

Perifèria

Cristianisme Postmodernitat Globalització

Experiències
contemporànies
de sentir

2/2015

PERFÈRIA. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització

ISSN 2339-8310

Co-directors: Jordi Corominas i Joan Albert Vicens.

Consell de redacció: Jorge Alvarado, Antoni Bosch-Veciana
Jaume Llanes, Montserrat Timoneda.

Disseny: Marc Hubert Vicens

www.revistaperiferia.org

revistaperiferiacpg@gmail.org

Amb el suport de



Índex

JORDI COROMINAS I JOAN ALBERT VICENS: Presentació: Experiències contemporànies de sentit.....	4
JORDI COROMINAS Y JOAN ALBERT VICENS: Presentación: Experiencias contemporáneas de sentido.....	7
JOAN ORDI: Construir sentit.	11
CARLES ALESTUEY: ¡Pero bueno! ¿De verdad soy agnóstico?	15
STEPHEN BATCHELOR: El budista agnóstico.....	20
JOAN CASAÑAS GURI: Aquesta foscor en què confio.	30
ENTREVISTA DE TATIANA LISSITSKY A ANDRÉ COMTE-SPONTVILLE: “Religió, laïcitat, espiritualitat: quin és el lloc dels ateus en el debat actual?”	39
JORDI COROMINAS: Daniel Boyarín: La diáspora y la renuncia al poder como razón de ser del judaísmo.	43
ROSER GOMILA TRUYOL: Per què sóc musulmana?	50
NADIA HINDI MEDIAVILLA: Ser musulmán/a hoy.....	55
ANTONIO GONZÁLEZ: Qué es ser cristianos.	62
JOAN ALBERT VICENS: La paraula del món (Sobre la poefísica de Jaume Llanes).....	69
JAUME LLANES BORDES: Entre el Corb i el Torán. Apunts de poefísica (Selecció de poemes).....	78
JOAN ALBERT VICENS: L’humanisme transcendental-ateu de Luc Ferry.	80

Presentació. Expressions contemporànies de sentit

“Té algun sentit tot aquest patiment, aquestes morts al voltant meu? Perquè si no en té, definitivament, la supervivència no té sentit, ja que la vida el significat de la qual depèn d’una casualitat -ja es sobrevisqui o s’escapi a ella- en últim terme no mereix ser viscuda.”

Víctor Frankl

El Dr Frankl, psiquiatre i supervivent dels camps de concentració, solia preguntar als seus pacients afectats de depressió o de múltiples patiments, més o menys importants: “Per què no es suïcida a vostè?”, Com hauria pogut fer un cínic o un estoic clàssic. Recordem a Zenon de Cítio que, segons la tradició, es va suïcidar quan va ensopegar i es va trencar un dit dient-se: “¿Per què un ha de seguir vivint amb alguna molèstia, per més passatgera i petita que sigui, quan la vida i la mort són indistintes per a l’home intel·ligent?”. No obstant això, la majoria dels pacients de Frankl seguien aferrant-se a la vida i trobant algun sentit per tènue que fos: els fills, un amic, un talent, una habilitat sense explotar, uns quants records que val la pena rescatar de l’oblit, una esperança, un Déu. Amb la qual cosa, Frankl conclouïa citant Nietzsche que “Qui té un perquè per viure, trobarà gairebé sempre el com”.

Aquest perquè va ser decisiu per a Víctor Frankl. El sense sentit semblava una obvietat en el camp de concentració. Molts van deixar de voler viure. Ell va descobrir que almenys no podien llevar-li tota la llibertat. Podia suïcidar-se, podia deixar-se morir, podia morir digna i confiadament, podia intentar sobreviure a qualsevol

preu, o podia intentar sobreviure per alguna cosa o per algú: “L’home és l’ésser que sempre decideix el que és. És l’ésser que ha inventat les cambres de gas, però també és l’ésser que ha entrat en elles amb pas ferm mussitant una oració “.

Frankl va decidir sobreviure perquè per a ell la vida tenia sentit. La fam, la humiliació i la còlera davant la injustícia les va poder suportar a través de les imatges entranyables de les persones estimades, de la seva religió, d’un tenaç sentit de l’humor, i fins i tot d’un albirar la bellesa estimulante de la natura: un arbre, una posta de sol.

Per a molts dels habitants del planeta, la situació avui no és molt diferent de la que planteja Frankl. Cal pensar en les penúries de la guerra a Síria i l’Iraq, en els seus èxodes massius, en les llargues cues de persones creuant els estats europeus i demanant refugi. La seva situació desesperada i les seves ànsies de viure contrasta amb el buit existencial de molts dels habitants de l’occident acomodats i postmoderns. Un buit fins a cert punt lògic si pensem que les tradicions religioses i idees modernes que han orientat fins ara la nostra conducta s’estan diluint a pas-

sos de gegant. Podem i hem de prendre decisions sobre tot i ens cansa reflexionar. Moltes vegades no sabem ni tan sols el que li ens agradaria fer ni quin és el nostre veritable desig.

El pitjor no és el buit existencial en si, sinó que aquest es manifesta emmascarat amb diverses caretes i disfresses. El més típic i estès és el que substitueix la voluntat de sentit per la voluntat de poder i la voluntat de tenir més i més diners. Donem malbaratar el millor que ens ofereix la vida convertint la poesia, la conversa, la reflexió i l'amistat en mercaderies i objectes d'intercanvi. O substituïm el risc i l'aventura que suposa el pensar pel conformisme de fer el que altres persones fan o, molt pitjor, de manera que altres persones volen que fem.

Els éssers humans tenim moltes estratègies per reprimir preguntes fonamentals com la pregunta pel sentit, el valor i el perquè de la nostra vida i la nostra mort, però precisament les podem reprimir perquè les preguntes hi són i poden aflorar en algun moment o circumstància. De fet, la nostra manera de viure és moltes vegades una manera tàcita de respondre a la pregunta latent pel sentit de la vida. En aquesta mateixa revista diu Joan Ordi que l'ésser humà és "promesa de sentit".

La pregunta admet per descomptat moltíssimes respostes. Podria ser que la vida, el món i les coses als que estem oberts fos un immens, brutal i tràgic sense sentit pel que valdria més ser com un ocell que només vola i que no es pregunta pel sentit de la seva volar. O potser seria millor callar, ja que mai podrem trobar una resposta plenament satisfactòria, acceptar els límits de l'enteniment humà i plante-

jar-nos només problemes que poden trobar solució. Però aquestes són al seu torn respostes a la pregunta pel sentit, com ho és l'intent de reprimir la pregunta o de distreure's d'ella. La qüestió, d'una manera o altra, afecta tots els éssers humans en totes les cultures. La resposta, però, per bella, atractiva, elaborada i racional que sigui, no suprimeix mai la pregunta, ni l'omple del tot. Ella persisteix a través de totes les respostes com una obertura, esquerda o ferida sempre inclausurable.

En el fons, cadascuna de les 7.000 milions de persones que vivim actualment al món constitueix una experiència singular, una manera única d'estar al món i de respondre a la pregunta pel sentit. Algunes respostes es recobreixen, altres són més o menys semblants. Cap és idèntica. No és veritat que aquesta pregunta sigui només per a gent rica o acomodada. Al contrari. És moltes vegades entre els pobres, en la seva diària confrontació amb la mort, on aflora més fàcilment.

Amb el títol *Experiències contemporànies de sentit* hem volgut interrogar diferents persones, algunes amigues, que s'han plantejat explícitament la qüestió, no només per saber com l'han resolt, moltes vegades a empentes i rodolons, sinó també per admirar els senders que recorren, perquè estem convençuts que quan toquem fibres profundes, quan el pensar es torna balbucejant, alguna part de nosaltres, per més diferents que siguin els nostres camins, també vibra en els altres.

Hem buscat persones honestes, lliures i obertes a altres perspectives. No pensen igual. En molts casos pensen molt diferent. Però totes ells coincideixen a pensar i a intentar portar les regnes de

les seves pròpies vides pels camins de la seva reflexió. Per descomptat, no arriben a ser ni una mostra de les principals vies del pensar. Hi ha absències notòries com les vies hinduïstes, politeïstes, o els ateïsmes no humanistes. Caldria veure aquest segon número de la revista més aviat com un petit tast de la diversitat i del problema del viure.

Imaginem que estem perduts en un pla una nit tancada i que de sobte veiem caminants que amb la seva tènue llum frontal il·luminen senders possibles i que tots passen en un moment donat a prop nostre. ¿No els preguntàriem d'on venen i cap a on van? No admiràriem el seu coratge per caminar en la nit? Potser faríem un tros o tot el camí amb algun d'ells, potser iniciàriem el nostre propi camí.

En el drama *El turmentador de si mateix* de Terenci, del segle II a. C., un home ja gran, Cremes, està molt preocupat pel seu amic Menedem que des de fa un temps treballa incansablement, sent com és un home ric que no té necessitat de fer-ho. Quan li pregunta què és el que li passa per actuar així Menedem s'irrita: “¿Tan desocupat estàs, Cremes, de les teves coses, que et vaga pensar en les dels altres, i més encara en aquelles que no t'importen res?”. I Cremes respon amb la divisa que ha caracteritzat els humanismes: “Home sóc, i res humà m'és aliè. Adona't que t'ho amonesto, o si no, que t'ho pregunto, perquè si això és bo, jo també ho faci, i si no, t'ho desaconselli. “ Amb la mateixa curiositat, respecte, i interès de Cremes i amb l'alegria i l'acompanyament que suposa veure a la nit altres llums, convidem als lectors a aquesta petit tast de respostes a la pregunta que desperta el simple fet d'estar vius.

Hem volgut explícitament evitar parlar de “religió”, “mística”, “espiritualitat” “sagrat”, “metafísica”, “ontologia”, perquè són termes tremendament complexos, de difícil precisió, que solen significar coses molt diferents segons qui els utilitzi. A tall d'exemple, en aquest mateix número trobem cristians com J. Casañas i A. González, que diuen ser-ho perquè el cristianisme constitueix la crítica més radical a tota religió. Un jueu com D. Boyarin que no accepta el qualificatiu de religió. Dues dones musulmanes, R.G. Truyol, i N. H. Mediavilla, que parlen d'un Islam ple de sentit també per als occidentals, dones incloses. Un budista com S. Batchelor que crítica les cadenes religioses. Ateus com A. Comte-Spontville que proposa un ateïsmes humanista, o com L. Ferry que parla de l'amor com una cosa sagrada. Un filòsof i poeta com J. Llanes que sent l'alè del Fonament en el paisatge i converteix aquesta experiència en la base d'una manera radical de viure. Per això, preferim parlar de maneres d'estar al món, d'expressions i experiències contemporànies de Sentit.

