

Déu, un tema filosòfic permanent

Andreu MARQUÈS
Universitat Ramon Llull. Facultat de Filosofia

RESUM: Paral·lelisme existent entre el plantejament de la qüestió de Déu segons Luter i el que fa Hegel. Per a Luter, el cor humà no es pot satisfer en l'àmbit dels éssers finits. Per a Hegel, el pensament humà transcendeix necessàriament el que és finit. Tots dos autors s'insereixen de manera molt personal en la tradició agustiniana. Són típiques d'aquesta tradició les ascensions (anàbasi) plotinians cap a Déu, unes ascensions que tenen uns pressupòsits que Plotí i Agustí expliciten: principalment la puresa de cor i una religiositat bàsica (molt comuna en l'antiguitat tardana). Característic de la tradició agustiniana és també l'argument ontològic, esbossat per Agustí i plenament explicitat per Anselm de Canterbury en el *Proslogion*, un argument que a l'edat mitjana van acceptar Bonaventura i Duns Escot i modernament, entre altres, Descartes, Leibniz i Hegel. Recentment encara l'han defensat, amb l'ajuda de la lògica modal, Alvin Platinga i Norman Malcom. Però sembla que cal donar la raó al monjo Gauniló (contemporani d'Anselm), a Tomàs d'Aquino i a Kant en les seves crítiques a l'argument anselmià (que faria un salt indegut del pensament a la realitat). Kant i Hegel estan d'acord, però, en un punt decisiu: en el fons de totes les proves de l'existència de Déu hi ha l'argument ontològic. Si, doncs, l'argument ontològic és feble, totes les proves són febles (almenys als ulls de la racionalitat teoricientífica). Per això actualment molts autors prefereixen parlar d'ascensions més que de proves estrictes. Aquestes ascensions tenen uns pressupòsits fortament existencials: probablement es pot dir que són filosòfiques pels elements que posen en joc, sobretot al començament, però són místiques per l'esperit que les anima i també pel terme a què condueixen. Malgrat això, les proves tradicionals de l'existència de Déu tenen una funció importantíssima en l'encaminament humà cap a Déu: ens fan veure el dinamisme ascensional de la nostra raó (això fins i tot en el Kant de la *Crítica de la raó pura*) i ens proporcionen una precomprensió natural de Déu (una precomprensió que, segons la filosofia hermenèutica actual, és indispensable per a connectar amb el missatge religiós que parla de Déu). Sembla que cal sostenir una complementarietat de la via del cor (Luter) i de la via del pensament (Hegel) en l'ascensió (anàbasi) cap a Déu. Aquesta complementarietat permet de qualificar de raonable l'indispensable salt de la fe.

PARAULES CLAU: argument ontològic, anàbasi, proves de l'existència divina.

El plantejament que Luter fa del tema de Déu en el comentari al primer manament del seu *Gran Catecisme* em sembla molt profund i d'una gran actualitat. En primer lloc, caracteritza Déu d'una manera que pot semblar molt allunyada de les habituals caracteritzacions metafísiques (acte pur, *causa sui*, *id quo maius cogitari nequit*, absolut, etc.): «un déu és aquell de qui hom ha d'esperar tots els béns i en qui hom ha de tenir el refugi en totes les necessitats.» I poc després, en coherència amb aquesta caracterització, afegeix: «allà on enganxes el teu cor [literalment: «penges el teu cor»] i te'n refies, això és pròpiament el teu Déu.»¹ Amb aquest enfocament, Luter se situa plenament dins la tradició agustiniana segons la qual els homes no podem fer altrament que enganxar el nostre cor en quelcom, refiar-nos-en i estimar-ho. I tant Agustí com Luter, allixonats per l'experiència i per la Bíblia, consideren òbviament que les realitats finites no poden satisfer el cor de l'home. Tot això Agustí va exposar-ho, entre altres llocs, a *La ciutat de Déu* tot parlant de l'*ordo amoris*, aquella ordenació segons la qual disposem les realitats que estimem o que tenim per importants.² Si hi ha un ordre és que hi ha per a nosaltres un valor suprem a partir del qual, si som coherents, judiquem tots els altres valors i els ordenem. Luter, d'altra banda, en la seva manera de caracteritzar Déu, utilitza dues vegades l'adjectiu *alles* (*tot*): per a aquell que hi creu, Déu és la font de *tots* els béns i el refugi en *totes* les necessitats. Tot això sembla apuntar a la noció filosòfica de bé absolut. No és, doncs, estrany que recentment s'hagi remarcat el paral·lelisme que hi ha entre aquest plantejament que Luter fa del tema de Déu en el *Gran Catecisme* (i en altres llocs) i el que fa Hegel a les *Lliçons sobre la filosofia de la religió* (i en altres llocs).³ Segons Hegel, l'absolutització que els homes fem del que és finit, i en particular l'absolutització que fem de l'ésser humà, és una prova del fet que els humans, si pensem, no podem acontentar-nos amb les realitats finites i sempre intentem elevar-nos, d'una manera o d'una altra, a l'absolut. Si bé aquestes absolutitzacions del que és finit són formes perverses d'elevació —és a dir, no són autèntiques elevacions—, així i tot corroboren que la qüestió de l'absolut —és a dir, la qüestió religiosa— forma part de la realització humana. En el fons és la mateixa idea de Luter, però amb la diferència que Luter se situa en el pla de la confiança i Hegel en el pla del pensament. La crítica hegeliana de l'absolutització del que és finit —i en particular de l'absolutització de l'ésser humà— és paral·lela a la crítica de les idolatries feta per Luter en el comentari al primer manament.

1. Textos originals: «Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten»; «Worauf Du Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott» (tom xxx de l'Edició de Weimar, p. 132-133).

2. Vegeu *De ciu. Dei* xv, 22. Vegeu també el comentari al verset 28 del salm 72: «Mihi autem adhaerere Deo bonum est» (*Enarr. In Psalm. 72*, 34).

3. Vegeu Wolfhart PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 300-301. Les *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* ocupen els volums 16 i 17 de les *Werke* en vint volums editats (sobre la base de l'edició de 1832-1845) per Surkamp Taschenbuch Wissenschaft, números 616 i 617.

