúscules, en els decimals imperceptibles, i que s'amplifiquessin ràpidament.

El poema següent no tracta la teoria de la pregària, sinó d'una experiència de pregària al llarg de molts anys.

Pregar

Em diuen que no Et parli, que ets només la llei abstracta d'un mecànic univers o la química secreta d'un cervell que no té ànima.

Em diuen que parlar-te és parlar sol amb mi mateix de desigs inassolibles, com en una antiga màgia.

Em diuen que m'enganyo.

Potser sí.

Potser sí que tot és fred i immensitat, un atzar cec que a les palpentes ens ha fet, indiferent, sense sentit, i sord del tot a tota súplica.

Ben mirat, la pau del món no arriba mai, la fam perdura, la maldat no troba límits i la mort escapça els dies de qui més desitja viure, malgrat tant pregar.

Però callar m'agrada tant!:

buidar la ment, anar baixant molt lentament en el silenci del desig, fोगgitar tot el tumult habitual, i restar mur com una pedra.

I llavors sento un escalf, un fonament, un indicati de sentit, un excés, en mi mateix, d'altra presència que la meua,

i un desig d'escoltar molt, com si morir no fos truncar, com si deixar fos adquirir, com si cedir fos afirmar, com si donar-se fos guanyar tot el triomf de la partida.

I llavors m'agrada unir la meua veu, obscurament, a tantes veus que han entonat, abans que jo, un cant semblant:

no sé si demanar però demano, per amor a la justícia, contra crims i crueltats,

no sé si celebrar però celebro, per amor a una alegria que mereix no ser callada,

no sé quines paraules podria fer servir i faig servir les que ja he dit quinze mil nits, que ja he cantat tres mil diumenges, que de petit van ensenyar-me.

No sempre la pregària és un cant ni una certesa: sovint és una cendra que conserva l'escalfor secreta d'un caliu.

No sempre la pregària m'arriba gaire endintre: sovint és rutinària, escèptica, cansada, feixuga de costums i desenganys.

Però prego cada dia, tot lligant un dia amb l'altre amb aquest fil de mots tenaços, de desigs perseverants, de fracassos superats, amb la inèrcia d'una llum que em va colpir per sempre i que m'acull encara.⁴

4. D. JOU a DD.AA., *Per què (i com) prego*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1996 (Col·lecció Emaús).

7. EL MISTERI DEL MAL

Un dels escàndols que dificulten creure en Déu és el misteri del mal, la seva presència ubiqua, contundent i devastadora. El misteri del mal —és a dir, la inconsistència entre la realitat dolorosa del món i un Déu bo i omnipotent, que no vol el mal però que no fa res per a evitar-lo— està relacionat amb el misteri de la llibertat i amb el funcionament de la matèria. És en aquest darrer aspecte que la ciència pot gosar suggerir algunes interpretacions i fer-hi alguns matisos.

Podríem dir que omnipotència és la capacitat de fer-ho tot. Per a un desconexedor de la conservació de l'energia, seria possible fer qualsevol treball sense cap mena de consum. Per a un coneixedor d'aquesta llei, aquesta possibilitat és una fantasia retòrica —o un miracle excepcional—. Per a un desconexedor del segon principi de la termodinàmica, seria possible construir una màquina tèrmica amb un rendiment del cent per cent. Una persona que conegui aquest principi, en canvi, sap que el rendiment màxim està limitat per les temperatures més freda i més calenta accessibles a la màquina, de manera que la màquina perfecta té un rendiment inferior —sovint, força inferior— al cent per cent. En definitiva: saber allò que és possible depèn del nostre coneixement sobre la natura. Si per algun miracle es fa alguna cosa enllà d'aquests límits, cal atribuir-li un caràcter excepcional i enigmàtic, però no pas el caràcter d'una possibilitat normal. Per tant, cal reflexionar profundament sobre el significat real d'*omnipotència*.

En segon lloc, el funcionament de la naturalesa no és determinista, sinó que sembla tenir una capacitat d'assaig i tempteig. Ens ho apunten la mecànica quàntica, a escala microscòpica, i la teoria de l'evolució, a escala biològica. Aquesta capacitat de tempteig sembla constituir part de la forma de ser de la natura, i té alhora un vessant creatiu, que duu a éssers més complexos, i destructiu, que erosiona els objectes concrets. A aquest caràcter inquiet de la realitat es deu l'origen de malalties com el càncer, però també se li deu l'existència de la vida en general i de la vida humana en particular. Així, és fàcil imaginar que una persona concreta no hagués contret un mal concret, però és difícil imaginar que cap persona no contragués cap mal en una naturalesa inestable. Aquests desordres produeixen dolor i mort; és la intel·ligència, però, la que ens els fa veure no tan sols com a dolor i mort, sinó com una autèntica injustícia, com un mal enllà del dolor, com un desordre còsmic, com una invitació a la revolta contra Déu. Aquesta diferència punyent entre el dolor animal i el dolor humà és el tema del següent poema.

Expulsió del paradís

L'animal sofreix sense clamar justícia,
com un fet en brut, no interpretat,
com una pura adversitat
dintre l'ordre de les coses
—el terror de sentir-se acorralat,
el fibló que l'ha punxat,
la urpada que l'acaba d'esventrar,
l'ullal que comença a especejar-lo—:
sofreix, gemega, lluita mentre pot,
veu el cel, veu apagar-se el cel, però no clama al cel,
no accepta ni refusa: rep,
s'inunda de dolor, agonitza, mor, desapareix.
L'animal sofreix,
si no troba la manera d'evitar-ho,
però no reclama un ordre nou,
no posa en dubte els fonaments del món;
es limita a ser fins a la fi
i a deixar de ser quan toca.

Fins que en un d'ells, obscurament, es despertà la lucidesa:
sabé la mort ja molt abans de morir,
veié el dolor no sols com un dolor: com un afront;
reclamà al cel un altre ordre del món,
omplí la queixa de ràbia i de revolta,
va sentir-se abandonat i malaltís...
Fou, potser, l'expulsió del paradís.

A més de l'aspecte físic del mal, hi ha l'aspecte moral, aquell mal infligit per voluntat o estupidesa dels humans, causat no per la natura sinó per la voluntat lliure —no una llibertat plena, sinó una llibertat que desconeix i trenca l'essència autèntica de les coses—. Una llibertat que deu constituir una forma de ser del coneixement racional, tal com el caràcter inquiet sembla part de la forma de ser del món. El poema següent adopta una perspectiva paradoxal: no se sorprèn tant de la fe dels humans en Déu sinó de la fe de Déu en els humans, que l'hauria dut a respectar la llibertat humana fins a límits que ens resulten incomprensibles.

Déu parla dels àngels

No tot es pot deixar en mans dels àngels: ells voldrien intervenir a cada instant, corregir contínuament, interposar-se entre el pit i la bala, evitar l'accident, eliminar la malaltia, imposar la veritat...:

cal creure molt en l'home per poder aturar els àngels.

Els prou que m'ho demanen: es revolten en veure la maldat, es migren als capçals dels llits dels hospitals, clamen en el camp de la batalla, s'encenen per cada nen que mor, s'indignen amb els núvols que no ragen sobre els camps assedegats...

Cal creure molt en l'home per poder aturar els àngels:

no tenen prou paciència per consentir l'error, no tenen prou sang freda per sofrir la llibertat, no són prou forts per morir amb prou esperança,

no comprenen un Messies mort en creu, m'exhorten a mostrar-me amb majestat irrefutable sense veure com seria irresistible aquest excés de fulgurant realitat per a un ulls que no han passat per l'aigua fresca de la mort.

I em costa contenir-los; de vegades jo mateix els enviaria a posar ordre: m'ho demanen els seus aïrts anhelants, el seu panteix impacient, els seus precs desesperats i freturosos, m'ho demanen els humans en els renecs i en les pregàries

però m'esglaiava el seu món d'autòmats infal·libles, de joguines reverents, de mecanismes impecables, d'amors obligatoris.

Oh, sí: cal creure molt en l'home (més del que ells creuen en mi) per poder aturar els àngels.