Finalment, volem destacar en tots els autors certes coincidències: un punt de trobada en la pregunta mateixa pel sentit; un assaig de resposta amb cert temor i tremolor; una consciència clara que la pregunta pel sentit no troba resposta en la ciència (no són científicistes); una llibertat enfront de les ortodòxies; l'obertura als que pensen diferent; l'arrelament en l'experiència vital; una gran honestedat ètica i intel·lectual i la sorpresa en tots ells de viure i estar en el món, ja que sense ell la vida i la mort no produiria, ni en l'autor ni en els possibles lectors, cap tipus d'emoció intel·lectual, ni de vertigen.

Jordi Corominas i Joan Albert Vicens.

Presentación. Experiencias contemporáneas de sentido

“¿Tiene todo este sufrimiento, estas muertes en torno mío, algún sentido? Porque si no, definitivamente, la supervivencia no tiene sentido, pues la vida cuyo significado depende de una casualidad —ya se sobreviva o se escape a ella— en último término no merece ser vivida.”

Víctor Frankl

El Dr. Frankl, psiquiatra y sobreviviente de los campos de concentración, solía preguntar a sus pacientes aquejados de depresión o de múltiples padecimientos, más o menos importantes: “¿Por qué no se suicida usted?”, como habría podido hacer un cínico o un estoico clásico. Recordemos a Zenon de Citio que, según la tradición, se suicidó cuando tropezó y se rompió un dedo diciéndose: “¿Para qué uno debe seguir viviendo con alguna molestia, por más pasajera y pequeña que sea, cuando la vida y la muerte son indistintas para el hombre inteligente?”. Sin embargo, la mayoría de los pacientes de Frankl seguían aferrándose a la vida y encontrándole algún sentido por tenue que fuese: los hijos, un amigo, un talento, una habilidad sin explotar, unos cuantos recuerdos que merece la pena rescatar del olvido, una esperanza, un Dios. Con lo cual, Frankl concluía citando a Nietzsche que “Quien tiene un porqué para vivir, encontrará casi siempre el cómo”.

Este porqué fue decisivo para Víctor Frankl. El sinsentido parecía una obviedad en el campo de concentración. Muchos dejaron de querer vivir. Él descubrió que al menos no podían quitarle toda la libertad. Podía suicidarse, podía dejarse morir,

podía morir digna y confiadamente, podía intentar sobrevivir a cualquier precio, o podía intentar sobrevivir por algo o por alguien: “El hombre es el ser que siempre decide lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración”.

Frankl decidió sobrevivir porque para él la vida tenía sentido. El hambre, la humillación y la cólera ante la injusticia las pudo sobrellevar a través de las imágenes entrañables de las personas amadas, de su religión, de un tenaz sentido del humor, e incluso de un vislumbrar la belleza estimulante de la naturaleza: un árbol, una puesta de sol.

Para muchos de los habitantes del planeta, la situación hoy no es muy diferente a la que plantea Frankl. Piénsese en las penurias de la guerra en Siria y en Irak, en sus éxodos masivos, en las largas colas de personas cruzando los estados europeos y pidiendo refugio. Su situación desesperada y sus ansias de vivir contrasta con el vacío existencial de muchos de los habitantes del occidente acomodado y postmoderno. Un vacío hasta cierto punto lógico si pensamos que las tradicio-

nes religiosas e ideas modernas que han orientado hasta ahora nuestra conducta se están diluyendo a pasos agigantados. Podemos y tenemos que tomar decisiones sobre todo y nos cansa reflexionar. Muchas veces no sabemos ni siquiera lo que le nos gustaría hacer ni cual es nuestro verdadero deseo.

Lo peor no es el vacío existencial en sí, sino que éste se manifiesta enmascarado con diversas caretas y disfraces. El más típico y extendido es el que sustituye la voluntad de sentido por la voluntad de poder y la voluntad de tener más y más dinero. Damos al traste con lo mejor que nos ofrece la vida convirtiendo la poesía, la conversación, la reflexión y la amistad en mercancías y objetos de intercambio. O sustituimos el riesgo y la aventura que supone el pensar por el conformismo de hacer lo que otras personas hacen o, mucho peor, por lo que otras personas quieren que hagamos.

Los seres humanos tenemos muchas estrategias para reprimir preguntas fundamentales como la pregunta por el sentido, el valor y el porqué de nuestra vida y nuestra muerte, pero precisamente las podemos reprimir porque las preguntas están allí y pueden aflorar en algún momento o circunstancia. De hecho, nuestro modo de vivir es muchas veces una manera tácita de responder a la pregunta latente por el sentido de la vida. Joan Ordi dice en esta misma revista que el ser humano es “promesa de sentido”,

La pregunta admite desde luego muchísimas respuestas. Podría ser que la vida, el mundo y las cosas a los que estamos abiertos fuera un inmenso, brutal y trágico sinsentido por lo que valdría más ser

como un pájaro que sólo vuela y que no se pregunta por el sentido de su volar. O quizás sería mejor callar, ya que nunca vamos a poder encontrar una respuesta plenamente satisfactoria, aceptar los límites del entendimiento humano y plantearnos solo problemas que pueden encontrar solución. Pero éstas son a su vez respuestas a la pregunta por el sentido, como lo es el intento de reprimir la pregunta o de distraerse de ella. La cuestión, de un modo u otro, afecta a todos los seres humanos en todas las culturas. La respuesta, sin embargo, por bella, atractiva, elaborada y racional que sea, no suprime nunca la pregunta, ni la colma enteramente. Ella persiste a través de todas las respuestas como una apertura, grieta o herida siempre inclausurable.

En el fondo cada una de las 7000 millones de personas que vivimos actualmente en el mundo constituye una experiencia singular, una manera única de estar en el mundo y de responder a la pregunta por el sentido. Algunas respuestas se recubren, otras son más o menos parecidas. Ninguna es idéntica. No es verdad que esta pregunta sea solo para gente rica o acomodada. Al contrario. Es muchas veces entre los pobres, en su diaria confrontación a la muerte, donde aflora más fácilmente.

Bajo el título *Experiencias contemporáneas de sentido* hemos querido interrogar a distintas personas, algunas amigas, que se han planteado explícitamente la cuestión, no solo para saber cómo la han resuelto, muchas veces a trancas y a barrancas, sino también para admirar las veredas que recorren, porque estamos convencidos de que cuando tocamos fibras profundas, cuando el pensar

se vuelve balbuceante, alguna parte de nosotros, por más diferentes que sean nuestros caminos, también vibra en los demás.

Hemos buscado personas honestas, libres y abiertas a otras perspectivas. No piensan igual. En muchos casos muy diferente. Pero todas coinciden en pensar y en intentar llevar las riendas de sus propias vidas por los caminos de su reflexión. Desde luego, no llegan a ser ni una muestra de las principales vías del pensar. Hay ausencias notorias como las vías hinduistas, politeístas, o los ateísmos no humanistas. Habría que ver este segundo número de la revista más bien como una pequeña cata de la diversidad y del problema del vivir.

Imaginemos que estamos perdidos en un llano una noche cerrada y que de pronto vemos caminantes que con su tenue luz frontal iluminan sendas posibles y que todos pasan en un momento dado ante cerca de nosotros. ¿No les preguntaríamos de dónde vienen y a dónde van? ¿No admiraríamos su coraje para andar en la noche? Quizás haríamos un trecho o todo el camino con alguno de ellos, quizás iniciaríamos nuestro propio camino.

En el drama *El atormentador de sí mismo* de Terencio, del siglo II a. C., un hombre ya mayor, Cremes, está muy preocupado por su amigo Menedemo que desde hace un tiempo trabaja incansablemente, siendo como es un hombre rico que no tiene necesidad de ello. Cuando le pregunta qué es lo que le sucede para actuar así Menedemo se irrita: “¿Tan desocupado estás, Cremes, de tus cosas, que te vaga pensar en las ajenas, y mayormente en las que no te importan nada?”. A lo que

Cremes responde con la divisa que ha caracterizado a los humanismos: “Hombre soy, y nada humano me es ajeno. Hazte cuenta que te lo amonesto, o si no, que te lo pregunto, para que si ello es bueno, yo también lo haga, y si no, te lo desaconseje.” Con la misma curiosidad, respeto, e interés de Cremes y con la alegría y el acompañamiento que supone ver en la noche otras luces, invitamos a los lectores a esta pequeña cata de respuestas a la pregunta que despierta el mero hecho de estar vivos.

Hemos querido explícitamente evitar hablar de “religión”, “mística”, “espiritualidad” “sagrado”, “metafísica”, “ontología”, porque son términos tremendamente complejos, de difícil precisión, que suelen significar cosas muy distintas según quién los utilice. A modo de ejemplo, en este mismo número encontramos cristianos como J. Casañas y A. González, que dicen serlo porque el cristianismo constituye la crítica más radical a toda religión. Un judío como D. Boyarín que no acepta el calificativo de religioso. Dos mujeres musulmanas musulmanes, R.G. Truyol, y N. H. Mediavilla, que hablan de un Islam lleno de sentido también para los occidentales, las mujeres incluso. Un budista como S. Batchelor que critica las cadenas religiosas. Ateos como A. Comte-Spontville, que propone un ateísmo humanista, o como L. Ferry, que habla del amor como algo sagrado. Un filósofo i poeta como J. Llanes que siente el aliento del Fundamento en el paisaje y convierte esa experiencia en la base de un modo radical de vivir. Por eso, preferimos hablar de modos de estar en el mundo, de expresiones y experiencias contemporáneas de sentido.

Por último, queremos destacar en todos los autores ciertas coincidencias: un punto de encuentro en la pregunta; un ensayo de respuesta con cierto temor y temblor; una conciencia clara de que la pregunta por el sentido no encuentra respuesta en la ciencia (no son científicistas); una libertad frente a las ortodoxias; una apertura a los que piensan diferente; un enraizamiento en la experiencia vital; una gran honestidad ética e intelectual y el asombro en todos de vivir y estar en el mundo, pues sin él la vida y la muerte no produciría, ni en el autor ni en los posibles lectores, ningún tipo de emoción intelectual, ni de vértigo.

Jordi Corominas y Joan Albert Vicens

Construir sentit

Joan Ordi Fernández

Les dificultats de la vida ens causen la sensació que no podem expandir el nostre ésser a través de l'exercici de les nostres qualitats. Però no es tracta d'obstacles merament externs: la personalitat que hem anat construint al llarg dels anys, sobre la base d'un caràcter que no podem alterar gaire, sovint ens sembla més aviat un enemic de nosaltres mateixos/es que no pas un poderós aliat per afrontar els problemes de la vida. Passen els anys i les circumstàncies canvien, però la suma de nous desafiaments als límits psicològics del nostre ésser, que cada vegada ens resulten més clars, pot acabar generant un sentiment molt personal i íntim d'imptència o incapacitat per mirar l'existència amb una dosi raonable d'optimisme. A poc a poc ens anem tornant molt conscients de dues veritats que no volem que ningú ens contradigui: 1) que la vida consisteix en la difícil tasca de fer front a problemes que contínuament van apareixent en el nostre entorn, en el nostre propi interior i en l'horitzó més dilatat de la història de la humanitat; 2) i que la figura de nosaltres mateixos/es que hem anat afaïçonant al llarg dels anys no només conté potencialitats, èxits inqüestionables i noves promeses, sinó també limitacions, errors, impossibilitats manifestes i tendències que semblen manar més sobre el propi jo que no pas obeir directrius de la nostra raó.