Per a Hegel, hi ha una manera autèntica de sobrepassar el que és finit i que no consisteix a absolutitzar-lo. Segon ell, els homes, si pensem el que és finit, hem de pensar necessàriament l'infinit. El concepte de finit no és un concepte autosuficient, sinó que remet necessàriament a allò que limita l'àmbit de la finitud. És que finitud vol dir limitació. I com Hegel escriu a l'*Enciclopèdia*: «Una cosa és coneguda com a límit, com a deficiència —encara més, és sentida com a límit, com a deficiència— només en tant que hom està al mateix temps més enllà d'aquest límit, d'aquesta deficiència» (*Encyclop.*, paràgraf 60).⁴ Amb raó, doncs, Eusebi Colomer va poder escriure exposant el pensament de Hegel: «La función de la razón consiste en comprender lo finito en su finitud y por ello en superarlo, en dejarlo de lado, para buscar su verdad en lo infinito»; i també: «[Segons Hegel] Kant no ha caído en la cuenta de que el conocimiento de *un límite como límite* no es posible si no se está ya más allá de él.»⁵

Com és sabut, Hegel va intentar revalorar les proves tradicionals de l'existència de Déu, tal com escriu a l'*Enciclopèdia*: «Les anomenades proves de l'existència de Déu han de ser considerades com les descripcions i anàlisis de la marxa de l'esperit, el qual és esperit pensant i pensa el que és sensible» (*Encyclop.*, paràgraf 50). L'esperit pensa el que és finit i s'eleva així a l'infinit, com ja hem vist. Això sembla molt tradicional i ho és efectivament. Però no podem oblidar una diferència fonamental amb la tradició, com ho exposa Eusebi Colomer amb un xic d'exageració: les proves tradicionals pressuposen que «el punto de partida y el punto de llegada son dos realidades existentes en sí mismas»; en canvi, «para Hegel existe necesariamente lo infinito, pero no porque exista lo finito, sino porque lo finito propiamente no existe.»⁶ Això no treu que el tractament que Hegel fa de les proves s'inscriu clarament en la tradició agustiniana (representada sobretot pel mateix Agustí, per Anselm i per Descartes).

Evoquem breument la manera com Agustí s'eleva cap a Déu amb el seu pensament: «No surtis a fora, retorna a tu mateix, és en l'home interior que habita la veritat [«Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas»]; i si trobes que la teva natura és mutable, transcendeix-te també tu mateix. Però recorda't, quan et transcendeixes tu mateix, que transcendeixes l'ànima racional: tendeix, per tant, allà on s'encén la mateixa llum de la raó [«Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur»]» (*De vera rel.* xxxix, 72). Aquest text famós del *De vera religione*, el començament del qual va citar Husserl al final de les *Meditacions cartesianes*,

4. Text original: «Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewusst, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist» (*Encyclop.*, paràgraf 60). Traducció de Ramon Valls Plana: «Algo se sabe como *límite* o falta, es más, algo se siente como límite o falta solamente cuando uno, al mismo tiempo, está *más allá* (de ello)» (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2000, p. 162).

5. Eusebi COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. II, Barcelona, Herder, 1986, p. 381 i 154.

6. Eusebi COLOMER, *El pensamiento...*, p. 381.

parla d'un doble moviment: primer, cap endins, i després, cap amunt, fins «allà on s'encén la mateixa llum de la raó.»⁷ I diu Agustí que allò que fa que la ment s'elevi és la consciència de la seva pròpia mutabilitat, «si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum.» Agustí ha descrit aquesta mutabilitat de la ment (o de l'esperit) una pila de vegades. Per exemple, en una homilia sobre l'Evangeli de Joan: «El mateix esperit humà és mutable, tot i que és millor que qualsevol cos. Ara sap i ara no sap; ara oblida i ara recorda [«Modo novit, modo non novit; modo obliviscitur, modo recordatur»]; ara vol i ara no vol; ara peca i ara és just» (*Tract. In Iohan.* xx, 12). I a *El lliure albir*: «La mateixa raó, que de vegades s'esforça per arribar a la veritat, altres vegades no s'hi esforça, de vegades hi arriba, altres vegades no hi arriba, manifesta òbviament que és mutable» (*De lib. arb.* II, 6,14). L'esperit humà, doncs, de vegades està a les fosques (sense la llum de la veritat) i s'hi resigna; d'altres vegades no s'hi resigna i vol atènyer la veritat sense obtenir-ho; algun cop, però, obté la llum de la veritat i queda il·luminat. L'esperit humà s'adona, doncs, que no té en ell mateix la font de la llum, una font que doni raó de la llum mutable i que, per tant, transcendeixi l'àmbit de les coses mutables. Com ja he dit, aquesta font, Agustí la designa així: «unde ipsum lumen rationis accenditur» [«allà on s'encén la mateixa llum de la raó»] (*De vera rel.* xxxix, 72).⁸ D'alguna manera, podem entendre què és aquesta font —la llum de la qual arriba fins a nosaltres—, contemplar-la i admirar-nos-en; és la Veritat mateixa, de la qual escriu Agustí: «On vaig trobar la veritat, allí vaig trobar el meu Déu, la Veritat mateixa» (*Conf.* x, 24,35).⁹ La metàfora de la font, de provinença plotiniana (vegeu *Ennèades* I, 6, 7 i III, 8, 10, on es parla de l'U com a font de la vida), és una de les predilectes d'Agustí,¹⁰ el qual l'aplica no únicament a la llum de la veritat sinó a la vida, a la felicitat i al mateix ésser. És conegut el text de *La ciutat de Déu* on Déu és presentat com «la causa de l'univers, la llum per la qual percebem la veritat, la font on bevem la felicitat» [«causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis»] (*De civ. Dei* VIII, 10). Fins i tot en la descripció d'una experiència mística que va fer juntament amb la seva mare, la contemplació d'Òstia, Agustí utilitza la imatge plotiniana de la font: *fons vitae* (*Conf.* IX, 10,23).¹¹

7. Sobre aquest text d'Agustí, vegeu Andreu MARQUÈS, «Agustí d'Hipona, pensador occidental», *Qüestions de Vida Cristiana*, núm. 217-218 (2005), p. 25-29.

8. En relació amb els arguments d'Agustí, els especialistes prefereixen actualment no parlar de prova, sinó d'ascensió o d'anàlisi (vegeu Goulven MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, París, Cerf, 2000, p. 75-76).

9. No és, doncs, estrany que quan Agustí s'adreça a Déu faci servir sovint la invocació: *Veritas*. Però també utilitza altres invocacions, com *Pulchritudo*. Per exemple: «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris» («Tard us vaig estimar, oh Bellesa tan antiga i tan nova, tard us vaig estimar! Sí, perquè Vós éreu a dins i jo era fora») (*Conf.* x, 27,38).

10. Vegeu la nota 1 a la pàgina 971 de l'edició de «La Pléiade» de les *Confessions* d'AGUSTÍ, *Ceuvres*, vol. I, París, Gallimard, 1998.

11. Vegeu Andreu MANDOUZE, «L'extase d'Òstie». Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels», a *Augustinus Magister*, vol. 1, *Études Augustiniennes*, 1954, p. 67-84.