Potser m'he equivocat.⁵

8. LA POR A LA VERITAT

Una de les pors que allunyen la gent de la religió és la seva insistència en la Veritat. La Veritat ha estat imposada tantes vegades amb violència i terror, que hi ha un rebuig de la Veritat. La cultura actual és extremament relativista perquè té por de la Veritat, d'una veritat amb majúscules que s'imposi sobre tot. Ara bé, la Veritat de què parla l'Evangeli no és una veritat

5. D. Jou, *Basilisc*, Barcelona, Columna, 1997.

de naturalesa coactiva, sinó ben diferent —tot i que històricament hi ha hagut, ai!, tanta inquisició, tanta imposició—. En el poema següent, he tractat de referir-me a aquesta mena de veritat —no al seu contingut, sinó al seu tarannà acollidor, consolador, encoratjador, i a la seva relació amb el coneixement i la vida—.

Les precaucions que cal tenir en parlar de la Veritat no impliquen esdevenir relativista en religió. Crec que totes tenen molt a dir, però no que cap d'elles suposi un contacte privilegiat amb la Veritat. Estant format en el cristianisme, em sembla disculpable creure que aquest representa millor la Veritat que les altres religions —i alhora entenc molt bé que una persona formada en una altra religió pugui creure que aquella té un element de veritat enllà de les altres—. Crec que ni jo ni l'altre suposem, amb això, que tenim en nosaltres la veritat pels nostres propis mèrits, sinó que aquesta ens és assenyalada, o parcialment desvelada, per una revelació, uns mestratges i una història dels quals som deutors.

Com deu ser la Veritat?

La gran mentida:
disfressar la teva veritat
de veritat total i indiscutible.
La veritable Veritat,
com deu ser?
Més d'Amor que de Raó, potser,
més modesta que l'error,
més humil que les teories,
menys feixuga que els sistemes,
més lluminosa que l'art,
més acollidora que la llar,
més consoladora que la música.

Com deu ser la Veritat?
Hem viscut tant de dolor
en nom de petites veritats,
hem cremat tantes persones i tants llibres,
hem perpetrat tantes guerres i exterminis,
que hem acabat tips de veritats,
esglaiats de sentir-ne ni parlar,
fatigats, fastiguejats, escèptics.

Ah, per acollir la Veritat,
que petit cal fer-se, com cal renunciar
a seguretats i orgulls, a aplaudiments i vanaglòries!
—i fins i tot així, sense tenir mai seguretat
que sigui Ella de debò en lloc d'un somni o una impostura.

9. ELS DOGMES

Un tercer aspecte rebutjat o temut de la religió són els dogmes, vistos com un pensament tancat, imperatiu i exclusiu que no admet modificació ni correcció i que exigeix un acatament cec i sense fissures per tal de poder assolir la salvació. Crec, però, que no haurien d'espantar els dogmes, sinó el caràcter dogmàtic. Veig els dogmes com la formulació d'un punt de partida per a un determinat coneixement, tal com la geometria i tantes altres branques de la ciència tenen els seus axiomes. Per això, la idea d'uns dogmes no em repugna intel·lectualment. La majoria dels científics accepten els axiomes del seu camp i treballen per desenvolupar-ne les conseqüències, i això és el que fa la majoria de creients en la seva vida religiosa. Tot i això, crec que els dogmes constitueixen invitacions no tant a l'acatament submís i resignat sinó a la reflexió, a l'aprofundiment en allò més essencial de la fe i d'on se segueixen tantes altres conseqüències. Així com els axiomes s'accepten per la seva aparent evidència —dic *aparent* perquè hom pot modificar alguns axiomes aparentment obvis de la geometria euclidiana i construir geometries no euclidianes totalment autoconsistentes però gens intuïtives— i, sobretot, per la coherència dels resultats a què condueixen, crec que els dogmes també invitaven a ser acceptats no per la seva evidència —ben qüestionable— ni per l'autoritat material de la institució que els avala, sinó pels seus fruits en intensitat de vida espiritual, en els quals s'ha de basar l'autoritat moral de la institució que els proposa.

Dogmes, axiomes

Dogmes, axiomes: pel seu fruit, no pel seu pes,
els podrem fer nostres algun dia,
per la seva utilitat a tastar el món,
a comprendre'n l'ordre o la gràcia,
a sentir-ne la bellesa o el misteri.
Però no els posseïrem, perquè ens depassen
com ens depassa el món.

La seva autoritat
naixerà del seu servei o de la seva companyia:
de la claror, de la profunditat,
de la imprecisa solidesa d'una arrel,
de la volada d'una eufòria potser efímera,
de la llarga presència en les generacions.

Els seus grans enemics: el dogmatisme
—petulant impostura esclafadora—
i l'autocomplaença ensopidora
en les nostres personals opinions.

Dogmes, axiomes:
una àlgebra mística, una àvida lògica,
una herència que no vol hipotecar sinó servir,
que ens invita a créixer en exactitud i en amor.

10. PENTECOSTA: DE LA CIÈNCIA A LA SAVIESA

La ciència no és prou per a la vida. Aspirem no tan sols a informacions, a dades, a coneixements, a domini, sinó a una saviesa que ajudi a viure amb plenitud, no tan sols intel·lectualment, sinó afectivament, emocionalment, en una obertura a totes les dimensions de l'existència. Per això, em sento molt atret per la figura de l'Esperit Sant, la manifestació teològica d'aquesta mena de saviesa, que confon els especialistes i els poderosos i es fa font de vida. He escrit diversos poemes sobre la festa de Pentecosta, tan lluminosa en el nostre hemisferi. Per a mi, és un tast d'una fe no renyida amb la raó, i d'una raó humana conscient de l'amplitud superior de la realitat. Més amor, més raó, més realitat, són els suggeriments que trobo en aquesta festa tan exultant.

Pentecosta, temps d'exàmens

Què més puc voler,
que ser cridat pel foc un cop a l'any?
—Pentecosta, Pentecosta,
converteix-me algun instant en claredat:
ara, per exemple,
quan els nois i les noies
deixen els amors per a enterrar-se en els seus llibres,
preparant els seus exàmens!
Ah, que les paraules
parlin, per un cop, en una llengua entenedora a cadascú!,

que els teoremes s'obrin
de bat a bat als qui s'angoixen per comprendre'ls,
que els poemes enlluernin com un far misteriós,
que la vida es faci clara i atractiva!

I Vós, sigueu l'estiu
—oh Déu, oh llum, oh mot, oh magnetisme!—,
sigueu l'espai i el temps de la promesa
que intuïm rere els exàmens.⁶

II. LA MORT

Considerar amb una certa freqüència la perspectiva de la mort ens ajudaria a seleccionar millor els objectius vitals i a relativitzar la importància de tantes coses sovint irrisòries, a les quals atribuïm prioritats desmesurades. Preguntar-se per la mort és una de les fonts de religiositat, de consciència de la nostra limitació essencial, de la nostra indignència última, i ens fa preguntar què queda de nosaltres després de la mort, és a dir, per les possibilitats de transcendència. Convé, és clar, que aquesta indagació no esdevingui una obsessió, però sí que formi part de les nostres consideracions sobre la vida, en lloc de voler-la oblidar i amagar, tal com passa tan sovint en la nostra època.

En algunes ocasions, la religió ens és presentada com una reacció davant la por a la mort, com una manera covarda de fugir de la lucidesa de la nostra finitud. No crec que això sigui cert. En primer lloc, perquè qui ha conegut la serenitat davant l'anorreament de la mort professada pels materialistes de l'antiguitat, no sent un esglai extrem davant la perspectiva de morir. En segon lloc, perquè l'alternativa d'un hedonisme abocat a la fruïció exclusiva del present individual tampoc no sembla una forma extraordinària de coratge.

Quines expectatives ens esperen després de la mort? D'un Déu que sigui amor, és difícil imaginar-ne el pur oblit. És probable que perdurem en la seva memòria, però si la memòria d'un ordinador actual ja ens sembla tan potent, capaç d'emmagatzemar i recrear una realitat virtual que s'assembla a la realitat quotidiana o l'excedeix, cal suposar que el record de Déu tindrà prou força per fer-nos literalment reviure en plenitud, com en una realitat més gran que la que hem conegut.

No volia deixar d'esmentar la mort en aquestes poemes, ni la incertesa final que, fins i tot des de la fe, ens assalta de vegades en pensar en ella.