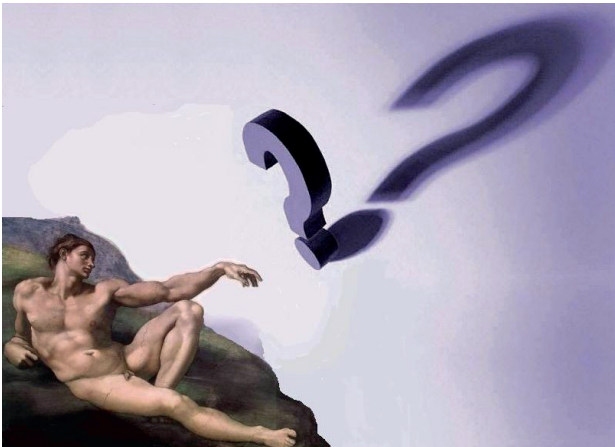
Aquesta anàlisi pot semblar exagerada, pessimista i poc útil, però pròpiament només ho seria si a continuació es plegués de braços i invités a la passivitat, la resignació i la desconfiança. La veritat, tanmateix, és ben bé el



Joan Ordi

contrari: el motor de la vida no es troba en el caràcter problemàtic de tota circumstància humana ni en les limitacions internes de la pròpia manera de ser, sinó en la possibilitat d'utilitzar aquest material força imperfecte per construir sentit. Sovint cometem l'error de pensar que la vida és capaç d'engendrar felicitat, bon humor i satisfacció personal quan les circumstàncies en què es desplega ens vénen de cara i responen mil·limètricament als nostres desigs i s'ajusten amb precisió de làser a les nostres capacitats. També aquí cal dir que la veritat sovint ens contradueix: quan una circumstància ha estat tan feliç que semblava dissenyada expressament per adaptar-se perfectament als plecs i relleus de la nostra figura exterior i interior, no hem pogut evitar la sensació que no brollava del nucli més personal del nostre jo i que romania així molt externa a l'essència de la nostra llibertat. La veritable felicitat sembla portar sempre la marca visible d'una ferida de guerra obtinguda en el noble combat de la lluita personal

contra la circumstància exterior i els límits interiors del propi ésser personal. D'aquí ve probablement la sensació que ens deixen les persones felices i que voldríem que ens encomanessin per simple contagi: gravetat mesurada com a tenor vital, serena actitud davant les dificultats, consciència plena dels propis errors, valoració objectiva del bé i del mal, capacitat aparentment espontània per a la joia i l'humor, bon gust en les apreciacions, disponibilitat generosa a acollir tothom i a col·laborar amb els altres, i una confiança en el sentit de la vida que es regenera després de cada crisi.



Aquestes persones són envejables! Caminen al nostre costat com àngels d'un cel inassolible. Però han lluitat a foc en la terra de les dificultats reals. Tot regal de dalt en forma de circumstàncies favorables o d'encert intuïtiu en les decisions, l'han fet passar pel gresol del sofriment interior, del treball sobre la pròpia ànima, de la confrontació de parers i del diàleg amb els altres. Han utilitzat la raó per valorar la possibilitat de l'error, la justificació d'un dubte, el fonament de la inquietud i la necessitat del penediment. I han trobat aquesta raó, no només en l'esfera interior de la pròpia reflexió, sinó també, i en un grau igualment important, en la comunicació oberta amb altres persones capaces de judici crí-

tic i de sentiments autèntics i desinteressats. Han experimentat que allò que ens és donat gratuïtament s'ha de fer propi com a conquesta futura, com a tasca que ens exigeix, ja que mai ho posseïm veritablement sense el preu del nostre esforç, sense la il·lusió que es torna madura a cops de dificultats. Aquestes persones, per tant, són portadores d'un secret que sembla jugar un paper fonamental en una vida humana reeixida. Per això és lògic que ens preguntem quin és el motor que les empeny amb energia ferma i en la direcció adient, i que les sosté al llarg del camí. Possiblement, no es tracti de res més que de la confiança en la possibilitat d'un sentit. Ara bé, com es viu pràcticament d'aquesta confiança?, en què consisteix? Sembla que es poden assenyalar, si més no, els següents indicadors.

1. En tota persona actua una força d'atracció que la mou a orientar la seva vida cap al futur. Fins i tot el present més satisfactori mai no ens tanca en el gaudi del seu instant, sinó que ens projecta endavant. Vivim la vida centrant-la més en un futur de possibilitats que no pas prolongant-ne el present. Cal aprofitar, doncs, aquest dinamisme projectiu de la vida mateixa, ja que, d'una banda, mobilitza les nostres qualitats i energies per posar-les al servei d'un ideal i, d'altra banda, ens permet de sortir de les limitacions del present a la recerca d'un sentit que sigui possible. Construir sentit vol dir confiar en un futur millor, cosa que, al seu torn, implica deixar-se endur per aquesta inclinació natural de la vida a transcendir tota realització i a no ofegar-se definitivament en cap estretor.

2. Tota persona té un valor superior a la seva història passada. Díficilment trobaríem algú o alguna que, en contemplar enrere les fases anteriors del seu creixement personal, es mostrés plenament d'acord amb els actes

realitzats, les decisions preses i els camins seguits. L'ésser humà està marcat per la fal·libilitat, cosa que l'obliga a fer provatures, assajar respostes, cometre errors i aprendre del coneixement dolorós obtingut a través d'aquesta incertesa humana, que mai podem dissipar del tot. Tanmateix, la vida es mostra més comprensiva amb la incerta condició humana que nosaltres, els seus portadors. La prova n'és que ella mateixa no deixa, ni en els moments més amargs, que s'extingeixi completament la certesa interior que valem infinitament molt més que el que fem. Per això cal treure profit d'aquesta interna convicció per construir un sentit que li doni la raó. I això vol dir confiar en la veu íntima del nostre valor, abandonar-nos a la veritat que conté i abraçar la promesa que ens regala.

3. En tercer lloc, però amb valor de significació de primer ordre, cal mirar en el nucli de l'amor per trobar el ressort més propi de l'esforç amb què construïm sentit: la voluntat de fer créixer el propi jo i col·laborar en el desenvolupament humà dels altres. Estimar, de fet, és molt més que un simple sentiment d'atracció o de simpatia o de responsabilitat ètica. Equival a la decisió de valorar correctament la pròpia dignitat personal i la condició humana dels altres. Brolla del reconeixement agraït per la grandesa i el misteri humans que traspuen en l'aparent petitesa de tota persona. La percepció immediata, directa i intuïtiva del bé objectiu que implica tota vida humana ens empeny a considerar-la infinitament digna de ser respectada i ajudada. La cohumanitat ja està inscrita en la nostra pròpia individualitat.

4. Finalment, cal contemplar l'opció creient com una resposta globalitzadora i darrera tant a totes les qüestions que l'ésser humà es va plantejant al llarg de la vida com a la qüestió que ell mateix és. No vol dir això,

però, que s'hagi d'entendre la fe com la revelació conceptual de les respostes correctes sobre la vida que la humanitat ha cercat sempre. No es vol insinuar tampoc que amb el tipus de resposta al problema humà que la fe ens ofereix ens surti a l'encontre la il·luminació intel·lectual d'una teoria irrefutable, que com a tal només s'adreçaria a la nostra necessitat de comprensió, però que seria incapaç, per ella mateixa, de portar la vida humana a una plenitud transcendent. La raó, en òptica cristiana, és òbvia: en la fe, i amb ella, es fa l'experiència d'una trobada humana integral amb el misteri de Déu, una relació interpersonal - individual i comunitària - que transforma totes les dimensions de la nostra humana condició. En aquest sentit, la fe, sempre acompanyada per l'amor que confia i per l'esperança que ens projecta cap a la plenitud, consisteix en una vivència de Déu que amara la persona de cap a peus i que li dona la revelació, en el misteri, del darrer sentit de la vida. I, com que es tracta d'una experiència coextensiva a la mateixa evolució psicològica de la persona, i per tant no merament intel·lectual ni limitada a un moment concret o puntual de la pròpia biografia, la fe madura al compàs de la recerca de sentit que la persona va fent i al ritme del creixement personal de cadascú/una. Per això es pot dir que la mateixa fe s'insereix realment en la nostra biografia personal i col·lectiva si es va constituint en motor, estímul, guia, correctiu, meta i proposta de la construcció de sentit amb què estem cridats/ades per la vida mateixa a superar la banalitat, lleugeresa o superficialitat de l'existència.

En conclusió, la veritat sobre el nostre ésser, el sentit projectiu de la vida, la possibilitat d'afonar més en el misteri de l'existència humana compartida amb amor i la il·luminació d'una fe que ens transforma posant-nos en relació confiada i esperançada amb Déu

constitueixen poderosos incentius per afrontar el caràcter problemàtic del nostre pas per aquest món. Ni l'oblit del bé possible ni la desesperació davant dels problemes tindran la darrera paraula. Tampoc la feblesa de les nostres forces, i menys encara el desgast físic i psicològic que l'acumulació dels anys ens imposa. Sempre som, tu i jo, i qualsevol persona, una promesa de sentit. I d'ella penja tot el fil de la nostra vida.

¡Pero bueno! ¿De verdad soy agnóstico?

Carles Alastuey

No somos máquinas pensantes que a veces sienten, sino seres instintivos *que a veces piensan*.

A. Damásio

La amable propuesta de los responsables de la revista digital PERIFERIA invitándome a dar mi visión de una opción agnóstica, que yo teóricamente representaría, me ha supuesto un pequeño conflicto, pues nunca me he tenido por un defensor de esa postura. A decir verdad, mis conocimientos sobre filosofía no son demasiado amplios y mi educación ha tenido lugar en un ambiente cristiano católico más o menos practicante.

Pero si me pregunto sobre la idea de Dios, si en mi vida la posibilidad de la trascendencia ocupa un lugar destacado constato que no es así. Debería concluir sin más que, efectivamente, soy un agnóstico, ya que aunque no profeso religión alguna, tampoco veo la necesidad de negar los principios de deidad o trascendencia que las rigen mayoritariamente.