Les importants reflexions de Descartes sobre Déu se situen en la mateixa línia que les de sant Agustí, com ha estat sempre sabut i ho confirmen estudis recents.¹² Les millors proves cartesianes, igual que les agustinianes, no són *a contingentia mundi*, sinó *a contingentia mentis*, és a dir, a partir de la contingència del jo pensant. Descartes reflexiona sobre la finitud humana —sobretot tal com es manifesta en l'experiència del dubte: «Et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante» [«I quan considero que dubto, és a dir que sóc una cosa incompleta i dependent»]— i sosté que no ens reconeixeríem finits si no tinguéssim en nosaltres la idea d'infinít. I cap al final de la tercera meditació escriu: «Quan giro cap a mi mateix la mirada de l'esperit [«Dum in meipsum mentis aciem converto...»] conec que sóc una cosa incompleta i dependent d'altres, una cosa que aspira indefinidament a sempre més i sempre millor, però al mateix temps conec també que aquell de qui depenc posseeix en si totes aquestes grans coses, i no únicament indefinidament i en potència sinó actualment i infinitament, i així que és Déu. I tota la força de l'argument consisteix en el fet que reconec que no seria possible que jo existís amb una natura tal com sóc, és a dir: tenint la idea de Déu, si efectivament Déu no existís també, aquest Déu la idea del qual és en mi, és a dir, que posseeix totes aquestes perfeccions que per part meua puc pel meu pensament no pas comprendre però sí atènyer d'una manera o d'una altra [«quas ego non comprehendere, sed quocumque modo attingere cogitatione possum»] i que no és afectat per absolutament cap defecte» (AT IX, p. 41).¹³ Descartes escriu també a l'article 22 de *Les principes de la philosophie*:¹⁴ «faisant réflexion sur l'idée que nous avons naturellement de lui [de Dieu], nous voyons qu'il est éternel, tout-connaissant, tout-puissant, source de toute bonté et vérité, créateur de toutes choses [...]».

Què cal pensar d'aquests arguments que he esbossat (i d'altres de semblants, que són també *a contingentia mentis*)?¹⁵ Tots ells sostenen que quan m'adono que sóc finit entenc també què vol dir infinit i que, d'alguna manera, en tinc la idea. Però he demostrat que aquest infinit existeix? Aquí hi ha el problema: el pas del pensament a la realitat. Com és sabut, Kant sostenia que en el fons de tots els arguments de l'existència de Déu hi ha l'argument ontològic, que fa un pas indegut del pensament a la realitat (vegeu *KrV*: A 591 i B 619). Això és molt obvi en el cas dels arguments *a contingentia mentis* o arguments antropològics. I també ho és en el cas de la «prova

12. Vegeu Laurence DEVILLAIRES, «L'augustinisme des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu», *Archives de Philosophie*, núm. 67 (2004), p. 23-50. Vegeu també l'important llibre: Laurence DEVILLAIRES, *Descartes et la connaissance de Dieu*, París, Vrin, 2004.

13. Aquí Descartes fa la distinció entre *intelligere* i *comprehendere* que es troba ja en sant Agustí (vegeu Andreu MARQUÈS, «L'actualitat de sant Agustí», *Qüestions de Vida Cristiana*, núm. 212 (2003), p. 117, nota 26).

14. René DESCARTES, edició de «La Pléiade», París, Gallimard, 1953, p. 581.

15. Segons Pannenberg, es troben arguments *a contingentia mentis*—que ell anomena «arguments antropològics» tot distingint-los dels «cosmològics»— a Agustí, Descartes, Kant, Fichte, Schleiermacher, Kierkegaard, Rahner i Küng (vegeu Wolfhart PANNENBERG, *Teología Sistemática*, vol. 1, Madrid, UPCO, 1992, p. 98).

moral» kantiana:¹⁶ de la forta exigència racional que existeixi un Déu poderós i bo, autor alhora de les lleis naturals i de l'ordre moral i que en garanteixi l'harmonia final, podem concloure'n amb certesa que aquest Déu existeix? Pel que fa als arguments cosmològics, em sembla que aquests arguments tenen també una base antropològica pel fet que el que hi ha en el fons de tots ells és la necessitat de la raó humana de trobar una explicació última de l'existència del món. Aquest és el motiu pel qual l'argument de la contingència de Leibniz —igual que les vies de sant Tomàs— no aconsegueix una demostració estricta de l'existència de Déu, sinó que fa veure únicament la necessitat que el pensament humà s'elevi per sobre de la contingència de tot el que és finit fins a la idea d'un origen (o d'una font) que existeixi de per si mateix. Com escriu Pannenberg: «L'argument cosmològic ens diu, abans que res, quelcom sobre la necessitat de sentit de la raó humana davant la manca de consistència que és pròpia de les coses del món.»¹⁷ I quan l'argument cosmològic ens diu això, ens està dient, òbviament, quelcom molt important. Tot això referma, segons el meu parer, la tesi kantiana sobre la funció decisiva que l'argument ontològic té en totes les proves de l'existència de Déu.¹⁸

Segons crec, Hegel a la seva manera va confirmar l'opinió de Kant sobre aquesta funció de l'argument ontològic, ja que en el fons de la relativa rehabilitació hegeliana dels arguments tradicionals hi ha la defensa de l'argument ontològic que, segons Hegel, és l'únic veritable argument de l'existència de Déu,¹⁹ un argument que es basa en el supòsit fonamental del pensament hegelian: la identitat entre pensar i ser.²⁰ Recordem aquest argument: Anselm, al capítol 2 del *Proslogion*,²¹ sosté que «allò, més gran que el qual res no pot ser pensat» [«id quo maius cogitari nequit»] no pot existir només conceptualment, sinó que cal que existeixi realment ja que altrament no seria «allò, més gran que el qual res no pot ser pensat.» I, al capítol 3, Anselm aprofundeix encara el seu pensament: un ésser del qual no es pot pensar que no existeixi [«aliquid quod non possit cogitari non esse»] és més gran que un ésser que pot ser pensat com a no existent. Déu, doncs, no pot ser pensat com a no existent i, per tant, existeix.

16. Les dues grans exposicions d'aquesta prova són: «Das Dasein Gottes als ein Postulat des reinen praktischen Vernunft», *KrV, Ak. V 124 - V 132*; «Von dem moralischen Beweis des Daseins Gottes», *KU § 87, Ak V 447 - V 453*.

17. Wolfhart PANNENBERG, *Teologia Sistemática*, p. 99.

18. Amb la seva represa molt personal dels punts de vista kantians, Wilhelm Weischedel em va ajudar molt a fer una valoració dels arguments de l'existència de Déu (vegeu Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. T. I: *Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972).

19. Vegeu Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Encyclop.* 1, paràgraf 51. I també «Vorlesungen über die Be Weise vom Dasein Gottes» a *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, a *Werke* 17, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, núm. 617, p. 347-535.

20. Així ho diu Eusebi Colomer (vegeu Eusebi COLOMER, *El pensamiento...*, p. 380).

21. Anselm de CANTERBURY, *Fides quaerens intellectum, id est Proslogion. Liber Gaunilonis pro insipiente atque Liber apologeticus contra Gaunilonem*, 8a ed., introducció, text llatí i traducció d'Alexandre Koyré, París, Vrin, 1992.

Pel que he dit, em sembla, doncs, que hem de donar plenament la raó a Kant i a Hegel: la qüestió de les proves de l'existència de Déu es decideix en el tema del valor de l'argument ontològic, en el pas del pensament a la realitat. Personalment, l'argument ontològic em fa un gran respecte, tal com me'n fa sant Agustí, que ja va esbossar aquest argument,²² i me'n fa el *Proslogion* de sant Anselm. I em resulta impressionant recordar que a l'edat mitjana van defensar aquest argument Bonaventura i Duns Escot i en els temps moderns Descartes,²³ Leibniz i Hegel. Recentment encara l'han defensat, amb l'ajuda de la lògica modal, entre altres, Alvin Plantinga i Norman Malcom.²⁴ Malgrat això, estic convençut —seguint sant Tomàs²⁵ i Kant²⁶— que hi ha una manca de rigor en aquest argument, ja que passa de l'ordre ideal a l'ordre real. Aquesta era ja, d'alguna manera, l'objecció del monjo Gauniló de Marmoutier en el seu opuscle *Pro insipiente*. Sant Anselm es va defensar amb el *Liber apologetiucus contra Gaunilonem*,²⁷ tal com s'han defensat al llarg dels segles els partidaris de l'argument ontològic (i de tots els altres arguments de l'existència de Déu).