6. D. JOU, *A la deriva blava*, op. cit.

Judici final

És l'hora del gos i de l'ombra. Si em poso a pensar,
sóc un talp en el túnel del temps:
puc veure els meus ossos, entrar com un cuc
en la cúpula groga del crani,
trobar-hi la brisa i el fòsfor, la pedra foguera,
salnitre i carbó i els meus ulls infantils.

Però Tu, hi seràs?
Vindràs a la pluja de pols quan s'assequi el cervell,
jugaràs com un nen a la sorra que en resti?
O bé em retrauràs que, entre lletres i nombres,
hagi robat tant de temps a l'amor?
Entro en el buit de les conques
que van recollir, fluvials, devessalls de bellesa:
no tot fou perdut,
allà vaig saber que era etern, i exultava
—vindràs a retreure'm que massa sovint
hagi apartat de l'horror la mirada?

M'he buidat per omplir-me de Tu.
T'he donat tots els mots i t'escolto.
Parla!
Vindràs a jutjar, o l'oblit serà etern?

CLOENDA: CANT ESPIRITUAL

El cant espiritual és una tema típic de la poesia, i té una tradició prestigiosa —Ausiàs March, Joan Maragall, Blai Bonet...— en la poesia catalana, estudiada recentment per Sam Abrams en un dels quaderns d'aquesta col·lecció.⁷ El cant espiritual que segueix parla de l'escreix d'existència que ens dóna la mirada de Déu. Les seves fonts d'inspiració són l'amor i la ciència. Si el lector o lectora han estat profundament enamorats i en algun moment s'han sentit mirats atentament per la persona estimada, sabran perfectament de què parlo. Quina reafirmació eufòrica de l'existir, de ser més, molt més, que quan aquella persona ens ignora! D'altra banda, la mecànica quàntica ens descobreix una realitat vinculada a l'observador, en què l'observació específica i concreta la realitat de la cosa observada. Aquest doble estímul

7. S. ABRAMS, *Cants espirituals catalans*, Barcelona, Fundació Joan Maragall / Claret, 2001 (Quaderns de la Fundació Joan Maragall, 57).

m'incita a imaginar la mirada de Déu com una font de plenitud en l'ésser, més que no pas una contínua vigilància judicadora.

Les quatre estrofes centrals exposen algunes conseqüències d'aquesta mirada: la legitimitat profunda dels drets humans, més enllà d'un simple conveni legal; la versemblança que siguem més que matèria, i que la mirada de Déu ens salvi després de la mort; la sensació d'obertura que suposa aquesta mirada en la nostra vida quotidiana, tan limitada a la immediatesa; i la nova relació que s'obre entre nosaltres i l'Altre en aquesta mirada.

Cant espiritual

Quan em mires sóc més, creixo, existeixo més rotundament
que no pas quan, esvaint-me, em retires Ta mirada:
sigues, doncs, clement:
mira'm, crida'm, fes-me ser en la Teva ment
una plenitud en el Teu amor salvada.

Si em deixes de mirar sóc una estranya opacitat,
esdevinc objecte sense dret ni fonament;
si algú em fereix, la seva crueltat
no crida a defensar-me, no moc a pietat,
i els drets escrits són lletra morta i indiferent.
Però si em mires, la meva sang s'aixeca,
i clama al cel i es torna audaç i acusadora,
i pesa sobre el crim i persegueix, i corseca
el criminal i el còmplice, el neutral a qui no reca
la fam o la tortura o la injustícia envilidora.

Quan no em mires sóc cada vegada menys:
devastadorament mortal, naturalesa pura,
química només el meus fervors, els meus desdenys,
atzar els meus orígens, i els meus dolors, ferrenys,
no són sinó un defecte en una fràgil estructura.
Però si Tu em mires, aquest cos meu s'exalta,
desborda de sentit, exulta, es transfigura,
encara més real en la realitat més alta
del Teu mirar secret, sense que faci falta,
per a ser tant, negar l'ordre de la natura.

T'oblido, de vegades, i la meva ment, subjecta
al treball de cada dia, es dispersa, atrafegada:
la pressa l'arrossega o l'excita algun projecte,
el fracàs la deprimeix o la redimeix l'afecte,
i no sent anhel de Tu ni de Tu se sent mancada.
Però quan Tu em mires, tot queda en qüestió:

s'esberla el meu recer, el meu món rancat esclata
i s'obre, permeable, a una intempèrie de dolor:
de cop esdevinc molts, m'assedega l'horitzó,
i la meva confortable rutina es malbarata:

I em miro, de vegades, i no ho sé: m'estàs mirant
des d'uns altres ulls que els Teus i Tu, immens vertigen,
t'ocultes en un rostre proper i interpellant,
en l'infinit de l'Altre, imperatiu i suplicant,
com per posar-me a prova i amagar-me el Teu origen.
I de vegades penso que m'estàs mirant encara
i encara visc l'eufòria de sentir-me ric de Tu,
quan tot d'una descobreixo que no hi ets, i em desempara
sobradament aquella benignitat tan clara
i la teva absència em deixa angoixat i malsegur.

Quan em miro sóc més, creixo, floreixo, sé que sóc,
existeixo més rotundament,
limito amb Tu i no m'acabo enlloc,
trepitjo terra ferma i em multiplico en foc,
perquè en ser Teu del tot sóc Jo tan plenament.
¿Sóc, però, si Tu no em miro, si em retires Ta mirada,
si distretament m'oblides o no vols saber de mi?
Què em queda de real, realitat no contemplada?
Seré, per sempre més si em miro sols una vegada?
Tingue'm, Déu, en Ta mirada en la meva hora de morir.⁸

En definitiva, en aquests poemes he tractat d'expressar no tant els raonaments i argumentacions precisos sobre la diversitat de qüestions esmentades, sinó allò que aquestes qüestions em suggereixen, no tan sols intel·lectualment, sinó també emocionalment. Crec que raó, sentiment i fe són tres dimensions complementàries del coneixement i de la vida, i que són transcendides per una invitació vers una unitat de fons.

*Sitges, Campelles, Barcelona,
primavera i estiu de 2001*

8. D. JOU, *Basilisc*, op. cit.

VISIONS CIENTÍFIQUES DE LA NATURA I CELEBRACIÓ RELIGIOSA DEL MÓN⁹

Quan parlem de les relacions entre la ciència i la fe, és habitual contrastar directament aquestes dues formes de coneixement. Aquí, però, seguiré un camí que tindrà per vèrtexs la ciència, la fe i la poesia. Ho faré perquè la fe té un element vivencial molt profund, el qual queda sovint negligit en les disquisicions sobre les seves relacions amb la ciència, que acostumen a presentar-ne la faceta més estrictament racional i argumentativa. En segon lloc, perquè així ens situem en un dels triangles més vius de la cultura: les relacions entre la raó, l'emoció i la fe. I, en darrer lloc, perquè ens ajudarà a il·lustrar com la ciència, enllà del seu mètode i dels seus resultats estrictes, provoca una sèrie de suggeriments, ressonàncies i extrapolacions que configuren indirectament la manera de percebre i interpretar la realitat, en àrees tan diverses com la teologia o la poesia.

Habitualment, associem la celebració religiosa del món amb una poètica d'exultació, que intueix una transcendència enllà del visible. Podem pensar en els Salms o, per esmentar alguns autors més propers, en Ramon Llull, sant Francesc d'Assís i sant Joan de la Creu. En ells, la celebració està basada en la pura expressió d'un amor que s'adreça directament a Déu o que en sent la presència en la natura. La contemplació de la natura és una font de religiositat que en algunes ocasions s'enfoca en uns ens concrets —les estrelles, els animals, el cel— i en d'altres s'extasia en la globalitat de l'univers. En aquest cas, més que en el primer, la contemplació pot incorporar elements organitzatius del pensament científic, en el marc dels quals es construeix una celebració religiosa del món. Això es pot dur a terme de maneres molt diverses: des d'una que va al nucli fort de la ciència i l'utilitza per a l'argumentació, posem per cas, de l'existència de Déu, fins a una altra que pren només algu-

9. Aquest text fou publicat per primera vegada per l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona, en l'opuscle dedicat a la inauguració del curs acadèmic 2001-2002.

nes idees generals i difuminades de la ciència com a element expressiu en una exultació de la transcendència intuïda. En aquesta conferència, ens decantarem cap a aquest segon aspecte.