Definirnos en un aspecto tan personal e íntimo como son las creencias no resulta tan fácil. Al igual que los sentimientos y los afectos, aquello en lo que creemos (esta expresión sugiere una curiosa relación con la fe), surge de nuestro interior más profundo y no es sencillo traducirlo en razón, por mucho que nos empeñe-

mos en ello, pues pertenece en buena parte al ámbito de la emoción.

Las tesis del eminente neurólogo portugués A. Damásio, ilustran a la perfección lo que me sugiere el preguntarme al respecto de mis creencias. Aquello que creemos, aquello que supuestamente escogemos creer, debería ser un acto de nuestra razón. Sin embargo, como ha puesto en evidencia este estudioso de nuestro cerebro, razón y emoción se encuentran estrechamente ligadas y no podemos explicar lo que denominamos nuestras creencias (Damásio no utiliza esta terminología en realidad, pues habla de decisiones, pero también aquellas que afectan al ámbito de lo moral) sin considerar que no solo vienen dictadas por un acto de la razón, algo que las personas que son religiosas ven con absoluta lógica. No todo puede ser juzgado con los parámetros de la lógica y el raciocinio.

Además, no podemos obviar que nuestra visión del mundo y nuestro credo moral vienen al menos parcialmente condicionados por nuestro entorno social, por nuestras experiencias individuales y familiares más próximas, tal y como ha puesto en evidencia la moderna psicología social.

Quiero decir con todo esto que mi visión de la trascendencia y la espiritualidad solo puede explicarse considerando todos estos elementos: los individuales ligados a la razón y la emoción; y los sociales, relacionados con el entorno, pues creo que lejos de ser especialmente original, en realidad mis creencias están muy próximas a un estado de sentir de la sociedad occidental, de mi entorno cultural.

Para mí el agnosticismo no es un credo que nos sitúe a modo de ideología vital como pudiera ser una religión o una militancia política tradicional. No me parece que ninguna creencia pueda definirnos de manera completa. Creo que más bien se trata de un estado de ánimo, que ubica nuestra cultura y nuestra identidad en la ambigüedad de las ideologías. En un mundo tan complejo como el que vivimos, dónde las ideas y las definiciones se ajustan tan poco a la posibilidad real de interpretar nuestro entorno, tengo una enorme prevención por la intransigencia disfrazada de creencia que tanto ha facilitado nuestra infantilizada sociedad de la información.

Peter Burke, señala que la abundancia, casi me atrevería a decir el exceso, de información no debe confundirse con conocimiento. Más bien podríamos hablar de “ruido” que nos aturde, amenazando convertirnos en seres superficiales. La accesibilidad a datos de todo tipo y especialmente a la expresión/exposición personal de nuestras creencias e identidad a través de las redes sociales, ha favorecido la banalización de las ideas, el acoso y el juicio de intenciones irreflexivo.

Los pogromos cibernéticos están a la orden del día: la condena instantánea a las personas y aquello que dicen, ocul-

ta la incapacidad de análisis riguroso de las conductas que subyacen, del verdadero significado de sus manifestaciones. Las enormes posibilidades de acceso al conocimiento de nuestra sociedad consumista e hipertecnológica no parecen haber supuesto un progreso proporcional en el valor moral y la conducta ética.

“Era un agnóstico. Normalmente esa palabra funciona como pantalla del ateísmo, pero creo que no es mi caso. Cuando, a la luz de todo lo que sé, reexamino la cuestión de si existe un creador, un orden cósmico, ese tipo de cosas, me doy cuenta de que lo cierto es que no tengo respuesta.” Dice con muy buen tino un autor extraordinariamente polémico en sus manifestaciones e icono de la desconcertante sociedad en que vivimos los occidentales, Michel Houellebecq.

“No tengo respuesta”, tal vez sea la mejor definición del estado de pensamiento de los seres humanos de nuestro entorno contemporáneo. Peter Watson lo ha definido como la Edad de la nada. La falta de sentido de la existencia: ese vacío terrible que acusa la cultura occidental, desde al menos la Primera Guerra Mundial, a partir de la cual los seres humanos pudimos comprobar cómo nuestra acción puede ser causa de la mayor de las destrucciones, de todas las crueldades posibles, bajo el manto de la ideología o de la razón de estado.

Nuestra historia reciente muestra los horrores de la persecución por raza, creencia, ideas, inclinaciones sexuales, cuna, aspecto... Nunca la maldad tuvo un rostro tan humano. Pero la muerte de Dios, tal y como la anunciaría Nietzsche, con el paso del tiempo no se ha visto sustituida por una fe ciega en la ciencia, en

su capacidad para dar respuesta a todas nuestras preguntas. El famoso No quiero creer, quiero saber, que harían suyo los que abrazaron el racionalismo científico, parece tener sus limitaciones.

Si soy agnóstico, desde luego no puedo alinearme con una escuela que se fundamenta sólo en las evidencias científicas. Ciertamente es que el conocimiento avanza por detrás de nuestras creencias. Aquello que hace siglos se consideraba propio de la deidad, ahora ya no lo es, al menos no totalmente: aun cuando encontremos expresiones religiosas que pretenden negar la teoría evolucionista darwiniana, o sitúen el origen del universo con explicaciones propias de una mente del siglo XV, el sentido común y el conocimiento, evidencian que negar estos fenómenos es tan ofensivo como negar el Holocausto. Ahora bien, aún hoy hay experiencias tan cercanas a la espiritualidad y la trascendencia que se me hace difícil poder afirmar que aquello que no puede probar hoy la ciencia, lo podrá probar en el futuro, o debemos descartarlo como mera superstición.

Hay experiencias después de la muerte, manifestaciones de nuestra mente, tantas cosas que no podemos explicar... No me sitúo en la duda, me sitúo más bien en el deseo de no convertir la ciencia en una fe irracional más. No creo que la idea de deidad nos resulte próxima culturalmente hoy en día, pero no puedo negar completamente la posibilidad de una trascendencia, ni pienso que sea acertado suponer que la ciencia será nuestra "salvadora", que resolverá todos los retos a los que la Humanidad debe enfrentarse.

Creo que si algo define nuestro momento histórico es la incertidumbre y no la seguri-

dad de un credo sea el que sea, y por ello me inclino a la prudencia. Frente a la seguridad de la afirmación y la certeza, prefiero la posibilidad y la interrogación de la duda.

Este estado de incertidumbre no es casual. La decadencia de las ideologías tampoco lo es. Las grandes guerras que hemos sufrido en los siglos anteriores, los sistemas políticos destructores del individuo y su condición humana, han causado una enorme herida en el pensamiento de nuestro tiempo y en sus expresiones artísticas. Vivimos en la cultura del hedonismo, de la estética a costa de la ética, de la percepción de nuestra fragilidad y de la dificultad para enfrentar nuevos retos. Eso se traduce en una especie de sincretismo religioso en las sociedades occidentales en las que el individuo busca desesperadamente encontrar algo en lo que creer, que le resulte más asumible que las formulaciones clásicas de los principios religiosos, percibidos por nuestra sociedad como algo superado por las evidencias y las costumbres. La religión ya no puede pretender explicar en su totalidad la existencia humana y su devenir.

Eso no supone realmente que la sociedad occidental no sea religiosa, pero si sugiere que deseamos creer en algún tipo de trascendencia que se adapte más a nuestro conocimiento y que no entre en contradicción con aquello que aunque no sepamos, pues no se puede comprobar, descartamos por su falta de soporte contemporáneo: la idea del cielo, de la salvación, del pecado como castigo...

¿Quién puede hablar de pecado en nuestra sociedad desayunando con muerte, conflictos bélicos, corrupción, y toda clase de horrores cada mañana? Ahora ya

sabemos que nuestra sociedad es injusta y no podemos esperar a la vida en el más allá para conformarnos con nuestra condición en la tierra...

Además, contrariamente a lo que una visión occidental podría hacernos creer, hay muchos indicadores de que la humanidad en general es cada vez más religiosa, por lo que no me parece en absoluto baladí plantearnos la cuestión de las creencias. Mucho más cuanto podemos vislumbrar que en un futuro los conflictos relacionados con las religiones puedan volver a alcanzar una enorme gravedad, como ya lo supusieron en épocas no tan lejanas (cuando menos como excusa, como ocurre hoy). Lo cierto es que la religión crece en otros continentes de un modo exponencial. En los países de los continentes americanos crecen los cristianismos evangélicos: en Sudamérica, pero también en las regiones más pobres de los EE.UU. En la China el protestantismo, y en África y una buena parte de Asia el islamismo.

Frente a una cultura occidental secularizada, de sincretismo religioso y profundamente individualista, el mundo menos opulento y diverso se inclina por abrazar la fe religiosa para explicar su existencia y la razón profunda de su actuar. Crecen los extremismos religiosos, las explicaciones peregrinas sobre el origen del mundo, la salvación o las vírgenes que esperan a los mártires de la fe, pero también la evidencia del deseo de una buena parte de la humanidad de definirse más allá de los límites de la razón científica, de proponerse metas más elevadas que la simple adquisición de bienes de consumo para justificar su existencia en la tierra. Todas estas evidencias me interpelan.

Podemos preguntarnos, como hace el filósofo Jürgen Habermas, sobre la Conciencia de lo que falta, aquello que echamos de menos en una conciencia laica occidental, esa parte del trasfondo moral que deseamos poseer y parece empujarnos hacia la creencia religiosa. Podemos compartir su idea de Comunicación dialógica indispensable entre religiones, culturas y conocimiento científico-técnico, tal vez como única solución para la sociedad desnortada y líquida, en palabras de Zygmunt Bauman, porque sin duda necesitamos recursos para enfrentar estos retos.

No tengo respuesta yo tampoco, y contrariamente a los que se obstinan en acreditar o desacreditar una determinada postura, no creo sinceramente, que sea ésta una situación más cómoda que cualquier otra. No me resulta más cómodo "sentirme" agnóstico que "reconocerme" como un ateo poco decidido. En muchas ocasiones me habría gustado poseer una mayor seguridad, pero insisto en que no se trata de racionalidad cuando hablamos de creencia, no solamente al menos. Algo profundo en nuestro interior nos impulsa en una dirección u otra, y todos encontramos razones para sustentar aquello que sentimos así, seamos creyentes o no.

No creo en las religiones como instituciones y, sin embargo, creo profundamente en las personas y sus creencias. En aquellas que hacen de su vida un ejemplo de conducta y nos ofrecen lo mejor del ser humano en toda su amplitud: Vicente Ferrer, Pere Casaldàliga, por citar solo a algunos, disculpándome por no poder citar otros nombres próximos a otras culturas no tan occidentales, aún seguro de que existen. Me pregunto: ¿Si estas personas no tuvieran unas profundas creencias

religiosas habrían podido sobrellevar su propia conducta? Ciertamente hay personalidades tan dignas como esas que no son religiosas, pero en su actitud, en su comportamiento, podemos observar igualmente la bondad y la compasión, los atributos que nos preservan como seres humanos.