Però amb defenses d'aquesta mena els arguments de l'existència de Déu, que en un principi eren relativament senzills —penso en Agustí, en Tomàs i fins i tot en Descartes—, es van tornant complicats i agafen un notable caràcter tècnic.²⁸ Per al propòsit d'aquest treball no em sembla necessari d'entrar en les controvèrsies de caràcter subtil entre defensors i adversaris de les proves de Déu. Després d'haver ex-

22. A *De doct. christ.* 1, 7,7, Agustí parla de Déu dient: «unus deorum Deus (...) ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius» («l'únic Déu dels déus, hom el pensa així: que no hi ha res de millor ni més sublim que ell») (vegeu Goulven MADEC, *Le Dieu...*, p. 53, nota 2). D'altra banda, a *Conf.* VII, 4,6, Agustí esbossa l'argument ontològic en el text que comença així: «Neque enim ulla anima umquam potuit poteritve cogitare aliquid, quod sit te melius, qui summum et optimum bonum es» («De fet, cap ànima no ha pogut mai concebre res que sigui millor que Vós: Vós sou el Bé suprem i el millor»).

23. Escriu Descartes a la «Cinquena Meditació»: «(je ne peux pas) concevoir un Dieu sans existence, non plus qu'une montagne sans vallée» (AT IX, p. 52). Text llatí: «(non possum) cogitare Deum nisi existentem, ut neque montem sine valle» (AT VII, p. 66).

24. Vegeu Friedo RICKEN (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, 2a ed., Stuttgart, Berlin, Köln, Kohlhammer, 1998. Potser es poden resumir així, tot simplificant-les, algunes de les actuals reformulacions lògiques de l'argument anselmià: allò que és contradictori no es pot donar en la realitat. La no-existència de Déu és contradictòria (ja que afirmar-la equival a dir que el ser perfectíssim no és perfectíssim). Per tant, la no-existència de Déu no es pot donar i, en conseqüència, Déu existeix.

25. Tomàs diu que una cosa és *esse in rerum natura* i una altra *esse in apprehensione intellectus tantum* (*S. theol.* I, q. 2 a. 1).

26. Vegeu *KrV*: A 591 i B 619.

27. Vegeu la nota 21.

28. Pensem només en la diferència entre la relativa senzillesa i claredat de les vies de l'existència de Déu tomistes tal com les exposa sant Tomàs (*S. theol.* I, q. 2 a. 3) i la complicació que agafen en les exposicions d'un tomista ortodox, com Reginald GARRIGOU-LAGRANGE (*Dieu: son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Paris, Beauchesne, 1928), o d'un tomista heterodox, com Fernand Van STEENBERGHEN (*Dieu caché: Comment savons-nous que Dieu existe?*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, 1961). Recordo que a Lovaina, els anys seixanta, els qui érem alumnes de Van Steenberghen feiem broma sobre aquest llibre, llegint així el seu títol: «Dieu, caché par Van Steenberghen».

posat breument la meua posició davant l'argument ontològic (que considero que és l'argument bàsic), en tinc prou de constatar, com tantes vegades s'ha fet, que els arguments de l'existència de Déu, si volen tenir en compte les principals objeccions, esdevenen complicats i d'un alt tecnicisme. I llavors els passa allò que deia Pascal: «Les proves de Déu metafísiques estan tan allunyades del raonament dels homes i són tan complicades que impacten poc [«elles frappent peu»]; i fins en el cas que servissin a alguns, només servirien durant l'instant que veuen aquesta demostració, però una hora després tindrien por d'haver-se equivocat» (Br 543 / Se 222). Aquesta és també aproximadament l'opinió de Wolfhart Pannenberg: «Els resultats a què ha arribat la història de les proves de Déu i de la discussió entorn de la seva capacitat probatòria indiquen que arguments d'aquesta mena no poden fer canviar de manera decisiva la situació de qüestionament de l'existència de Déu.»²⁹

Si això és així, per què ens hem entretingut en el tema de les proves? Perquè encara que molt probablement no tinguin el rigor que alguns desitjarien acompleixen importants funcions en el nostre encaminament vers Déu. Però abans d'exposar aquestes funcions em cal dir alguna cosa sobre el caràcter d'aquelles proves de Déu que més estimo.

Com és sabut, en relació amb els arguments d'Agustí, els especialistes prefereixen actualment no parlar de prova, sinó d'ascensió (o, si parlen de prova, ho posen entre cometes, «prova»), una ascensió en la qual pesen molt els factors religiosos i fins i tot místics.³⁰ El mateix Agustí, en exposar els seus arguments de l'existència de Déu, va usar moltes vegades el llenguatge de les anàbasi (ascensions) plotinians tenyint-lo, això sí, de religiositat cristiana. Per exemple, en el llibre x de les *Confessions*, l'anomenat llibre de la memòria: «Transcendiré aquesta meua facultat que hom anomena memòria, la transcendiré per llançar-me cap a Vós, dolça llum [...] Aquí em teniu pujant a través del meu esperit fins a Vós, que resteu sempre damunt meu» [«Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes»] (*Conf.* x, 17,26). Fins i tot en relació amb el cèlebre text del *De libero arbitrio* (II, 3,7-15,40), anomenat comunament «prova agustiniana de l'existència de Déu», els especialistes actuals parlen d'ascensió i hi detecten el vocabulari típic de les anàbasi plotinians.³¹ Aquestes ascensions són filosòfiques pels elements que posen en joc, sobretot al començament, però són místiques per l'esperit que les anima i també pel terme a què condueixen.³² El mateix val per a les ascensions que va fer Plotí i que co-

29. Wolfhart PANNENBERG, *Teología Sistemática*, p. 100.

30. Vegeu Goulven MADEC, *Le Dieu...*, p. 75-76.

31. Vegeu Agostino TRAPÈ, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino*, Tolentino, Edizioni Agostiniane, 1959, p. 35. Segons Trapè, Agustí ha descrit l'ascensió vers Déu en els següents textos, entre altres: *De lib. arb.* II, 3,7-15,40; *De uera rel.* 29,52-39,73; *Conf.* VII, 10,16; VII, 17,23; X, 6, 8-16, 37; *Enarr. in Psalm.* 41, 7-8; *Serm.* 241, 1-3; *Tract. in Iohan.* 20,12-13.