Així, examinarem breument la relació entre visions científiques i celebració religiosa en quatre obres: el llibre del Gènesi, la *Divina Comèdia* del Dant, el *Paradís perdut* de Milton i l'*Himne a l'Univers* de Teilhard de Chardin. La selecció d'aquestes quatre referències, tan diverses, ens permetrà abordar quatre moments ben diferenciats en la història de la ciència: el babilònic, el ptolemaic, el copernicà i l'evolucionista. Veurem com amb models tan diferents es duu a terme una celebració religiosa del món, que pren elements científics per bastir la seva estructura intel·lectual o expressiva. No es tracta, doncs, d'una fonamentació de la celebració transcendent del món sobre bases científiques, sinó en l'apropiació espontània i natural de la manera predominant de veure el món per tal de parlar sobre ell religiosament.

I. EL GÈNESI

Els tres primers capítols del Gènesi són un dels textos més influents de la història. En ells s'hi narra la Creació del món i la caiguda dels humans i hi esclata amb tota la potència la imatge d'un Déu únic, creador i justicier, origen voluntari i serè de l'ordre del món i contemplador contrariat i adolorit de les caigudes de la naturalesa humana. Aquests capítols constitueixen la narració dels orígens més reeixida i densa, més carregada de conseqüències socials, més poetitzada i il·lustrada al llarg de la història i més debatuda en els darrers tres segles.

Tota narració dels orígens és complexa, ja que a més de constituir una descripció hipotètica d'allò que ningú no ha vist, dona sentit i legitimació a allò existent, insinua una realitat invisible i apunta vers un destí i un significat. Alhora, tota descripció dels orígens utilitza un llenguatge determinat, es produeix dintre d'un marc conceptual i selecciona uns elements de realitat com a més significatius que d'altres. Afaiçonant el llenguatge, els conceptes i la selecció de la realitat, hi ha, entre d'altres elements, la ciència de l'època.

Per a alguns autors, la ciència pròpiament dita comença en el segle XVI, quan abandona l'ambició filosòfica d'una visió completa i definitiva de l'Univers, s'enfoca en fenòmens concrets, insisteix en la importància de l'experimentació i de la matematització i accepta el caràcter provisional de les seves conclusions. Ara bé, podem veure un esperit científic —així ho fan tots els tractats d'història de la ciència— ja en l'època babilònica, en l'observació metòdica i detallada dels astres, amb la capacitat de formular prediccions ob-

servables i de començar a matematitzar-ne alguns aspectes. Aquí, però, no ens ocupen tant els detalls concrets de la ciència babilònica, com la pressió i l'atracció d'un esperit relativament científic: observador, analític, jerarquitzador i ordenador.

Com és ben sabut, els tres primers capítols del Gènesi contenen dues narracions de la Creació. La més antiga comença amb el verset cinquè del capítol segon (Gn 2,5) i s'estén fins al verset novè. Diu:

Quan Jahvé Déu va fer la terra i el cel, no hi havia encara cap arbust ni havia brotat cap herba, ja que Jahvé Déu no havia fet ploure damunt la terra ni hi havia ningú per a conrear els camps. Llavors un riu brollà de la terra i regà tota la superfície dels camps.

Aleshores Jahvé Déu formà l'home amb la pols del camp, bufant li va fer entrar en el nas un alè de vida, i l'home esdevingué un ésser viu. Després Jahvé Déu plantà un jardí a Edèn, cap a l'orient, i va posar-hi l'home que havia format. Jahvé Déu va fer brotar de la terra fèrtil tota mena d'arbres, agradables a la vista i bons per a menjar, com també l'arbre de la vida, al mig del jardí, i l'arbre del coneixement del Bé i del Mal.

Aquesta narració, ben diferent de la tan coneguda dels sis dies, no té cap vestigi d'esperit científic: no hi ha cap assaig de classificació dels elements del món, sinó que es limita a una descripció molt propera a experiències quotidianes. La narració de la Creació en sis dies és, segons els estudiosos, força posterior a aquesta i es podria datar cap al segle V o IV aC, després de la tornada de l'exili de Babilònia (que durà de l'any 587 al 536 aC) i podria tenir, doncs, influència d'aquesta cultura. Efectivament, imaginem el poble jueu vençut i deportat a Babilònia, que era, en aquell moment, la més gran potència militar, econòmica i cultural del món. La ciutat era immensa, molt més gran i imponent que Jerusalem. Imagineu el poble derrotat, el temple de Déu destruït mentre a la ciutat brillant proliferen temples impressionants dedicats als déus vencedors... Quina feinada degueren tenir els profetes a mantenir viva la fe en el Déu dels avantpassats!

És probable que alguns dels jueus més atents a les qüestions culturals, de la classe sacerdotal, s'adonessin en aquesta estada que les estrelles del cel, a més de ser adorades com a déus, eren estudiades amb gran detall, amb alguns acompanyaments matemàtics. De retorn a Israel, i durant la reconstrucció del temple, algun d'aquells sacerdots degué escriure la primera part del Gènesi (Gn 1,1-2,4): una narració finament ordenada i estructurada. Recordem-ne alguns versets:

Al principi, Déu creà el cel i la terra. La terra era caòtica i desolada, les tenebres cobrien l'oceà i l'esperit de Déu batia les ales sobre l'aigua.

Déu digué: «Que hi hagi llum!» I hi hagué llum. Déu veié que la llum era bona, i separà la llum de les tenebres. Deu anomenà la llum dia, i les tenebres, nit. Hi hagué un vespre i un matí i fou el dia primer.

Déu digué: «Que hi hagi un firmament entremig de les aigües, per separar unes aigües de les altres.» I fou així. Déu va fer, doncs, el firmament que separa l'aigua de sota el firmament i la de dalt del firmament, i Déu veié que estava bé. Déu anomenà el firmament cel. Hi hagué un vespre i un matí, i fou el dia segon. (Gn 1,1-10)

I segueixen els dies:

Déu digué: «Que la terra produeixi la vegetació; herba que doni llavors i arbres fruiters de tota mena, que facin fruit i llavor a la terra.» I fou així. (Gn 1,11-12).

Déu digué: «Que hi hagi llums al firmament del cel per a separar el dia i la nit, que assenyalin les festivitats, els dies i els anys, i des del firmament del cel il·luminin la terra.» I fou així. Déu va fer, doncs, els dos grans focus de llum: un de més gran, i que fos sobirà del dia, un de més petit, que fos sobirà de la nit, i les estrelles. (Gn 1,14-16)

Déu digué: «Que les aigües produeixin animals que hi nedin i es belluguin, i que els animals voladors s'aixequin enlaire sobre la terra ran del firmament del cel.» I fou així. (Gn 1,20)

Déu digué: «Que la terra produeixi tota mena d'animals, cuques i tota mena d'animals domèstics i salvatges.» I fou així. (Gn 1,24)

Déu digué: «Fem l'home a la nostra imatge, semblant a nosaltres, i que sotmeti els peixos, els ocells, els animals domèstics i els salvatges i totes les cuques que s'arrosseguen per terra.» Déu creà, doncs, a la seva imatge, el creà a la imatge de Déu; creà l'home i la dona. (Gn 1,26-27)

Déu acabà la seva obra el dia sisè i, el dia setè, reposà de tota l'obra que havia fet. (Gn 2,2).

Aquí veiem una enorme ampliació de l'ambició globalitzadora i descriptiva dels orígens respecte de la narració més primitiva. Hi ha una classificació jeràrquica dels diversos elements d'allò existent, una precisió temporal, un dinamisme, una veu que diu, una mirada que contempla i una ment que aprova. Però el més important, des del punt de vista religiós, és que un Déu únic senyoreja sobre el cel i la terra i sobre els fenòmens de la natura. Així, les estrelles no són déus, en contrast amb Babilònia; els animals no són déus, en contrast amb els egipcis; les plantes i els fenòmens naturals no són déus, en contrast amb Canaan... Tot ha estat creat per Déu i tot depèn d'ell.