Esta humanidad de la que hablo, la que inspira sus mejores actos en oposición a la más mezquina y malvada, no se basa en su posible trascendencia. No basa su razón de ser en el más allá: acaba en este mundo y a mí, hoy en día no me produce excesivo temor sentirlo de este modo. No sé si hay algo después de la muerte. A medida que me hago mayor, y que sumo personas queridas que ya no me acompañan, pienso que me gustaría mucho encontrarlas de nuevo, poder volver a hablar con ellas, tal vez mejor, abrazarlas intensamente, pero no sé si será posible.

Los seres humanos evolucionamos en direcciones a veces impensables. Nuestras creencias se reformulan con el paso del tiempo. A veces se reafirman, pero otras simplemente cambian con el paso de los años, a partir de nuestras propias experiencias, luchas y decepciones. Personas creyentes dejan de serlo y ateos declarados abrazan la religión como Bob Dylan o Cat Stevens (ahora Yusuf Islam). Apóstoles de la libertad y los ideales más supuestamente progresistas, profetas de la era hippie, convirtiéndose a la religión para indignación de sus seguidores y espanto de algunos creyentes.

No descarto que a medida que mi edad avance, me vuelva más sabio (o más temeroso) y halle una buena manera de que mi pensamiento se aproxime a una

necesidad de mayor espiritualidad. Decía Darwin: "Mi pensamiento fluctúa con frecuencia... En mis fluctuaciones más extremas nunca he sido un ateo en el sentido de negar la existencia de un Dios. Creo que en general (cada vez más a medida que envejezco), pero no siempre, que ser agnóstico sería la descripción más correcta de mi estado de ánimo».

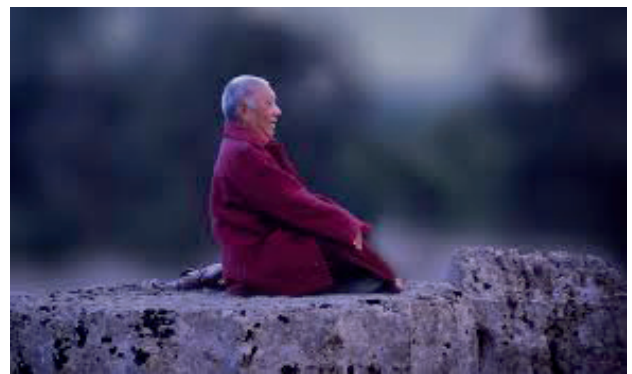
Terrassa, mayo 2015.

El budista agnóstico

Stephen Batchelor

Traducción de Jordi Corominas.

1 Algo que he notado con el paso de los años es que, aunque podemos empezar en una edad temprana a rebelarnos contra el cristianismo o el judaísmo y luego encontrar en el budismo una reivindicación de nuestra rebeldía, a medida que envejecemos, comenzamos de una manera extraña a recuperar nuestro pasado. Yo no fui educado en el cristianismo². De



1 (Todas las notas son del traductor.) Stephen Batchelor es un escocés nacido en 1957 que se hizo monje budista y que después de estudiar y convivir con diferentes tradiciones budistas en monasterios de países orientales de 1972 hasta 1985 regresó a Europa donde defiende un budismo no religioso, liberador, que vuelve a las fuentes y a los orígenes. En occidente es uno de los auspiciadores del llamado budismo secular o agnóstico especialmente preocupado por separar del budismo toda creencia supernatural, paranormal, revelada o irracional. Ha escrito muchos libros. Actualmente vive cerca de Bordeaux con su esposa Martina y suele dar cursos de meditación. El último de sus libros es: *After Buddhism: Rethinking the Dharma for a Secular Age*. Yale University Press, 2015. Puede encontrarse una buena información sobre su trabajo y biografía así como otros links en Wikipedia: [https://en.wikipedia.org/wiki/Stephen_Batchelor_\(author\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Stephen_Batchelor_(author))

Hemos escogido para la traducción una versión editada de una charla dada en el simposio “American budismo hoy”, para celebrar el 30 aniversario del Centro Zen de Rochester, Rochester, Nueva York 22 de junio de 1996, titulada “The agnostic Buddhist” publicada en su propia página web personal: <http://www.stephenbatchelor.org/index.php/en/the-agnostic-buddhist-talk> que creemos que expresa bien el nervio de su práctica budista.

2 Artículo original: S. Batchelor, The agnostic buddhist, en <http://www.stephenbatchelor.org/index.php/en:-the-agnostic-buddhist-talk>.

hecho, mis abuelos, por parte de mi madre, rompieron formalmente con la iglesia cristiana, a pesar de que mi bisabuelo era un ministro metodista. Bajo la influencia de mi madre me crié en un ambiente anti eclesial, un ambiente que podría denominarse vagamente humanístico.

Ahora siento que me estoy acercando cada vez más a la cultura en la que crecí. Aunque admiro muchos de los valores éticos del cristianismo, no tengo ninguna simpatía natural con la tradición cristiana. En cambio, siento una creciente simpatía por mi propia experiencia infantil como humanista, laico y agnóstico. Incluso estoy empezando a reconsiderar positivamente lo que significa ser un materialista -un término que tiene bastante mala prensa en el budismo-.

De ese modo, el término “agnóstico” es el más cercano que encuentro para identificar mi práctica budista. Sin em-

bargo, pocas personas saben que sólo fue acuñado en la década de 1880 por el biólogo Thomas Huxley y que fue acuñado como una broma. Huxley pertenecía a un pequeño círculo filosófico en Londres en el que se sentía cada vez más fuera de lugar.

Mientras que todos los miembros del grupo fácilmente podían identificarse como cristianos, racionalistas, schopenhauerianos, o lo que sea, él sentía la perplejidad de que ninguno de estos términos parecía que le fueran aplicables. Así que decidió llamarse a sí mismo un “agnóstico”, a fin de que él también pudiera “tener una cola como todos los otros zorros”.

Huxley comenzó a desarrollar la idea. Consideró el agnosticismo tan exigente como cualquier otro credo moral, filosófico o religioso. Pero se negó a verlo como un credo en el sentido tradicional de la palabra, y lo vio más como un método. El método que él tenía en mente es aquel en el que, en términos generales, se basa la investigación científica. Esto significa, por un lado, seguir la propia razón tan lejos como sea posible y, por otro, no aceptar nada como verdadero a menos que sea de alguna manera demostrable.

Aquí hay claros paralelismos con la tradición budista. Aunque no lo podemos encontrar tanto en el Zen, en la tradición Indo-tibetana hay un fuerte énfasis en la investigación racional. Yo, como joven monje, pasé muchos años, más que trabajando en *koans*³, estudiando lógica for-

3 Un *Koan* es, en la tradición zen, un problema que el maestro plantea al alumno para comprobar sus progresos. Muchas veces el *kōan* parece un problema absurdo, ilógico o banal. Para resolverlo el novicio debe desligarse del pensamiento racional común

mal y epistemología con lamas tibetanos. Es una tradición racional muy potente y estoy inmensamente agradecido de haber tenido esa formación. Todas las tradiciones del budismo coinciden en que no hay que creer en algo por el mero hecho de creer, sino sólo si de alguna manera se puede demostrar como cierta, si se puede realizar de alguna manera práctica.

Huxley incluso describió su visión como “la fe agnóstica”, dándole así el tipo de seriedad que uno podría esperar sólo entre las personas religiosas. Y pasados quince años desde que Huxley acuñó el término, el “agnosticismo” ya estaba siendo vinculado con el budismo. Se aplicó al budismo por primera vez por un hombre llamado Allan Bennett que se convirtió en un monje en Birmania en 1901 con el nombre de Ananda Metteyya. Bennett fue el primer inglés que se ordenó como budista y el primer europeo que intentó articular su comprensión del *Dharma*⁴ como un budista practicante en lugar de como mero estudioso del budismo. En una revista publicada en Rangún en 1905, habló del Budismo como “exactamente coincidente en sus ideas fundamentales con la filosofía agnóstica moderna de Occidente”.

A principios de siglo, cuando los occidentales sólo estaban empezando a abrazar las enseñanzas del Buda, ¿por qué este joven monje inglés consideró el budismo como agnóstico? Sospecho que una de las fuentes clave puede haber sido este

para así entrar en un sentido racional más elevado y aumentar su nivel de conciencia para intuir lo que en realidad le está preguntando el maestro, que va más allá del sentido literal de las palabras.

4 Manera de estar en el mundo que incluye, leyes, virtudes, moral....

famoso pasaje del Cula Malunkyaputta Sutta (Instrucciones cortas a Malunkya), el sexagésimo tercer discurso en el Majjhima Nikaya (Discursos medianos) del Canon Pali⁵:

“El Buda dice: supón, Malunkyaputta, que un hombre fuera herido por una flecha embebida en veneno, y que sus amigos y compañeros trajeran a un médico para curarlo. El hombre diría:

-No voy a permitir que el médico me quite la flecha hasta que sepa el nombre y clan del hombre que me hirió; si utilizó un arco o una ballesta; si la flecha tenía punta de pezuña o era curva o tenía púas.

Nada de esto sabría el hombre y mientras tanto, moriría. También así, Malunkyaputta, si alguien dijera:

-No voy a llevar una vida noble bajo el Buda hasta que el Buda me declare si el mundo es o no eterno, finito o infinito; si el alma es lo mismo o diferente del cuerpo; si uno que ha logrado el despertar continua o no existiendo luego de la muerte”, eso seguiría sin ser declarado por el Buda y mientras tanto esa persona moriría”.

Este pasaje muestra claramente tanto la naturaleza pragmática de la enseñanza del Buda, como su inclinación agnóstica. Es importante distinguir entre aquellas cuestiones que se abordan en las enseñanzas básicas del Buda y las que no son realmente una preocupación central. Escuché en una radio de Inglaterra,

⁵ Son las fuentes escritas más antiguas del budismo. El canon, escrito en sanscrito, data del 29 después de Cristo y fue escrito por el primer concilio budista, en Sri Lanka, 154 años después de la muerte de Buda. Recoge las tradiciones orales del budismo.

no hace mucho tiempo, una discusión acerca de la creencia religiosa. Todos los participantes se metieron en una acalorada discusión sobre la posibilidad de los milagros.

En general, se supone que el ser una persona religiosa implica creer ciertas cosas acerca de la naturaleza de uno mismo y de la realidad y que estas creencias están más allá del alcance de la razón y la verificación empírica: ¿Qué pasó antes del nacimiento? ¿Qué sucederá después de la muerte?, ¿Cuál es la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo? Se trata, antes que nada, de cuestiones religiosas. Y el Buda no estaba interesado en ellas.