32. Vegeu Fulbert CAYRÉ, *La contemplation augustiniennne*, París, Desclée de Bouver, 1954, p. 200-201. Les proves comencen reflexionant sobre la finitud del món i/o de la nostra ment, una finitud que no satisfà el nostre cor (Luter) i el nostre pensament (Hegel).

neixem gràcies a les *Ennèades* i a la *Vida de Plotí* escrita pel seu deixeble Porfiri.³³ Descobertes recents han confirmat i precisat la dependència d'Agustí respecte de les doctrines neoplatòniques, unes doctrines que ell —a diferència d'Ambròs— sempre reelaborava de manera molt personal. Així, per exemple, com escriu Serge Lancel, «un text recentment trobat del bisbe [Agustí] —un sermó inèdit datat de l'1 de gener de l'any 404—, on es refereix a les experiències espirituals a què es lliuraven encara els pagans cultivats a principis del segle v, confirma de manera esclatant, per la comparació precisa que podem fer-ne amb l'èxtasi d'Òstia, que a la base d'aquest exercici ascensional hi havia un mètode heretat de Plotí.»³⁴ Seria interessant desentrotllar el tema dels pressupòsits no estrictament filosòfics que, segons Agustí, són necessaris per elevar-se cap a Déu i ho podríem fer comentant els nombrosos textos agustinians que en parlen. Però haig de limitar-me. Mencionaré només el pressupòsit de la «puresa de cor» i el de l'«actitud orant» tot remetent per al primer a la gran pregària liminar dels *Soliloquis* i pel que fa al segon al·ludiré únicament a les *Confessions*. Llegim al començament dels *Soliloquis*: «Oh Déu que heu volgut que només els purs coneguïn la veritat» [«Deus qui nisi mundos verum scire noluisti»] (*Sol.* 1, 1,2). Com Agustí dirà explícitament a les *Revisions* (*Retrac.* 1, 4,2), retractant el text que acabo de citar, aquesta necessitat de puresa es refereix només al coneixement de les veritats realment importants, que per a Agustí eren sobretot les veritats religioses. Per això, Agustí pot escriure a la mateixa pregària liminar: «Deus quem nemo invenitur nisi purgatus» [«Oh Déu que ningú no troba si no s'ha purificat»].³⁵ Sabem que aquesta opinió era compartida pels neoplatònics del seu temps.³⁶ Però segons Agustí no n'hi ha prou de purificar-nos de les passions per tal que la nostra ment pugui elevar-se fins a Déu. Cal també una actitud religiosa, aquella religiositat que era tan comuna a l'antiguitat tardana i que es pot il·lustrar amb la imatge fonamental de les *Confessions*: la *con-versio*, una conversió que és girada i retorn, però

33. Pierre HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, París, Études Augustiniennes, 1973, p. 25-39. Segons Porfiri, el seu mestre Plotí va experimentar ascensions amb èxtasi quatre vegades, mentre que ell, Porfiri, només una vegada, als seixanta-vuit anys (vegeu PORFIRI, *Vida de Plotí*, 23). Segurament cal distingir entre les ascensions amb èxtasi, com les que acabo de mencionar, i les ascensions sense èxtasi, com les que Agustí va proposar diverses vegades als seus oients en els sermons; per exemple: «No pensis que has de fer quelcom que l'home no pot fer. Joan Evangelista era home i ho va fer. Va transcendir la carn, va transcendir la terra que trepitjava, va transcendir el mar que veia, va transcendir l'aire on volen els ocells, va transcendir el sol, la lluna i les estrelles, va transcendir els esperits invisibles, va transcendir la seva ment amb la seva pròpia raó» (*Tract in Iohan.* 20, 13). Són molt importants les últimes paraules: «transcendit mentem suam ipsa ratione animi sui». En relació amb les seves ascensions, escriu Agustí: «Et saepe istuc facio; hoc me delectat, et ab actionibus necessitatis, quantum relaxari possum, ad istam voluptatem refugio» (*Conf.* x, 40,65). Crec que aquesta mena d'ascensions —les que Agustí proposava als seus fidels i les que ell mateix feia sovint (*saepe*) amb tant de gust— no eren ascensions amb èxtasi i que, per tant, les podem fer també nosaltres.

34. Serge LANCEL, *Saint Augustin*, París, Fayard, 1999, p. 172.

35. Un breu comentari a d'altres textos semblants d'Agustí es troba a Andreu MARQUES, «L'actualitat de sant Agustí», *Qüestions de Vida Cristiana*, núm. 212 (2003), p. 120-121.

36. Vegeu Jean TROUILLARD, *La purification plotinienne*, París, PUF, 1955.

sobretot redreçament i elevació. Llegint les *Confessions* som convidats a representar-nos Agustí en la posició de l'orant, les mans esteses cap amunt, amb l'actitud d'un home redreçat, convertit, orientat cap a Déu. Les *Confessions* són, en efecte, una pregària d'ençà de la primera frase: «Gran sou, oh Senyor...» [«Magnus es, Domine...»]; i més endavant: «Senyor Déu meu, estigueu atent a la meva pregària [...] Presteu atenció a la meva ànima i escolteu el que crida des de l'abisme» [«Domine Deus meus, intende orationi meae [...] attende animam meam et audi clamantem de profundo»] (*Conf.* xi, 2,3). En acompanyar la seva recerca amb la pregària, Agustí no feia altra cosa que seguir, probablement sense saber-ho (almenys al començament), un consell que Plotí dona a la cinquena *Ennèada* (*Enn.* v, 1, 6, 9-12): «Tractem aquest tema tot invocant el mateix Déu, i no amb paraules sinó amb la tensió de l'ànima cap a Ell; és així que podem pregar-lo, un sol amb Ell sol [«μόνους πρὸς μόνον.»]³⁷ En aquesta mateixa línia, encara un text de Plotí, on s'expressa aquesta filosofia impregnada de religiositat: «El Tot [«τὸ πᾶν»]³⁸ no té necessitat de venir per estar present. Si no està present vol dir que te n'has allunyat. Allunyar-se'n, no consisteix a deixar-lo per anar-se'n a una altra banda, ja que ell hi és, sinó apartar-se'n, tot i que ell resta present» (*Enn.* vi, 5, 12, 19).³⁹ Aquest text, òbviament, podria ser d'Agustí.

D'Anselm i el seu argument ontològic podríem dir el mateix que hem dit de les ascensions agustinianes (i plotinianes). Un dels editors del *Proslogion*, Alexandre Koyré, parla, en el seu pròleg a aquesta obra, de «l'embranchida espiritual [*élan spirituel*] de sant Anselm, en qui la dialèctica s'acaba en pregària i la pregària en dialèctica.» I una mica més enllà: «Aquest opuscle és una de les manifestacions més belles —si no la més bella— d'una actitud característica de l'espirit humà, l'actitud agustiniana de la *fides quaerens intellectum* [la fe que cerca de comprendre].»⁴⁰ Per comprendre el *Proslogion* anselmià cal no oblidar que *Fides quaerens intellectum* és el títol que en un primer moment Anselm va donar al seu opuscle. El programa intel·lectual d'Anselm és, doncs, el mateix que el d'Agustí: entendre amb la raó allò que ja ha acceptat per la fe.

De Descartes no podem —òbviament— dir el mateix que d'Agustí i Anselm. Però no podem oblidar que tenim diversos textos cartesians —sobretot els trobem entre els que s'ocupen de l'existència de Déu— que s'insereixen plenament en la tra-

37. Text citat a Goulven MADEC, «Ascensio, Ascensus», *Petites études augustinienes*, París, Institut d'Études Augustiniennes, p. 142-143.