Crec que en aquest text s'aprofiten indirectament elements d'una certa cultura científica, i que sobre ells i més enllà d'ells, amb intencionalitat diferent i capgiradora, es produeix una exaltació potent, contundent i detallada del Déu creador, que quedava bastant esvaït en el text primitiu. Així, l'aportació científica no hauria apartat Déu del món, sinó que hauria fornint les bases expressives i el canemàs conceptual sobre el qual bastir una celebració religiosa del món extraordinàriament suggeridora, un edifici conceptual més gran i durable que el temple de Jerusalem que, si fa no fa, en aquella època estava en procés de reconstrucció.

2. LA «DIVINA COMÈDIA»

La *Divina Comèdia* de Dante Alighieri és una de les obres més ambiciosos de la literatura universal. En ella es recorre l'Infern, el Purgatori i el Paradís, i s'hi retroben personatges de totes les èpoques històriques. L'audàcia del Dant en assajar aquest viatge és extraordinària, i ha exercit una gran fascinació en totes les èpoques. Des del punt de vista religiós, és una obra nítidament cristiana, però amb alguns elements ben poc convencionals, en què es fonen l'amor humà —centrat en la figura de Beatrice— i l'amor diví —que porta fins al Paradís—.

Per tal de poder estructurar sòlidament un espai tan ambiciosament dilatat, la *Divina Comèdia* necessitava una visió cosmològica coherent i ben travada. La relació més estreta entre la visió científica i la celebració religiosa la trobem en la part del Paradís. En ella, s'imposen la teologia i la cosmologia: descriure'l, ni que tan sols sigui pàl·lidament, demana de passar els caràcters humans, que jugaven un paper central en l'Infern; exigeix una sublimació i una estructuració que el Dant troba en la cosmologia del seu temps, basada en el model ptolemaic. El Paradís s'estructura, així, en deu cels: els de la Lluna, Mercuri, Venus, el Sol, Mart, Júpiter, Saturn, el cel estrellat, més dos cels metafísics: el primer movable i l'Empiri. A aquests deu cels els són assignades les presències de diverses menes de justos: en l'escala més baixa —la de la Lluna— els qui no compliren els vots, segueixen els qui practicaren el bé per l'honor i la fama (Mercuri), els amants (Venus), els savis (el Sol), els combatents (Mart), els justos i piadosos (Júpiter), els contemplatius (Saturn); en els tres darrers cels, el triomf de Crist (cel estrellat), la llum de Déu i la presència dels àngels en el primer movable, i la de la Trinitat en l'Empiri. A aquesta gran estructura global, hi podríem afegir referències puntuals a qüestions científiques concretes que susciten la meravella del Dant.

Des del cim de la muntanya del Purgatori comença el viatge del Dant per les esferes, guiat per Beatriu, i que seguirem aquí en la bella traducció de Josep M. de Sagarra. Sense ni adonar-se'n, el poeta s'eleva cap a la Lluna i hi penetra imperceptiblement:

Em semblà que una boira allà em cobrés,
lúcida, espessa, sòlida i polida,
talment un diamant que el Sol ferís.

La perla externa ens va donar acollida,
rebut-nos a l'igual que l'aigua rep
un raig de llum tot romanent unida.

La Lluna i els planetes són vistos pel Dant com esferes penetrables i fluides que allotgen les ànimes. Així, en atansar-se a Mercuri, les ànimes que hi ha en el seu interior acudeixen a rebre'l, moviment descrit pel Dant amb una metàfora singular, de gran plasticitat:

Com en peixera que és tranquil·la i pura
corren els peixos als visitadors,
per si arrepleguen res com a pastura,

talment jo veia més de mil fulgors
vers nosaltres, i en cadascun s'oïa:
«amb aquest creixeran nostres amors».

Com abans a la Lluna i després en altres cels, el Dant pregunta i escolta, discuteix incansablement sobre qüestions d'història, de moral i de teologia. De Mercuri a Venus, el viatge es fa imperceptiblement:

No m'adonava del pujar vers ella,
però, de ser-hi dins, fe me'n donà
la meva dama, que es tornà més bella.

De Venus, el viatge segueix cap al Sol, que és l'estatge de les ànimes dels savis, entre els quals sant Tomàs d'Aquino, i que inviten a contemplar i estudiar el món com a camí per a adquirir el gust de Déu:

el que visible i invisible gira
amb tant d'ordre creà, que evidentment
ha de sentir gust d'Ell qui s'ho mira.

Aquesta afirmació contribueix a expressar una unitat profunda del saber científic i teològic, de l'univers i de Déu, deixant clar, però, que el món visible té una natura menor que la del Creador:

Es veu, doncs, que la menor natura
és un curt receptacle d'aquell Ser
que no té fi i amb Ell sols es mesura.

Segueix el viatge cap a Mart i Júpiter, on trobem tractades qüestions com si els pagans podran entrar al Paradís i invectives —freqüents al llarg de tot el poema— contra els luxes de l'Església i la política del Papa —oposat als emperadors, en els quals el Dant posava tantes esperances—. Quan arriba a Saturn —estatge dels contemplatius— el Dant gira la vista enrere i veu, llunyana, la Terra:

I jo, aleshores, vaig anar mirant
les set esferes, i la terra nostra
em féu somriure pel seu vil semblant.

El cel de les estrelles fixes representa el triomf de Crist, i en ell el Dant és examinat per sant Pere i sant Joan sobre qüestions de fe, examen en què reïx esplendorosament, amb l'habitual manca de modèstia del poeta, que és felicitat efusivament pels sants. Allà, parlant amb Adam, apareix la qüestió de l'edat de la Terra:

Allí on ta dama va cercar Virgili,
quatre mil i tres-cents i dos volums
del sol, van retardar-me aquest concili,

i retornar el vaig veure a tots els llums
nou-centes trenta voltes consumades,
mentre vaig trepitjar els celestes grums.

Així, sumant els 4.302 anys d'espera als llimbs més els 930 anys de vida d'Adam i restant els 33 anys de l'edat de Crist a la mort, veiem que l'Univers fou creat el 5199 aC. Precisar la data de la Creació fou un exercici que ocupà força intel·lectes —entre els quals el de Newton— abans i després del Dant.

L'estada en el cercle de les estrelles fixes produeix un gran embriagament, no sols per a la vista, sinó també per a l'oïda, tant pel cant de les ànimes com per la música de les esferes:

I una rialla em va semblar esclafida
per l'univers, car l'embriagament
m'entrava per la vista i per l'oïda.

Oh joia, oh inefable engrescament!
Riquesa sens desig assegurada!
Oh pau i amor, viscuts íntegrament!

Aquests cels corresponents a ens observables es complementen amb dos cercles metafísics. El del primer movable està relacionat amb el problema del moviment. Recordem que el moviment del món és una de les vies proposades per sant Tomàs d'Aquino, directament lligada amb la física del seu temps, la física aristotèlica, segons la qual el moviment cessaria si cessés la força motriu que actua sobre els mòbils i per això cal una acció contínua que en mantingui el moviment. Aquest punt de vista serà modificat dràsticament pel principi d'inèrcia de Galileu, formulat per tal de comprendre que la Terra giri ràpidament sense que ens n'adonem. Per a Galileu, en absència de forces el moviment prosseguiria indefinidament. El primer movable del Dant, en lloc del motor immòbil d'Aristòtil, és el cercle que gira més ràpid, de manera que com més lluny de la Terra més ràpidament giren els cercles dels planetes (en contradicció amb la tercera llei de Kepler, establerta posteriorment). Aquest primer movable està estructurat en nou cercles, en el centre dels quals hi ha l'enlluernadora llum divina:

un punt albiro jo, que irradiava
llum tan potent, que, en ser-ne un enfocat,
clou els ulls, perquè amb massa força es clava;
[...]
entorn del punt, així, un cercle de foc
giravoltava, i tan rabent corria,
que el novè cel, vist ell, va a poc a poc.

A cadascun d'aquests nou cercles del primer movable correspon una jerarquia d'àngels i, també, un dels nou cercles de les coses sensibles: el primer movable (el cercle més gran i més ràpid de la realitat visible) correspon al cercle més proper al centre divinal, que és el que gira més ràpidament. Finalment, el Dant entra a l'Empiri, el cel de llum més pura:

llum intel·lectual, plena d'amor,
amor de bé total, ple de letícia,
letícia ultrapassant tota dolçor!

En aquest lloc, la llei natural queda en suspens, davant la presència inefable i omnipotent de Déu:

Allí on Déu directament governa,
té la llei natural la porta closa.