Sin embargo, si nos fijamos en el budismo históricamente veremos que ha tendido constantemente a perder esta dimensión agnóstica para institucionalizarse como una religión, con todos los sistemas de creencias dogmáticas habituales que las religiones tienden a tener. Así que, irónicamente, si fuéramos de viaje por diferentes países de Asia de tradición budista nos encontraríamos que, hoy en día, los monjes y sacerdotes que controlan los órganos institucionales del budismo tienen puntos de vista muy claros sobre si el mundo es eterno o no, sobre lo que ocurre con el Buda después la muerte, sobre el estado de la mente en relación con el cuerpo, y así sucesivamente. Esto ha llevado a que el budismo, tal como llega a Occidente, se considere automáticamente como una religión.

El mismo término “budismo”, una palabra para la que no existe un equivalente exacto en un idioma asiático, es en gran medida una invención de los estudiosos occidentales. Sugiere un credo que se

alineado junto a otros credos: otro conjunto de creencias sobre la naturaleza de la realidad que no podemos conocer por otros medios que por la fe. Esta hipótesis, sin embargo, tiende a distorsionar y ocultar el encuentro del *Dharma* con la cultura agnóstica secular.

Otro problema es que hoy la fuerza misma del término “agnosticismo” se ha perdido. Si alguien dice que es un agnóstico, entendemos que afirma no saber ciertas cosas, pero, por lo general va de la mano con una actitud que no parece preocuparse por esas cosas. “No sé lo que pasa después de la muerte” se convierte en el equivalente de: “Ni me importa, ni quiero saberlo, ni quiero pensar en ello”. El Agnosticismo moderno ha perdido el mordiente y la profundidad que tuvo en el tiempo de Huxley y ha caído en el escepticismo. El budismo también ha ido perdiendo esa fuerza crítica liberadora de la religión que nos encontramos en los primeros discursos Pali, y, por supuesto, en los *Koans* Zen. Muy a menudo, el budismo como institución ha tendido a recaer otra vez en la religiosidad.

Así que, ¿Cómo sería un budista agnóstico hoy? ¿Cómo debemos pensar el budismo originario? En primer lugar, me permito sugerir que un budista agnóstico no consideraría el *Dharma* o las enseñanzas del Buda como una fuente que proporcione respuestas a las preguntas de hacia dónde vamos, de dónde venimos, cuál es la naturaleza del universo, y así sucesivamente. Un budista agnóstico no sería un creyente que se basara en informaciones reveladas o en fenómenos sobrenaturales o paranormales y, en este sentido, no sería religioso. Recientemente he comenzado diciendo de mí mismo: “Yo no

soy una persona religiosa”, y lo he encontrado extrañamente liberador. No se tiene que ser una persona religiosa para practicar el *Dharma*.

En segundo lugar, un budista agnóstico no buscaría en el *Dharma* metáforas de consuelo. Ésta es otra gran característica de las religiones: proporcionan consuelo frente al nacimiento y la muerte. Nos brindan imágenes de una mejor vida futura. Ofrecen el tipo de seguridad que se puede lograr a través de un acto de fe. No estoy interesado en eso. Las enseñanzas del Buda son provocadoras. Intentan acercarnos a la verdad de nuestros sentimientos y de nuestra existencia. No pintan cuadros bonitos de la vida en otros lugares. Lo que nos dicen es: “Mira, la existencia es dolorosa.” Esto es lo más propio de la actitud budista: no se inicia desde la promesa de la salvación, sino a partir de la valoración de esa sensación de angustia existencial que tendemos a ignorar, negar o evitar a través de distracciones.

El budismo es a menudo mal interpretado como nihilista o negador de la vida. Esto no tiene en cuenta que el proyecto de las Cuatro Nobles Verdades⁶ es acerca de cómo resolver el dilema de la angustia y no acerca de cómo aceptar o ser complaciente con el sufrimiento humano. Una vez más se trata de una praxis, de algo que podemos hacer.

6 Las cuatro nobles verdades son: 1. Toda existencia es sufrimiento. 2. El origen del sufrimiento es el anhelo (o deseo) 3. El sufrimiento puede extinguirse, extinguiendo su causa. 4. Para extinguir la causa del sufrimiento, debemos seguir el noble camino de la: Comprensión, Pensamiento, Palabra, Acción, Ocupación, Esfuerzo, Atención, Concentración correcta

El punta de partida del budismo es la comprensión de la realidad de la angustia y la incertidumbre y, a continuación, se desarrollan y aplican un conjunto de prácticas para resolverlas. Pero este tipo de agnosticismo no se basa en el desinterés. No dice: “No me preocupo por estos grandes asuntos del nacimiento y la muerte”. Es un reconocimiento apasionado de que no sé. No sé, verdaderamente, de dónde he venido. No sé a dónde voy. Y este “no saber” es de un orden muy diferente del “no saber” del escepticismo o del “no saber” miedoso de un agnosticismo superficial.

Este proceso de despojo de ilusiones consoladoras manteniéndonos fieles a este agnóstico no-saber, conduce a lo que podríamos llamar “el agnosticismo profundo”. Me gusta pensar en el budismo como la práctica del agnosticismo profundo. Este budismo nos lleva lejos de la superficialidad del agnosticismo occidental contemporáneo y toca una dimensión esencial del corazón de la práctica del *Dharma*. Para ilustrar esto, aquí propongo este *koan*; el caso cuarenta y uno de La Puerta sin puerta⁷:

“Bodhidharma se sentó frente a la pared. El Segundo Patriarca, de pie en la nieve, se cortó su brazo y dijo:

-La mente de tu discípulo aún no está en paz. Te ruego, señor, que le des descanso.

Bodhidharma dijo:

-Tráeme tu mente y te la apaciguaré.

⁷ “La puerta sin puerta” es uno de los compendios de *koan* más célebres y más utilizados en la tradición zen. Su autor, Wu-men Huei-k'ai, conocido en el Japón como Mumon Ekai, vivió entre 1183 y 1260 en China y fue un importante maestro de la escuela Lin-tsi (en japonés, Rinzai), que da una importancia especial al uso del *koan*.

El Segundo Patriarca respondió:

-He buscado la mente, pero nunca he sido capaz de encontrarla.

Bodhidharma dijo:

-He apaciguado tu mente!”.

Esta profundo “no saber”, en este caso la incapacidad del Segundo Patriarca de encontrar su mente angustiada, lleva la noción del agnosticismo a otra profundidad. Podríamos decir que lo lleva a una profundidad contemplativa. Estas metáforas agnósticas profundas se encuentran igualmente en términos tales como *wu xin* (sin mente) y *wu nien* (sin pensar), así como en el más popular “mantener una mente que no sabe” del Maestro Zen coreano Seung Sahn⁸.

Otra característica notable de este *koan* es su similitud con el proceso de comprensión de la vacuidad como se encuen-

⁸ El Maestro Zen Seung Sahn Haeng Won nació en 1927 en Seun Choen, actual Corea del Norte. Sus padres eran cristianos protestantes. Murió en noviembre del 2004 en Seúl. Su título honorífico era Dae Dae Soen-sa Nim, que significa Gran Maestro Zen. En el centro de sus enseñanzas y como pilar del Zen sitúa el “mantener una mente que no sabe”. Una tarea nada fácil. Él mismo lo ilustra con su diálogo con el Maestro Zen Ko Bong. Ko Bong tenía la reputación de ser el Maestro Zen más brillante de Corea y uno de los más severos. Es esa época enseñaba sólo a laicos; los monjes, decía, no eran lo suficientemente ardientes para ser buenos estudiantes Zen. Soen-sa (o Seung Sahn) quería probar su iluminación con Ko Bong, así que se acercó a él y le preguntó:

“-¿Cómo debería practicar el Zen?

Ko Bong dijo:

-Un monje le preguntó una vez al Maestro Zen Jo-ju, ‘¿Por qué vino Bodhidharma a China?’ Jo-ju respondió, ‘El pino en el jardín’ ¿Qué significa esto? Soen-sa comprendió pero no supo cómo responder. Dijo:

- No lo sé

Ko Bong dijo:

-Sólo mantén esta mente que no sabe. Esta es la verdadera práctica Zen.”

tra en la filosofía Madhyamaka⁹ de la India y el Tíbet. “Vacío” es un término singularmente poco apetecible. No creo que fuera nunca utilizado para ser atractivo. Herbert Guenther¹⁰ lo tradujo como “la dimensión abierta del ser”, que suena mucho más atractivo que el “vacío”. “Transparencia” fue un término con el que jugué durante un tiempo, y también hace que el vacío suene más apetecible.

Sin embargo, tenemos que recordar que hace dos mil años Nagarjuna¹¹ tuvo que defenderse de las consecuencias nihilistas de la vacuidad. Muchos de los capítulos de sus obras filosóficas empiezan con alguien que objeta: “Este vacío es una idea terrible. Socava todos los motivos de moralidad. Socava todo lo que el Buda decía”. Es evidente que entonces, la palabra “vacío” tampoco tenía ningún atractivo. Sospecho que podría haber sido utilizado conscientemente como un término poco atractivo, un término que rompe con toda fantasía consoladora que podría es-

9 Es una tradición del budismo mahayana popularizada por Nagarjuna en el siglo II y III después de Cristo. Para Nāgārjuna, el Buda no fue meramente un precursor, sino el verdadero fundador del sistema Mādhyamaka. La tradición y sus subsidiarios son denominados “Mādhyamaka”; aquellos que la siguen se llaman “Mādhyamikas”. De acuerdo con los Mādhyamikas, todos los fenómenos están vacíos de “naturaleza propia” o “esencia”, significando que ellos carecen de realidad intrínseca e independiente aparte de las causas y condiciones desde las que ellos surgen.

10 Herbert Guenther (1917-2006) fue un profesor universitario alemán y uno de los primeros en traducir las enseñanzas del Vajrayana al inglés. Es conocido por ser un pionero en la traducción de muchos textos de la tradición budista.

11 Nagarjuna vivió entre el 150 y el 250 después de Cristo. Fue un filósofo indio fundador de la escuela madhyamaka del budismo majaiana. Probablemente es el pensador budista majaiana más influyente, tras el propio Buda.

perarse que ofreciera una religión. Tal vez tenemos que recuperar este filo del vacío, su aspecto repulsivo, poco atractivo.

Volvamos a Bodhidharma y su discípulo, el Segundo Patriarca. Parece que el dolor del dilema del discípulo era tan extremo que estaba dispuesto a cortarse el brazo para resolverlo. Este dolor se centra en algún tipo de angustia anclada en la propia mente, en su más íntimo sentido de quién es. Sin embargo, al indagar profundamente en su aislada y dolorosa identidad no pudo encontrar nada que, en última instancia, pudiera alcanzar y le permitiera decir: “Esa es mi mente. Aquí está. La tengo. La he definido. Me he dado cuenta de ella”.