38. E. Bréhier tradueix «l'Ètre universel» (vegeu PLOTÍ, *Ennéades* ¹vi, París, Les Belles Lettres, 1936, p. 212).

39. Traducció de Pierre Hadot: «Le Tout n'a pas besoin de venir pour t'être présent. S'il n'est pas présent, c'est que tu t'es éloigné de Lui. S'éloigner, ce n'est pas le quitter pour aller ailleurs, car il est là; mais c'est, alors qu'il est présent, se détourner de lui» (Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Études Augustiniennes, 1981, p. 44).

40. Anselm de CANTERBURY, *Fides quaerens...*, p. v-vi. Vegeu també Eusebi COLOMER, «La qüestió de Déu en sant Anselm», *Comprendre*, núm. 1 (1999), p. 7-40.

dició agustiniana.⁴¹ Ho veiem, per exemple, al final de la Tercera Meditació, on Descartes parla de contemplar, admirar i adorar la bellesa d'aquella llum que és Déu [«considérer, admirer et adorer l'incomparable beauté de cette lumière»]: «Em sembla molt convenient deturar-me una mica per contemplar aquest Déu totalment perfecte, per tal de sospesar detingudament els seus meravellosos atributs, considerar, admirar i adorar la incomparable bellesa d'aquesta llum, almenys tant com m'ho permeti la força del meu esperit que d'alguna manera n'ha quedat enlluernat» (AT IX, p. 41). No sé si a propòsit de la meditació de Descartes podríem parlar també d'*élan spirituel*, com ho fa Koyré a propòsit del *Proslogion* d'Anselm. Concretament em pregunto si aquesta actitud religiosa que apareix explícitament al final de la meditació no era ja present, d'alguna manera, al començament.

No m'aventuraré pas a parlar de religiositat en el cas de Hegel. Però em sembla que hom estarà d'acord que Hegel no concebia les proves de Déu com unes construccions teòriques aïllades, sinó com una expressió de com l'esperit humà s'eleva per sobre del que és donat als sentits i per sobre de tot el que és finit en general.⁴² És això el que expressa aquest important text de l'*Enciclopèdia*: «Les anomenades proves de l'existència de Déu cal veure-les només com les descripcions i anàlisis del *camí de l'esperit* cap a l'interior de si [camí de l'esperit, *Gang des Geistes*, subratllat per Hegel], el qual és esperit *que pensa* i pensa el que és sensible. L'*elevació* del pensament [elevació, *das Erheben*, subratllat per Hegel] per sobre el que és sensible, el seu *anar més enllà* [*das Hinausgehen*, subratllat] per sobre del que és finit fins a l'infinit [...] tot això és el pensament mateix; aquest traspasar no és més que *pensar*» (*Encyclop.*, paràgraf 50).⁴³

Textos així no es troben òbviament en Kant, que sempre va posar l'accent en la finitud de la raó humana.⁴⁴ Però sí que va descriure diverses vegades el dinamisme de la nostra raó que no pot menys que fer-se un «ideal transcendental», el concepte d'un ésser necessari que seria el fonament de l'existència contingent dels ens mundans (vegeu *KrV*: A 567 - A 642). És veritat que a la *Crítica de la raó pura* Kant va voler des-

41. Així ho ha fet notar recentment Laurence Devillairs: «Descartes révèle explicitement que la tradition dont il entend assurer la vérité est celle qui, par delà le *Proslogion* d'Anselme, a pour origine les preuves de l'existence de Dieu présentées par Augustin, notamment dans le *De Libero arbitrio*» (vegeu Laurence DEVILLAIRS, «L'augustinisme...», p. 25).

42. Wolfhart PANNENBERG, «Hegels Systemgedanke» a *Theologie und Philosophie*, p. 257-293. Aquest punt de vista de Pannenberg es pot complementar amb el que escriu Colomer: «Visto desde un punto de vista clásico, el procedimiento hegeliano vendrá a ser una radical ontologización del famoso aforismo, de hondas resonancias agustinianas, con el que Pascal expresó la prioridad de la iniciativa divina de la gracia en todo intento humano de acercarse a Dios: “No me buscarías, si no me hubieras ya encontrado”» (Eusebi COLOMER, *El pensamiento...*, p. 384).

43. Valls Plana comenta que en la nota on es troba aquest text Hegel condensa la doctrina detalladament exposada a les *Lliçons sobre les proves de l'existència de Déu* (vegeu Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enciclopedia...*, p. 151, nota 178).

44. Vegeu Wolfhart PANNENBERG, «Die Umsetzung der speziellen Metaphysik in Ideen der Vernunft» («La conversió de la metafísica especial en idees de la raó») a *Theologie und Philosophie*, p. 192-195.

truir «els motius probatoris de la raó especulativa» (*KrV*: A 583 i s.) respecte a l'existència d'un ésser suprem. Però fàcilment es passa per alt que, al mateix temps, va afirmar la necessitat d'aquest ésser suprem en tant que ideal de la raó, «en el qual tota la realitat empírica fonamenta la seva necessària i suprema unitat i que no podem pensar més que amb analogia amb una substància real que, segons les lleis de la raó, seria la causa de totes les coses» (*KrV*: A 675).⁴⁵ És a dir, la idea de Déu continua essent irrenunciable per a la raó, encara que la raó especulativa no es pot pronunciar sobre la realitat efectiva de Déu. Aquesta posició s'ha de completar amb el que Kant sosté, a la mateixa *Crítica de la raó pura*, respecte a les lleis morals: aquestes «no presuposen únicament l'existència d'un ésser suprem, sinó que, com que són necessàries [...], el postulen amb raó, encara que en veritat només des d'un punt de vista pràctic; però, de moment, deixarem de banda aquesta mena de raonament» (*KrV*: A 634). Aquesta mena de raonaments que postulen amb raó [«mit Recht postulieren»] l'existència d'un ésser suprem, Kant els va desenrotllar a la *Crítica de la raó pràctica* i a *Crítica de la facultat de judicar*, però aquí no hi podem entrar.⁴⁶

Crec que del que he dit fins aquí es desprèn que Kant té raó en la seva crítica del valor probatori de l'argument ontològic i que, d'altra banda, com ens han fet veure tant Kant com Hegel, aquest argument, amb el seu salt de l'ordre ideal a l'ordre real, és a la base de tots els arguments de l'existència de Déu, tant dels *a contingentia mundi* com dels *a contingentia mentis*. Aquest salt decisiu, la raó finita no el pot fer, tot i que hi inclina. Segons la meva opinió, el salt és obra de la fe. Però, malgrat la seva insuficiència per fer-nos arribar a Déu, la reflexió filosòfica sobre aquesta qüestió ens fa entendre en què consisteix el salt decisiu: des d'on saltem i, en part, a on saltem. Entendre, per exemple, que jo no sóc la font de la llum implica entendre, d'alguna manera, què volem dir quan parlem de la font de la llum, encara que no provi rigorosament l'existència d'aquesta font. A més, els arguments de l'anomenada «teologia natural» ens permeten també d'entendre que aquest salt correspon a un dinamisme intern de la nostra raó (aquell dinamisme de què parlen, cadascú a la seva manera, tant Kant com Hegel, amb els importants precedents d'Agustí i d'Anselm). Amb tot això una bona reflexió filosòfica ens pot facilitar el salt de la fe en l'existència de Déu i fins potser permetre'ns de qualificar-lo de raonable.