Allà, el Dant veu la Verge Maria i fins i tot la Trinitat, però es reconeix incapaç d'expressar-ho i recordar-ho: li defalleixen el record i l'expressió. I acaba la *Divina Comèdia* amb aquests versos:

mes per això el plomatge no em valia:
però un llamp va ferir la meva ment
i el meu desig va veure el que volia.

Mancà la fantasia en tal moment,
però a desig i voluntat, novelles
rutes marcà, fent-los rodar igualment

l'Amor que mou el sol i les estrelles.

En definitiva, després de la gran Visió, el Dant assoleix l'harmonia interior entre desig i voluntat i capta amb plenitud l'harmonia exterior, amb una intensitat impossible de comunicar als altres humans.

El Paradís de la *Divina Comèdia* és, doncs, un exemple d'utilització d'una visió concreta del món, la que correspon a la seva època, estructurada segons una determinada visió científica que sistematitzava de manera intel·ligible i convenient les observacions astronòmiques. Més enllà d'aquesta estructuració, s'hi basteix, en aquest cas, una obra poètica de gran ambició que constitueix una celebració religiosa del món i una expressió de la presència de Déu com a Creador i essència del Cosmos.

3. EL «PARADÍS PERDUT»

John Milton, un dels grans escriptors clàssics de la llengua anglesa, publica la primera edició del *Paradís perdut* el 1667 (uns trenta anys després de la condemna de Galileu i vint anys abans de la publicació dels *Principia mathematica* de Newton i, per tant, en una època d'intensos debats cosmològics). Durant la joventut havia participat en guerres religioses al costat dels puritans i en contra de Roma, abans de centrar-se en la redacció del poema, que ha estat considerat com la *Divina Comèdia* protestant. Ara bé, mentre que la *Divina Comèdia* presenta una unitat fulgurant, una arquitectura solidíssima i harmònica, aquest no és ni podia ser el cas de Milton, que ha viscut amb intensitat guerres de religió i polèmiques científiques.

El *Paradís perdut* té com a protagonista principal Satan i la seva lluita contra Déu, que comença en ser-li imposada l'adoració a Crist, que Llucifer creu injusta i oprobiosa, ja que considera que ha de ser ell i no Crist el segon de la Creació. Després de ser derrotat per les tropes dels arcàngels Miquel i Gabriel, conduïdes per Crist, intenta atacar Déu a través de la nova creació del món i dels humans. Detectada la seva infiltració en la Creació, l'arcàngel Rafael és enviat a Adam i a Eva per a advertir-los del perill de la temptació. Els cants setè i vuitè estan dedicats a aquesta visita, en la qual Adam aprofita per

preguntar a Rafael per la creació del món. La pregunta és formulada en els següents termes, presentats aquí segons la traducció de Josep M. Boix i Selva:

Quan miro aquesta esplèndida estructura,
aquest Cosmos, compost de cel i Terra,
i llurs diverses magnituds calculo,
veig que és la Terra un gra, una taca, un àtom,
si amb tot el firmament és comparada
i amb els estels, que sembla que recorrin
espais incomprensibles (car ho proven
amb llur distància i llur retorn, tan ràpid)
sense altre ofici que escampar fulgències
girant entorn d'aquesta Terra opaca,
un punt només, durant la nit i el dia;
llevat d'això, llur vista és tota inútil,
i, raonant, sovint em meravella
que la Natura, tan frugal i sàvia,
tals desproporcions pogués cometre.

Veiem, doncs, un sentiment d'incomoditat davant la grandesa del Cosmos i la petitesa de la Terra, ja comentada pel Dant, i que esdevé aquí, a més d'una invitació a la modèstia, un problema paradoxal. Rafael respon, «molt benvolent i afable»:

No et censuro que cerquis o preguntis,
car davant teu el Cel és com el llibre
de Déu, i te l'obrí perquè hi llegeixis
les seves obres sorprenents, i puguis
saber l'estació, les seves hores,
i el pas dels anys, dels dies i dels mesos.
Si és el Cel que es mou o bé és la Terra,
per a allò tant se val, a fi de comptes;
molt sàviament l'altíssim Arquitecte
volgué ocultar la resta a l'Home i l'Àngel,
no divulgant secrets, perquè els escrutin
els qui més aviat han d'admirar-los.

En els dos versos sobre el moviment del cel o la terra, veiem que el model copernicà va fent forat i es va imposant lentament i que Milton no es pronuncia encara sobre aquesta qüestió, ni creu que tingui una importància teològica decisiva, en contrast amb les polèmiques vivíssimes que havia suscitat feia tot just una trentena d'anys. Les lluites entre models cosmològics han obert una separació entre la ciència i la fe, a diferència del Dant, en què hi havia una confluència harmònica. D'acord amb el tarannà relativitzador del movi-

ment de la terra i les aparences còsmiques, l'àngel diu a Adam que no es deixi impressionar per la magnitud del Cosmos i es fixi més en l'excepcionalitat de la Terra:

Fixa't que gran o resplendent no impliquen,
només per aquests títols, excel·lència.
Bé que la Terra sigui tan minúscula
comparada amb el Sol, i que no brilli,
pot contenir, però, avantatges sòlids
més que no el Sol, que respandeix estèril.

La grandària immensa de l'Univers, que angouxa Adam amb el seu vertigen, fou volguda per Déu; i ens n'indica la raó:

Quant a l'immens circuit del Cel, proclami
l'alta magnificència de l'Artífex
que el féu tan esbarjós, distants els límits,
per tal que l'Home així pogués conèixer
que no sojorna pas en casa pròpia,
casal que és massa gran perquè ell l'empleni
(ell, que només n'habita una part ínfima),
i amb la resta ordenada per a uns usos
que és llur Senyor només qui pot comprendre.

L'angoixa d'Adam davant la grandària i el silenci del cel, que serà formulada per Pascal en termes ben cèlebres, és desaconsellada per l'arcàngel, que l'invita a veure-hi un indici de Déu. Aquestes lliçons de petitesa, però, són independents de si gira el Sol o la Terra, de manera que retrobem la indefinició entre els models cosmològics i la seva relativització teològica:

[...] ¿I què, si el centre
del Cosmos fos el Sol, i els altres astres,
per llur virtut i alhora l'atractiva
virtut solar, al seu entorn dansessin
amb volts diversos? Veus el curs erràtic
de sis planetes, baix o dalt, retrògrad
o progressiu, o bé amagat, o immòbil,
¿i què, aleshores, si el setè planeta,
la Terra, per quiet que t'aparegui,
tingués tres moviments, imperceptibles?

D'acord amb aquest relativisme científic, Milton no estructura pas el seu poema cosmològicament, sinó com la narració d'una lluita entre espais immensos, l'Empiri de Déu i el Pandemòni de Satan, l'Univers creat i el Caos procel·lós i estèril. Plàsticament, és un espai d'angoixes, perills còsmics

i inquietuds, una mena d'antecessor de les pel·lícules sobre les guerres de les galàxies. Tot i això, el poema és un altre exemple molt interessant no tan sols de les ressonàncies d'una crisi cosmològica en la poesia, sinó alhora d'una intencionalitat religiosa que exalta el poder de Déu. Aquí, però, el Cosmos no és ordre ni harmonia, no és un camí que porta a Déu, sinó més aviat un laberint còsmic on ens perdríem sense la fe, que sembla l'únic vincle amb el Creador.

4. L'«HIMNE A L'UNIVERS»

Com a quart exemple d'una visió científica que estructura l'expressió d'una celebració religiosa del món, evocaré els escrits de Teilhard de Chardin, en particular l'*Himne a l'Univers*, una col·lecció d'articles breus, la majoria d'ells dels anys 1920 i 1930. L'he triada, tot i no ser una de les seves obres cabdals, perquè és aquella en què més lliurement i més obertament s'expressa l'alè poètic i místic de l'autor.

Tot i la imatge del Gènesi d'un setè dia de repòs de Déu, com si la Creació hagués acabat i el món es limités a perpetuar l'ordre establert, la idea d'un caràcter dinàmic de la natura s'anà imposant lentament en el món dels naturalistes. La possibilitat que els relleus del paisatge se seguissin produint —i no només degradant en l'erosió— i que, en el món del vivent, anessin sorgint noves espècies —en lloc de tan sols extingir-se en catàstrofes diverses— va anar impregnant el pensament científic. La naturalesa guanyava així un dinamisme capaç de novetats i exploracions.