En cambio, descubrió la indefinibilidad última de la mente, y, por ende, la indifenibilidad última del yo y las cosas. Y esto nos da una pista importante para la comprensión de los conceptos de vacío y de “no mente”. Estos conceptos no quieren decir, literalmente, que no hay mente; lo que están queriendo decir es que si se intenta comprender la naturaleza de cualquier cosa en el sentido más profundo, no se será capaz de llegar a ningún punto de vista fijo que lo defina como esto o aquello. El Dalai Lama utiliza una expresión coloquial en tibetano: *dzugu dzug-sa mindoo*, que literalmente significa: “no hay un dedo señalando un lugar.” O como diríamos: “no hay nada en lo que podamos poner el dedo”.

De nuevo, esto no implica que la cosa en cuestión no exista en absoluto. Simplemente expone la falacia de la profundamente sentida y casi instintiva suposición de que nuestro yo, la mente o cualquier otra cosa, tenga que estar asegurada por una base trascendental permanente. La

singularidad de la mente, la identidad de una persona o la singularidad de una flor que crece en el jardín exterior, no requiere ningún tipo de fundamento trascendente propio de cada cosa. El termino “Vacío” indica cómo todo lo que aparece se produce a través de una matriz irreplicable de contingencias, condiciones, causas, y de marcos conceptuales, lingüísticos y culturales. Todo surge de una extraordinaria combinación compleja de eventos transitorios que culminan, en el caso particular, de este escrito, en mi escribiéndolo y en ti leyéndolo.

Ahora, tanto si seguimos el enfoque analítico indo-tibetano o el enfoque Zen de formular un *koan* como “¿Qué es esto?,” la investigación meditativa conduce a una mente que se hace más viva y clara. Pero, paradójicamente, esto no significa que las cosas se conviertan en más claras, o de que llegemos a algún entendimiento definitivo de quién eres tu o de lo que hace que el universo sea espeso. Porque, al mismo tiempo que estas cosas se hacen más vivas y claras, también se vuelven más desconcertantes. Uno encuentra, por así decirlo, el gran misterio de las cosas.

Un agnosticismo profundo es aquél que se funda en este tipo de desconocimiento: el reconocimiento de que, en términos de lo que la vida es en profundidad, propiamente no sabemos. Y en ese desconocimiento ya hay un cuestionamiento crítico, la admisión de una gran perplejidad. Y a medida que la perplejidad se estabiliza a través de la meditación, uno entra cada vez más en un mundo que es misterioso, mágico en cierto sentido, un mundo que desborda completamente nuestros estrechos conceptos e ideas.

Pero no es aquí donde termina la práctica budista. Esto es sólo la mitad del proyecto. Lo que también descubrimos en este espacio abierto, en esta misteriosa experiencia del no-yo, son las fuentes de la creatividad y la imaginación. Especialmente en el budismo Mahayana¹² el Buda no es sólo alguien que tuvo una maravillosa experiencia mística y cuya mente alcanzó la liberación, sino también un ser que de forma espontánea y compasiva se manifiesta y se encarna en el mundo a través de la *nirmanakaya*¹³ (transformación del cuerpo).

Me gusta pensar en el despertar del Buda debajo del árbol de *Bodhi*¹⁴ no como una especie de absorción trascendental, sino como un momento de shock total. Neils Bohr dijo una vez acerca de la mecánica cuántica: “Si usted no está sorprendido por la teoría cuántica, entonces es que no la entiende.” Creo que podríamos decir lo mismo sobre el vacío: Si a usted no le sorprende el vacío es que no lo entiende.

El despertar del Buda es seguido por este extraño periodo en el que, según la tradición, vacila durante cerca de seis semanas antes de que un dios le pida que salga al mundo y haga algo. Este proceso es similar en muchos aspectos al proceso de creación artística. Cuando nos enfrentamos a la tarea de articular

12 Mahāyāna (literalmente Gran vehículo) es una de las tres principales ramas del budismo. El budismo zen es, a su vez, una rama del budismo Mahayana. Reconoce más en el budismo un método que una doctrina. Y es la corriente mayoritaria. Las otras dos son el budismo Theravada y el budismo Vajrayana.

13 Incesante manifestación de los seres.

14 El árbol Bodhi fue la higuera (*ficus religiosa*) debajo de la cual Siddhartha se sentó a meditar, alcanzando la iluminación espiritual.

una visión intuitiva profunda en palabras, arcilla o pintura, se puede experimentar esa misma inquietud intensa que uno encuentra en la meditación cuando siente que su mente está muy quieta y a la vez siente una tremenda resistencia a proseguir la investigación más allá. En este punto, el meditador por lo general cae en la fantasía, la ensoñación o la somnolencia y el escritor, por lo general, tiene la compulsión urgente de poner en orden su escritorio. Es el mismo tipo de evasión, es el mismo tipo de duda en frente de lo sorprendente .

Es aquel punto en el que llegamos al umbral de la imaginación. Tenemos el desafío de imaginar algo que nunca ha sido pensado antes de la manera que lo vamos a pensar nosotros. El genio de Buda reside precisamente en su imaginación. No creo que cuando él experimentó el despertar aparecieran de repente las Cuatro Nobles Verdades: 1, 2, 3, 4, en palabras de fuego en el cielo, ni nada de eso. Más bien, creo que su despertar no llegó a hacerse realidad hasta que tuvo que explicar balbuceando su experiencia a sus primeros discípulos, los cinco ascetas, en el coto de caza en Sarnath.

El modelo del despertar en el budismo Mahayana es el de un proceso que tal vez nunca llegue a completarse. El proceso de articular el *Dharma* sigue y sigue de acuerdo a las necesidades de las diferentes situaciones históricas en que se encuentra. Podríamos leer toda la historia del budismo, desde el momento del despertar del buda hasta ahora, como un proceso de búsqueda, de imaginar una manera de responder, tanto con sabiduría como con compasión, a la situación en la que nos encontramos.

Todos tenemos experiencia de lo que significa imaginar y crear algo. En Corea, después de sentarnos durante tres meses en el zendo¹⁵, luchando con un *koan*, teníamos tres meses en los que nos sentábamos mucho menos, sin un horario formal, y a mi me gustaba escribir. Un día, mientras estaba sentado en mi escritorio frente a una hoja de papel en blanco, me impactó muy fuertemente pensar que prepararme para poner en palabras lo que aún no se había puesto en palabras era entrar en un marco mental muy similar al que se entraba cuando te sentabas en un cojín en un zendo, y preguntabas: “¿Qué es esto?”.

El proceso creativo me parece muy comparable al proceso meditativo. El despertar únicamente es completo- de la misma manera que una obra de arte solo se completa- cuando encuentra una expresión, una forma, que traduce la propia experiencia de manera que pueda ser accesible a los demás. Se trata otra vez del equilibrio entre la sabiduría y la compasión, central en la práctica budista.

El proceso creativo de expresar el *Dharma* no es sólo una cuestión de duplicar en palabras algo grabado en algún lugar de la intimidad de mi alma. El proceso vivo del entendimiento se forma a través del encuentro con otra persona, con el mundo. Probablemente todos hemos tenido la experiencia de alguien que viene a vernos en un estado de angustia y nos cuenta impulsivamente sus problemas, y de repente nos encontramos diciendo cosas de las que éramos muy poco consciente que sabíamos.

15 Sala de meditación

El proceso de despertar tiene que ver con dar un gran valor a la conexión con la capacidad de responder de manera auténtica a los sufrimientos de los demás. La imaginación es el puente entre la experiencia contemplativa y la angustia del mundo. Al valorar la imaginación, valoramos la capacidad de cada persona, de cada comunidad, de imaginar y crear ellos mismos de nuevo.

La práctica del *Dharma* es como crear una obra de arte. Nuestros cinco *skandhas* - cuerpo, sentimientos, percepciones, impulsos, conciencia- son la arcilla que formamos y moldeamos a través de nuestra práctica en el *bodhisattva*¹⁶, o a través de aquello que constituya nuestra aspiración fundamental en el mundo. Nuestras mismas vidas se convierten en la materia prima de nuestra imaginación.

En el mundo contemporáneo el budismo se ha encontrado con una cultura occidental que da un valor positivo al poder de la creatividad y la imaginación de cada individuo. Es interesante observar que en la mayoría de las tradiciones budistas estas cosas no son muy fuertemente alentadas, o, si lo son, por lo general, es sólo dentro de configuraciones altamente formalizadas. Me gusta pensar en la práctica contemporánea del *Dharma* como un aventurarse en un mundo de imaginación, un mundo en el que cada individuo, cada comunidad, trata de expresar y articular su visión en términos de las necesidades particulares de su propia situación. Entonces, el budismo se convertiría cada vez menos en la preservación de unas instituciones, y cada vez más en una ex-

16 Bodhisattva es un término propio del budismo que alude a alguien embarcado en el camino del Buda de manera significativa.

periencia que es propiedad de la gente común en comunidades ordinarias.

Por supuesto, hay algunos peligros. Pero estos no son nuevos. Históricamente, el budismo siempre ha tenido que encontrar formas para responder eficazmente al peligro de convertirse en algo demasiado aculturado, en algo demasiado absorbido en los supuestos de la cultura de acogida. Ciertamente existe tal peligro aquí en Occidente: el budismo podría, por ejemplo, tender a convertirse en una especie de psicoterapia para todos. Pero también hay el peligro de que se aferre ferozmente a su identidad asiática y de que sea solo de interés para unos excéntricos marginales en occidente. De alguna manera tenemos que encontrar un camino intermedio entre estos dos polos, y éste es un reto que no va a ser resuelto por académicos o estudiosos budistas, es un reto al que cada uno de los interesados en el budismo debe confrontarse en su práctica diaria.

El budismo no es algo etéreo que se transfiere por arte de magia de Asia y luego aparece un día en Occidente. Títulos de libros como *El Despertar de Occidente*¹⁷ podrían sugerir que el budismo es una cosa que tiene esta capacidad casi mística. Pero ¿qué es lo que se transmite? Lo único que se transmite es la comprensión y el modo de vida de esas personas que lo practican, la gente como tú y yo. Nadie más va a hacerlo por nosotros. La responsabilidad es, en última instancia nuestra.

17 Se refiere a su libro *The awakening of the west: The encounter of buddism and western culture*. Su primera edición es de 1994. Ha tenido sucesivas ediciones. La última es de 2011.

Tenemos que ser particularmente cuidadosos con la vanidad moderna que asume que debido a nuestra amplia educación, nuestro fácil acceso a la información y a la aparición repentina de mucha literatura disponible sobre el budismo, todo va a ser más fácil; que vamos a llegar a un budismo americano, a un budismo occidental o no importa que budismo mucho más rápidamente que en el pasado. Creo que esto es una mala comprensión de la transición cultural y el cambio. Una cultura como el budismo es algo orgánico.