Ens pot sorprendre que a la *Crítica de la facultat de judicar* Kant parli de «prova moral de l'existència de Déu.»⁴⁷ Jo conjecturo que això es deu al fet que les temàti-

45. A la *Crítica de la facultat de judicar* (*KU*, paràgraf 17; *Ak. V* 232), Kant defineix l'ideal: «La representació d'un ésser únic en tant que adequat a una idea.» Pel que fa a les idees, segons Kant es refereixen als resultats obtinguts pel treball de l'enteniment: els unifiquen, els organitzen, els sistematitzen. Tenen, doncs, un ús regulador que fa coherent el conjunt del nostre saber (vegeu *KrV*: A 642 - A 668).

46. Hi ha entrat amb gran profunditat Hansjürgen VERWEYEN a «Kants Gottespostulat und das Problem des sinnlosen Leidens», *Theologie und Philosophie*, núm. 62 (1987), p. 580-587. Jo mateix vaig resumir aquests arguments kantians a Andreu MARQUÈS, «Sobre la raonabilitat de la fe cristiana», *Aula teològica*, curs 2005-2006, nova etapa, núm. 1, p. 1-8.

47. «Vom dem moralischen Beweise des Daseins Gottes» (*KU*, paràgraf 87; *Ak. V* 447-V 453).

ques tractades en aquesta tercera crítica (estètica i teleologia) el van dur a prendre consciència d'algunes característiques de l'àmbit de la «raonabilitat» (ara ho diem així), un àmbit que és força més ample que el de la racionalitat teorico-científica, i en el qual també té sentit parlar de proves (tot i que Kant era ben conscient dels límits de les proves morals i de les teleològiques).⁴⁸ Però el meu parer sobre aquesta qüestió (en quin sentit es pot parlar de proves de l'existència de Déu?) l'exposaré no pas entrant en la complexitat dels textos kantians, sinó basant-me en el pensament filosòfic de Pascal, tal com el presenten dos especialistes, i fent després unes breus consideracions hermenèutiques.⁴⁹

Ens diu el professor Pere Lluís Font que, segons Pascal:

La ciència no té el monopoli de l'exercici de la raó. [Per això] la teoria pascaliana de la ciència té com a revers de la medalla un esbós de teoria dels discursos no científics (religiós, metafísic, ètic, polític, estètic...), discursos igualment legítims, però de característiques diferents. [...] Entre el racional i l'irracional hi ha tota la gamma del raonable [...] Heus aquí alguns dels trets que Pascal considera comuns a aquesta mena de discursos:

a) Són discursos no pas irracionals, sinó argumentats, però no susceptibles de demostració apodíctica (Br 230 /La 809; Br 564 /La 835; Br 843/La 840). [...]

c) Comporten l'exercici d'un cert «esperit de finesa», que substitueixi o complementi l'exercici de l'«esperit de geometria» (Br 1/La 512).

d) Suposen una concepció no estrictament lineal, sinó circular (Br 6/La 814; Br 553/La 919) del coneixement, en què diversos elements del discurs es condicionen mútuament (ara en diríem cercles hermenèutics).

e) Hi intervenen factors no estrictament intel·lectuals: factors morals (Br 864/La 739), raons del cor (Br 277/La 423), el costum (Br 92/La 125)...⁵⁰

No és, doncs, estrany que, a l'interior d'un discurs religiós, Pascal escrigui: «És el cor que sent Déu i no la raó» (La 142 / Se 175), un text que es podria entendre com una professió d'irracionalisme en matèria religiosa. Però crec que s'imposa el co-

48. Com ho deixa veure clarament *KU*, paràgraf 88, titulat: «Limitació de la validesa de la prova moral». Per a la limitació de la validesa de la prova teleològica, vegeu *KU*, paràgraf 75. I en una nota a peu de pàgina, Kant escriu comentant la seva prova moral: «Aquest argument moral no pot donar una prova *objectivament* vàlida de l'existència de Déu, ni tampoc demostrar a l'escèptic que hi ha un Déu; li ha de mostrar, però, que, si vol pensar moralment de manera conseqüent, *ha d'acceptar*, sota les màximes de la seva raó pràctica, allò que s'admet en aquesta proposició» (es tracta de la proposició «hi ha un Déu») (*KU*, paràgraf 87; *Ak.* V 450-451; traducció de Jèssica Jaques a la col·l. «Textos Filosòfics», núm. 95, Barcelona, Edicions 62, 2004, p. 524).

49. Hi ha un estret parentiu entre la filosofia de la *Crítica de la facultat de judicar* i la filosofia hermenèutica contemporània. Segons Gadamer, el Kant de la tercera *Crítica* s'inscriu —bé que imperfectament— en la tradició de l'humanisme, aquella tradició que la filosofia hermenèutica vol rehabilitar. Per això *Veritat i Mètode* —l'obra fundacional de la filosofia hermenèutica—, per tal de donar raó de l'abast moral (i potser metafísic) del *judici* estètic, remet a la *Crítica de la facultat de judicar* (vegeu Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, a *Gesammelte Werke*, vol. 1, Tübingen, Mohr, 1986, p. 36-47).

50. Pere LLUÍS FONT, «Blaise Pascal (1623-1662)», *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona, Proa, 2002, p. 663.

mentari que Hélène Michon fa d'aquest text, tenint present tot el context: «Allò que Pascal estigmatitza és la temptativa de separar la raó del cor, temptativa nefasta pel fet que un coneixement veritable de Déu ha de passar igualment, segons Pascal, pel cor, i no per la sola raó.»⁵¹

Sobre tota aquesta temàtica dels discursos no estrictament científics, hi ha reflexionat àmpliament l'anomenada filosofia hermenèutica (que té Gadamer i Ricoeur com a representats més significatius) i ho ha fet no pas partint de l'especificitat del discurs metafísic o del religiós, sinó intentant donar raó de la manera de procedir de les anomenades ciències humanes, cadascuna de les quals es pot orientar de maneres molt diverses. Segons sembla, en la diversitat d'orientacions d'aquestes ciències, hi juguen un paper decisiu els pressupòsits molt sovint implícits que són a la seva base. Jo diria, per exemple, que a la base de l'enfocament conductista (o naturalista) de la realitat humana hi ha uns pressupòsits radicalment diferents dels que hi ha a la base d'un enfocament personalista.⁵² Els diversos pressupòsits no són pas equivalents, ja que, almenys en part, es poden comparar i se'n pot discutir (per exemple, valorant-los pels fruits de comprensió que donen i per les seves conseqüències pràctiques).⁵³ El desenvolupament del pensament hermenèutic ens ha fet adonar que en el nostre coneixement és impossible partir de zero, sinó que sempre partim de pressupòsits de manera que el cercle hermenèutic està present pertot arreu, fins i tot en les matemàtiques, un fet del qual Heidegger ja s'havia adonat l'any 1927, data de publicació de *Sein und Zeit*, on escriu: «La matemàtica no és pas més rigorosa que la història, sinó que únicament és més estreta en relació amb l'àmbit de fonaments existenciaris que hi són rellevants.»⁵⁴

Consideracions hermenèutiques d'aquesta mena ens fan més modestos en les nostres exigències de rigor i potser ens permeten de continuar parlant de «proves de l'existència de Déu», d'acord amb la nostra tradició, tot i que no hem d'oblidar de quina mena de proves es tracta.⁵⁵

51. Hélène MICHON, *L'ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les «Pensées» de Pascal*, París, Honoré Champion, 1996. p. 214.