Hi ha, però, diverses maneres de concebre aquest procés. Lamarck el veié com un esforç dels individus per millorar l'adaptació a l'ambient, amb progressos que transmetien als descendents. Darwin, en canvi, subratllà el paper crucial de l'atzar i de la selecció a través de la competició, visió que provocà un seguit d'enrenous i malentesos, tant pel seu mecanisme cec i violent (atzar i lluita) com pel fet que situés els humans al mateix nivell que els animals.

Al costat d'aquesta lluita, però, hi hagué els qui veieren rere aquest dinamisme de la natura una potencialitat divina de desplaçament realitzada lentament al llarg dels segles. Qui amb més agosarament i poesia parlà d'aquesta visió fou Pierre Teilhard de Chardin, que combinà la tasca d'investigador en antropologia, en els orígens dels humans, amb el sacerdoci i amb una notable capacitat de seducció poètica. Ja en alguns dels primers escrits, *Missa sobre el Món*, redactada el 1923 a les estepes d'Àsia, on es trobava en

missió científica, afloren tant la sensibilitat poètica i l'afecció viatgera com la percepció del dinamisme de la natura com a fet crucial de la Creació:

Puix que, un cop més, Senyor, a les estepes d'Àsia, no tinc ni pa ni vi ni altar, m'elevaré damunt els símbols fins a la pura majestat del real, i us oferiré, sobre l'altar de la Terra, el treball i el sofriment del món [...]. El sol acaba d'il·luminar la franja extrema d'Orient. Un cop més, sota el tapís en moviment dels seus focs, es desvetlla la superfície viva de la terra, s'estremeix, i recomença la seva inquietant labor [...]. Antigament, portàvem al vostre temple les primícies de les collites i la flor dels ramats. L'ofrena que Vós espereu realment, de la qual teniu misteriosa necessitat cada dia per apaivagar la vostra fam, per apagar la vostra set, no és menys que el creixement del Món endut pel devenir universal.

El lirisme de la contemplació del paisatge queda doncs transcendent per un doble moviment: l'esdevenir de la natura i la transcendència de Déu, que queden vinculades en aquesta ofrena a Déu del creixement del món. Teilhard sent aquesta força de creixement no només en la vida, sinó fins i tot en el fons mateix de la matèria. Els seus escrits sobre la matèria, *La potència espiritual de la matèria* o *Himne a la matèria*, exalten aquesta visió dinàmica:

Fins a la fi dels segles, la Matèria serà jove i exuberant, espurnejant i nova [...]. No, la puresa no es troba en la separació, sinó en una penetració més profunda de l'Univers... Beneïda siguis, Matèria, Evolució irresistible, Realitat sempre naixent, tu que, en fer esclatar a cada moment els nostres quadres, ens obligues a seguir la Veritat sempre més enllà.

La matèria, però, és vista des d'una perspectiva radicalment diferent de la del materialisme biològic que havia representat la línia predominant de pensament en el segle XIX i el principi del XX, amb els progressos de la bioquímica i de la fisiologia. Per a Teilhard, la matèria no és el principi de l'esperit, sinó el seu suport:

Com el biòleg materialista que creu suprimir l'ànima en demostrar els mecanismes físicoquímics de la cèl·lula viva, els zoòlegs han imaginat que havien fet innecessària la Causa Primera perquè descobrien una mica millor l'estructura general de la seva obra. És l'hora de deixar definitivament de banda un problema tan mal plantejat. No: el transformisme científic, estrictament parlant, no demostra res ni a favor ni en contra de Déu. Constata simplement el fet d'un encadenament en el real. Ens presenta una anatomia, però no pas una raó última de la vida. Afirmar: «Alguna cosa s'ha organitzat, alguna cosa ha crescut», però és incapaç de discernir les condicions últimes d'aquest creixement. Decidir si el moviment evolutiu és intel·ligible en si, o si exigeix, per part d'un Primer Motor, una creació progressiva i contínua, és una qüestió que correspon a la metafísica.

Teilhard ens presenta un Déu no pas separat de la matèria, sinó penetrant en ella, com en l'Encarnació i en l'Eucaristia, i li dóna unes potencialitats noves i secretes, com ara la capacitat d'arribar a la vida:

[...] per la virtut de la seva immersió en el si del Món, les grans aigües de la matèria, sense ni un estremiment, es van carregar de vida. Res no s'ha estremit, en aparença, sota la inefable transformació.

Aquesta visió dinàmica posa en relleu una globalitat de la vida en el temps i en l'espai en què els organismes actuals responen no sols a un impuls creatiu inicial, sinó a tot el fil d'una història:

[...] el que el meu cor reclamava per un desig inversemblant, Vós m'ho doneu magníficament: que les criatures siguin no solament tan solidàries entre elles que cap no pugui existir sense que totes les altres l'envoltin, sinó que estiguin tan suspeses d'un mateix centre real, que una veritable Vida, experimentada en comú, els doni, en definitiva, llur consistència i llur unió.

Aquesta visió de globalitat i de conjunt no es limitaria a la pura biologia, sinó que penetraria en la via intel·lectual i hauria de dur a una planetització de la consciència amb vista al futur:

Al voltant de l'esfera rocosa s'estén una veritable capa de matèria animada, la capa dels vivents i dels humans, la biosfera. El gran valor educatiu de la geologia és que, en descobrir-nos una terra veritablement una, ens recorda les possibilitats d'organització sempre més elevada en la zona de pensament que envolta el món. En veritat, no és possible fixar els ulls sobre els grans horitzons descoberts per la ciència sense que sorgeixi un desig obscur de veure establir-se entre els homes un coneixement i una simpatia creixents, fins que hi hagi tan sols, sota els efectes d'alguna atracció divina, un sol cor i una sola ànima.

Aquesta planetització no seria, però, un procés cec i sense finalitat, sinó que la consciència planetitzada apuntaria vers Déu, cap un gran punt Omega en què es produiria la confluència entre la humanitat i el Crist:

La planetització de la humanitat suposa, perquè es dugui a terme correctament, a més d'una Terra que es fa cada cop més petita, a més d'un pensament humà que s'organitza i es condensa, un tercer factor: la pujada sobre el nostre horitzó interior d'algun centre còsmic psíquic, d'algun pol de consciència suprema vers el qual convergeixen totes les consciències elementals del món, i en qui puguin estimar-se: l'ascens d'un Déu.

Naturalment, Teilhard es vol separar del panteisme, al qual en alguns moments sembla molt proper, cosa que li valgué diverses crítiques des de la teologia:

El que sento [...] no és ni l'absorció monista àvida de fondre's en la unitat de les coses, ni l'emoció del pagà que es prosterna als peus d'una divinitat tangible, ni l'abandó passiu del quietista bressolat en les energies místiques [...]. L'actitud en què em fixa la vostra Presència universal és una admirable síntesi en què es mesclen, tot corregint-se, tres de les passions més temibles que es puguin desencadenar en el cor humà.

En definitiva, quan Teilhard comença a redactar els seus escrits més significatius, el caràcter dinàmic de la realitat sembla ben establert: en la biologia, per la teoria de l'evolució; en la cosmologia, per l'observació de l'expansió de l'Univers. Vida i cosmos es troben, així, en una perspectiva de temporalitat i de canvi en què l'ésser estàtic sembla reemplaçat per un devenir impetuós. Teilhard construeix la seva celebració religiosa del món a partir d'una relectura determinada del dinamisme evolutiu que representa l'obertura a una certa percepció de Déu i de la seva relació continuada amb el món, relació que havia estat en bona part abandonada des de la formulació del principi d'inèrcia i de la mecànica newtoniana en què, un cop creat el mecanisme del món, podia ser deixat al seu funcionament inexorable, lectura, però, ben diferent de la de la majoria d'evolucionistes, que veien aquesta exaltació dinàmica de la natura no pas com una manifestació divina sinó com la constatació de la superfluitat de cap Déu.

5. CONCLUSIONS

Hem vist com en el marc de quatre cosmovisions més o menys científiques —babilònica, ptolemaica, copernicana i evolucionista— s'ha donat la celebració religiosa del món, que va més enllà dels models cosmològics i científics de cada època però que no n'està completament desvinculada. En els dos primers casos esmentats, la visió religiosa i el model científic del món apunten a un ésser estàtic, a l'harmonia d'un ordre ja fixat; en les dues segones, en canvi, predomina el dinamisme científic, sigui de la Terra en moviment o de la vida en evolució, que pot tenir una expressió religiosaangoixada, com en el *Paradis perdut*, o optimista i serena, en l'obra teilhardiana.

Els quatre casos examinats ens mostren una diversitat de relacions entre ciència i teologia. En el Gènesi no hi ha una preocupació especial per la ciència, sinó tan sols un gust classificador, ordenador i jerarquitzador no del tot aliè a un esperit científic emergent. L'autèntica ciència és el coneixement de Déu, àmbit al qual el coneixement del món no pot fer aportacions essencials. Hi ha, al llarg de la Bíblia, un cert desdeny del savi que es capfica massa en

coses mundanes i oblida les divines, un desdeny expressat també en autors posteriors, com sant Agustí.

En el Dant, en canvi, seguidor entusiasta de l'obra de sant Tomàs d'Aquino, hi ha una unitat profunda entre el marc científic i la teologia, tot i que la segona és considerada com a superior a la primera. Així, en el Proemi del Paradís, diu:

Totes les coses ordre van guardant
entre elles, em digué, i això és la forma
que a Déu mateix fa l'Univers semblant.

Aquí veu el llampec del Seny Enorme
la criatura alta, el qual és fi
pel qual és feta l'apuntada norma.

Així, hi ha una analogia entre l'ordre del món i Déu mateix, entre la racionalitat de les lleis i el Seny Enorme. Precisament, l'ordre del món és una de les vies de demostració de Déu proposades per sant Tomàs, la qual ha seduït també molts científics posteriors, i la contemplació detallada i aprofundida del món ajuda a arribar a Déu, tot i que no necessàriament a un Déu personal, però sí a una racionalitat suprema.

En el poema de Milton, la ciència és vista novament amb sospita. Això no resulta sorprenent: el poema és contemporani a aferrissades discussions entre els defensors del lloc central i immòbil de la Terra i els qui en preconitzen el moviment a l'entorn del Sol. Aquestes disquisicions, com sabem, no foren marginals i anecdòtiques, sinó que suposaren conflictes greus entre l'Església i la ciència, entre la lectura literal de la Bíblia i la seva interpretació al·legòrica. En el *Paradís perdut*, Déu, en lloc d'apreciar la ciència, se'n riu, com ho expressen aquestes paraules que l'arcàngel Rafael adreça a Adam:

Déu ha deixat la màquina celeste
a llurs discussions, potser per riure
de llurs parers extravagants i varis
al llarg del temps, llavors que fins modelin
el mateix Cel i en comptin les estrelles;
quants de maneigs en l'estructura enorme!
Quin bastir i desbastir! Quin enginyar-se
volent salvar aparences! Quants de cingols
per a envoltar l'esfera, excèntrics, cèntrics,
orbes en orbes, cicles i epicles,
gargotejats al seu damunt!

La conversa entre Rafael i Adam acaba amb una recomanació del primer a no fer massa ciència:

Defuig çansar-te amb qüestions ocultes:
deixa-les per a Déu; serveix-lo i tem-lo.
Onsevulla que siguin, que disposi,
com més li plagui, d'altres criatures
[...]
Sigues savi humilment, només medita
el pertocant a tu i la teva essència;
sobre altres móns no construeïxis somnis.

Veiem que les disputes cosmològiques no han passat en va: hi ha hagut una separació molt nítida, bel·ligerant i tot, entre la ciència i la teologia o, com a mínim, entre els científics i les institucions eclesiàstiques.

Finalment, dintre de la tradició religiosa, i potser també des de la sospita bergsoniana sobre els límits de les capacitats de la ciència, Teilhard considera que la ciència és només una via, però que està lluny de suposar la plenitud de coneixement:

Va veure, amb una evidència absoluta, la buida fragilitat de les més belles teories en comparació amb la plenitud definitiva del menor fet, pres en la seva realitat concreta i total.

Teilhard presenta una convicció en una confluència final entre la ciència i la fe en un futur hipotètic, no pas com el Dant, per a qui la confluència ja ha estat realitzada, ni com Milton, per a qui la ciència és un entreteniment ocios. Per a Teilhard, la ciència ens descobreix aspectes parcials però no pas irrelevants ni desdenyables del món. Per anar vers aquesta confluència, però, la ciència no és suficient, sinó que cal depassar-la amb tempteigs filosòfics, els quals inviten, també, a interpretacions religioses i a una relectura de la tradició que en posa en relleu aspectes que havien estat marginats en altres visions del món:

El transformisme, cal repetir-ho incansablement, no imposa cap filosofia. Vol dir, això, que no n'insinua cap? No, sens dubte. Però resulta curiós observar que els sistemes de pensament que s'hi acomoden millor són precisament, potser, els que hom ha cregut que en quedaven més amenaçats. El cristianisme, per exemple, està fundat en la doble creença que l'home és un objecte especialment perseguit per la potència divina a través de la Creació, i que Crist és el terme sobrenaturalment i físicament assignat per a la consumació de la humanitat. ¿És possible desitjar una visió experimental de les coses més d'acord amb aquests dogmes d'unitat que la que descobrim en els éssers vivents, no pas juxtaposats artificialment els uns als altres en un objectiu discutible d'utilitat o de satisfacció, sinó lligats, com a condicions físiques, els uns amb els altres, en la realitat d'un mateix esforç vers ésser més?

La ciència ofereix una visió del món molt elaborada, però provisional. El teòleg, quan parli del món, ho ha de fer amb bon coneixement de la ciència del seu temps, tot i sabent que, donat el seu caràcter provisional, no hi pot fonamentar demostracions teològiques i que no és tant en els resultats científics estrictes, sinó en allò que aquests suggereixen, d'on poden sorgir les seves interpretacions. Però la ciència també pot servir de base per a una expressió no estrictament argumentativa, sinó celebrativa, propera a la poesia com en els quatre exemples examinats. Podem veure en cadascun d'ells la part científica i també els elements no científics: a més de la suposició de la presència de Déu, comuna a totes quatre celebracions, veiem en el Gènesi uns impulsos successius que sacsegen i enriqueixen la Creació; en la *Divina Comèdia*, el model ptolemaic és complementat amb el primer movible i l'Empiri; en el *Paradís perdut*, la impassibilitat del firmament deixa pas a una lluita còsmica entre el bé i el mal; en l'*Himne a l'Univers*, les idees fonamentades en l'atzar cec de les teories evolucionistes fan lloc a la convicció en una finalitat de l'evolució. Aquesta combinació d'elements científics amb elements no científics fa que calgui tenir precaucions en examinar amb profunditat les relacions entre ciència i celebració religiosa.

Finalment, hem vist una tendència cap a la constatació d'un dinamisme de la natura. La novetat essencial de la segona meitat del segle xx ha estat, potser, una participació cada vegada més gran de l'acció humana en aquest dinamisme, més enllà del treball manual o de la tecnologia clàssica: la manipulació de les energies més intenses i profundes de la natura en els nuclis atòmics en la física nuclear; el paper creixent dels trasplantaments en medicina; l'acceleració i densificació de les comunicacions, que relativitzen temps i espai i eixamplen les capacitats de manipulació i el tractament de la informació, i la possibilitat de manipulació dels gens en l'enginyeria genètica representen quatre formes d'intervenció humana en el dinamisme de la natura i en la reescriptura d'aquesta evolució. Aquestes noves possibilitats apunten vers grans reptes en una societat perplexa en molts aspectes. Per ara, la celebració religiosa del món a partir d'aquestes noves coordenades encara no s'ha fet sentir, sinó que més aviat han predominat les veus de la prudència, del neguit i del temor. Caldrà treballar per recuperar una confiança profunda, que avui, per molts motius, estem lluny de tenir, per tal que una celebració d'aquesta mena sigui possible i contribueixi al sentit de l'existència i a la pau en la humanitat.

QUADERNS



9 788482 975658

fjm

**FUNDACIÓ
JOAN
MARAGALL**

CRISTIANISME I
CULTURA

Editorial Claret