52. I em sembla que la pura raó teòrica no pot justificar plenament uns determinats pressupòsits en lloc d'uns altres. Jo diria que, en relació amb les tres idees transcendents —ànima (objecte de la *psychologia rationalis*), món (objecte de la *cosmologia rationalis*) i Déu (objecte de la *theologia rationalis*)—, la pura raó especulativa té fonamentalment les mateixes limitacions (*KrV*: A 334 i B 391). Però, d'aquestes tres idees transcendents, la primera i la tercera (i potser també la segona) les justifica la raó pràctica, és a dir, la raó compromesa moralment i que exigeix un sentit per a aquest compromís.

53. Sobre la funció del cercle hermenèutic quan hom vol donar raó de les conviccions religioses, vegeu el paràgraf «Mites i veritat» a Andreu MARQUES, «Abast teològic de l'obra de Paul Ricoeur», *Qüestions de Vida Cristiana*, núm. 33-34 (1966), p. 199-200.

54. Text original de Heidegger: «Mathematik ist nicht stenger als Historie, sondern nur enger hinsichtlich des Umkreises der für sie relevanten existenzialen Fundamenten» (*Sein und Zeit*, paràgraf 32, p. 153 segons la paginació original). Vegeu Andreu MARQUES, «L'hermenèutica filosòfica contemporània», *Qüestions de Vida Cristiana*, núm. 201 (2001), p. 9-45.

55. L'autor d'aquestes ratlles opina que aquesta modèstia hermenèutica no porta necessàriament a un *pensiero debole*, ja que és possible una «fonamentació última», entesa —en la línia d'Apel— com la mos-

Però les proves, a més de la funció que acabo d'exposar —encaminar-nos cap a Déu i permetre'ns de fer lúcidament el salt de la fe—, tenen encara una altra important funció (no gaire diferent de l'anterior): la de proporcionar-nos una precomprensió de l'objecte principal de la nostra fe, aquella precomprensió natural que és necessària per a connectar amb el missatge bíblic i entendre'n la proposta. Bultmann és el teòleg que, reflexionant sobre el cercle hermenèutic heideggerià, més ha insistit en la necessitat d'aquesta precomprensió natural. Segons aquest teòleg, si s'accepta la proposta bíblica, aquesta precomprensió s'enriquirà substancialment, és a dir, es desenvoluparà en comprensió, una comprensió mai definitiva.⁵⁶ Dit amb paraules senzilles: les anomenades proves de l'existència de Déu ens permeten, com a mínim, de saber de què parlem quan parlem de Déu. Encara més: ens permeten, quan tractem d'aquests temes, que ens puguem entendre (encara que potser no ens posem d'acord) amb els qui no comparteixen la nostra fe en Déu. Em sembla que el teòleg Pannenberg sosté una posició molt semblant a la que acabo d'exposar; afirma, en efecte, que els arguments filosòfics sobre Déu són uns arguments que conserven un gran valor en tant que descripcions de la realitat del món i de l'home i que així asseguruen la intel·ligibilitat del discurs filosòfic sobre Déu.⁵⁷

El títol d'aquesta meua comunicació és «Déu, un tema filosòfic permanent». I sembla que per desenrotllar el meu tema hauria hagut de tractar de filòsofs contemporanis. Ho hauria pogut fer: hauria pogut estudiar-me i després discutir aquí, per exemple, les posicions de filòsofs teistes com Alvin Plantinga⁵⁸ i Norman Malcolm⁵⁹ (que defensen l'argument ontològic basant-se en la lògica modal) o Richard Swinburne⁶⁰ (que, recolzat en l'anomenat «principi antròpic», ha intentat revalorar l'argument cosmològic o teleològic); o bé hauria pogut presentar i discutir les posicions del pensador ateu Michel Onfray.⁶¹ Però a mi m'interessen més els autors que he presentat. I com que personalment trobo actuals els seus plantejaments, he gosat esperar que els qui seguiran la meua exposició també els trobaran actuals.

Els textos que han guiat tota la meua exposició són els de Luter i de Hegel que he citat al començament. De Luter: «un déu és aquell de qui hom ha d'esperar tots els béns i en qui hom ha de tenir el seu refugi en totes les dificultats» i «allà on penges el teu cor i te'n refies, això és pròpiament el teu Déu» (del comentari al primer manament del *Gran Catecisme*). De Hegel: «una cosa és coneguda com a límit, com a defi-

tració que hi ha uns principis teòrics i pràctics molt bàsics que són indepassables (*unhintergebar*). Vegeu Andreu MARQUES, *Coneixement i decisió. Els fonaments del racionalisme crític*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996.

56. Vegeu Andreu MARQUES, «Rudolf Bultmann (1884-1976)», a Pere LLUÍS FONT (coord.), *Història del pensament cristià*, Barcelona, Proa, 2002, p. 951-973.

57. Vegeu Wolfhart PANNENBERG, *Teologia Sistemàtica*, p. 100-101.

58. Alvin PLANTINGA, *Essays in the metaphysics of modality*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

59. Norman MALCOLM, *Knowledge and certainty: essays and lectures*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.

60. Richard SWINBURNE, *The existence of God*, 4a ed., Oxford, Oxford University Press, 1992.

61. Michel ONFRAY, *Tractat d'ateologia*, Barcelona, Edicions de 1984, 2005.

ciència —encara més, és sentida com a límit, com a deficiència— només en tant que hom està al mateix temps més enllà d'aquest límit, d'aquesta deficiència» (de l'*Enciclopèdia de les ciències filosòfiques en compendi*). Aquests textos i d'altres que he presentat constaten que ni el cor de l'home ni el seu pensament se satisfan amb el que és finit, sinó que apunten cap a l'infinit (o l'absolut). La perspectiva del cor humà i la perspectiva del pensament són dues perspectives diferents i complementàries que els grans autors han integrat en diversos graus i de manera més o menys reeixida. Per encaminar-nos cap a Déu ens cal la ment i ens cal el cor, com he volgut mostrar i ho va fer exemplarment sant Agustí. Per això, per acabar, vull citar-lo novament amb un text conegut de tots: «Ens heu fet orientats cap a Vós; i el nostre cor està inquiet fins que no troba el seu repòs en Vós» (*Conf.* 1, 1,1).⁶² I segur que el sant també hauria pogut dir: «Ens heu fet orientats cap a Vós; i la nostra ment està inquieta fins que no troba el seu repòs en Vós.»

62. Text original: «Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te» (*Conf.* 1, 1,1).