Por ejemplo, podemos tener una gran cantidad de conocimiento científico acerca de los robles, pero el conocimiento en sí mismo, y nuestro acceso a esa información, no va a acelerar el crecimiento de los robles. Históricamente, comprobamos que el budismo nunca ha logrado arraigarse en una cultura, hasta pasadas varias generaciones. Esto es un recordatorio aleccionador para los occidentales individualistas y orgullosos de su capacidad para resolver problemas rápidamente. Preferimos pensar que alguna chispa brillante dará cuenta tarde o temprano de lo que hay que hacer para crear un budismo occidental, en vez de enfatizar nuestra propia práctica, nuestro propio cultivo de la sabiduría y la compasión que están en el centro del budismo.

Tal vez tenemos que confiar realmente en la práctica y encontrar la humildad para aceptar que probablemente no viviremos para ver un budismo occidental. Tal vez nuestros hijos, o los hijos de nuestros hijos lo vivirán. Tenemos que reconocer que vivimos en una época de transición, un tiempo en el que el *Dharma* está en crisis en Asia, y que tampoco ha acabado de encontrar un suelo firme en Occi-

dente. Es un momento emocionante para ser vivido: un momento en el que se está creando algo, y nosotros somos los participantes en esa creación.

Aquesta foscor en què confio

Joan Casañas Guri

Estic convençut d'una de les intuïcions bàsiques de la Teologia de l'Alliberament: procurar pensar-ho tot, i sempre, situant-te en la màxima proximitat possible amb els que carreguen en les seves espatlles la pitjor part de la societat mundial ara existent. Com deia Luís de Sebastián: estar sempre al costat de "los que cargan con la peor parte teniendo la mayor razón".

Penso que, en aquest aspecte, la tradició filosòfica occidental, amb admirables excepcions, és com una mala passada que ens ha caigut a sobre.

Ha guanyat el començar a pensar la realitat a partir de la pregunta "Per què hi ha quelcom en comptes de no haver-hi res?" o moltíssimes variants semblants, sobre el començar partint de la pregunta, amb no tantes variants: "Què hi ha del teu germà?".

Aquestes dues preguntes, veig que estan a la base de dos plantejaments humanistes i filosòfics fins ara divergents, tot i que sembla convergeixin molt. En la pràctica són dos humanismes. I s'han mostrat gairebé irreconciliables. Partir d'una de les preguntes o partir de l'altra és iniciar dos "universos de pensament" molt diferenciats, gairebé oposats, sobretot per les seves repercussions.

La primera pregunta –"Per què hi ha quelcom en comptes de no haver-hi

res?"– difícilment ens portarà al que és evident que necessitem: un món planetari distint, nou, post capitalista, socialitzat de veritat, sense que ningú passi gana injustament, on la fraternitat real passi pel davant de "l'angoixa d'existir", encara que no estiguin sempre gaire distants l'una de l'altra.

I, fins ara, el que domina en el pensament del nostre entorn, és el començar a pensar platejant-se la qüestió: "Qui sóc?". A l'altra possible punt d'arrencada: "Què hi ha del teu germà?" se li concedeix un lloc gairebé vergonyant o propi dels "bons homes". Repeteixo; amb algunes i molt brillants excepcions: Benjamin, Lévinas, etc.

De manera que el més habitual en la nostra societat és que, en l'àmbit del pensament i de l'amor, hi hagi com dos mapes molt diferents, sovint distants, com a màxim superposats, però amb línies, espais i esquemes molt diversos. O bé trobem l'ordre del "ser" en el primer nivell de reflexió, o bé l'ordre de "l'amor".

Constato que, en el pensament dominant avui, a l'hora de buscar llum i sentit en la vida dels homes i dones, "l'alteritat concreta" queda molt per davall de "l'existir", del "ser". Màxim queda com una derivada de tercer o quart ordre.

O bé el pensar sobre "l'existir humà", o bé la "realitat existent", han de ser el pri-

mer punt de “valoració” per orientar la nostra vida. Les dues a la vegada, com si estiguessin en el mateix nivell, no hi poden ser, de fet, en primera línia de la recerca humana.

D'on ho trec tot això i per què insisteixo tant? Simplement, perquè sento al cor, escolto despert, el crit –sovint gens articulad, crit i prou– dels que moren de gana per causa del “sistema-món” que tenim en marxa. És la constant observació de la vida concreta de cada persona de la humanitat la que estableix i fonamenta vitalment aquesta primacia que plantejo i demano: Partir sempre, al posar-nos a pensar, de la constatació que existeix un sistema intolerable universal de dominació i una lluita sòcio-política contra ell.

Dit d'una altra manera. Quan posem el problema del sentit, de seguida cal preguntar: Sentit “per a qui”? I, “des d'on” t'ho plantejges?

He escollit, doncs, com a punt d'arrencada per a pensar el tema del “sentit”, la famosa “opció pels pobres” de les tan maltractades filosofia i teologia de l'Alliberament. No vull que la buidor de les “ombres existencials”, inevitables, passi, en mi, al davant de la llum esperançada dels pobres. I recordo quelcom que a l'Amèrica Llatina dels meus temps sonava sovint: “Quan els rics es posen a parlar de “principis” i “valors”, els pobres ja tremolen”. “Principis” i “valors” de qui i a on?

Amb això em sembla complir amb una altra cautela que cal tenir sempre a l'hora llegir un text: Preguntar-se qui l'escriu i des d'on escriu.

Càrrega pesada, la condició humana.

Però abans de parlar de com visc això del “sentit” en la trobada vital-ètica amb l'altre, sobretot amb l'oprimit pel sistema social concret que vivim, m'agradaria fer present l'actitud i el pensar d'algunes persones, a les quals he admirat i admiro molt, que troben que és una càrrega molt pesada per l'ésser humà això d'haver de preguntar-nos a cada pas pel sentit que té o no té –i quin seria, si en té– el nostre viure diari i el conjunt de la realitat en què estem.

Em sembla que comprenc bastant bé això de la “càrrega pesada”, del no veure-hi clar en relació a quelcom tan bàsic, semblaria, del viure humà. Tots i totes ho compartim en un grau o altre.

Molts i moltes han lamentat que la nostra condició humana inclogui l'haver-se de preguntar pel sentit del nostre viure i de tot allò que existeix. Per alguns, és una mena de “dissort”, un càrrega i un fre que ens persegueix. Em sembla que entenc força aquestes persones. Vivim sempre carregant el pes d'una “paraula” que ens manca. I no sabem pas per quin cantó vindrà, o també ens pot venir de manera que sigui tan sols un miratge.

Un exemple, jo diria que ben lluminós, d'aquest trobar pesat i gairebé antihumà això d'haver de buscar el sentit a cada pas, l'he trobat llegint textos de l'escriptora poetessa Chantal Maillard. Per exemple quan diu:

“Ofrezco mi renuncia al sentido, a todo sentido, mi renuncia a la necesidad de universo. Comulgo con el búfalo en la tensión de su cuello”. (p.65)

“Renuncio a la plenitud, a la dicha perpetua del sentir, renuncio al anhelo infinito, aunque presentado a veces, renuncio”. (p.75)

“Lo valioso de Occidente: la *epojé*. Lo único valioso. La *epojé*, por encima de todo, la suspensión del juicio. No la duda. La duda quiere decisión, la duda quiere elección. No la duda, no. La *epojé*”. (p.96)

(Diarios indios. *Pre-Textos*, 2005)

Podríem dir, encara que sembli una expressió esbojarrada, que la Chantal té “mandra còsmica”. Que això d’haver d’avançar buscant el sentit de cada cosa i de cada pas que fem, se li fa una càrrega feixuga i més negativa que positiva.

Ben mirat, ¿no serà una càrrega que algun dia pot arribar a desaparèixer, perquè és més negativa que positiva, ara, en el nostre ser-humans?

A tots ens agradaria tenir, almenys, una petita anticipació de l’Infinit. ¿Ens és de veritat negada?

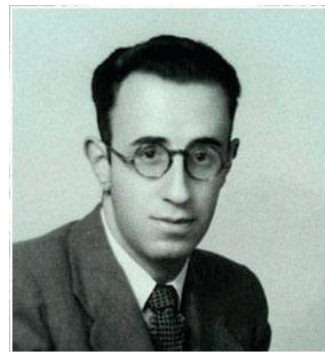
Insistim en el que diu la Chantal. ¿Segur que cal trobar sentit a la nostra vida i a la realitat en què està inclosa? ¿No tindrà raó quan diu que es tracta d’una imperfecció humana que anhelem superar? ¿És possible, per a nosaltres, aquesta mena de “transmutació còsmica” que ella voldria, aquest nivell en el qual ja no es busca cap “sentit” perquè el buscar-lo faria nosa a la bona i bella espontaneïtat del viure?

Per exemple, he trobat aquesta cita: “Rilke reconoce que la conciencia es, como han dicho algunos filósofos, un crimen contra natura”.

¿No serà, aquesta “ingenuïtat vital” un aspecte de la vida animal que de moment hem perdut, però que pot retrobar-se, i ha de retornar, en un estadi superior de l’evolució humana; un estadi que abasti i amplifiqui de nou anteriors estadis fins ara deixats com aparcats?

Seria llarga la llista de “pensaires” que han considerat una càrrega inútil, destorbadora, lamentable, aquest haver de preguntar-se pel sentit de la realitat en què existim. ¿No vivim massa atrapats en la nostra autoconsciència? ¿No ens falta més “contemplació” simple i pura? No hem perdut la innocència dels sentiments espontanis? Viure amb senzillesa, atenant-se a la realitat immediata, com necessàriament havia de fer l’humà primitiu i molta gent d’ara, no ens aniria millor? No estem fets per això? Al místic li és permès “somniar”.

Insisteixo: Quina llàstima, diuen alguns, això d’haver-se d’anar preguntant pel sentit del que som i fem! Quina manera de perdre el temps! Com veurem que diu Màrius Torres, i també la Chantal Maillard, el gra de blat això no s’ho pregunta, i potser, en aquest punt, està més evolucionat que nosaltres.



Màrius Torres

No és tan “esbojarrat” com semblaria aquest camí de pensament. Sobretot si atenem al que sabem avui dia de l’evolució de l’Univers.

Vegem què en diu el meu admirat Màrius Torres, mort el 1942, a l’edat de 32 anys, després de llarga malaltia.

En Màrius, creient profund i gens sotmès, li diu al seu Déu:

Si m’haguessis fet néixer gra de blat, que seria senzill d’arribar a ser una espiga!
Llucar, créixer, florir en l’aire assolellat, entre olivers, en una terra antiga.

Si m’haguessis fet néixer raig de llum, d’aquesta llum, Déu meu, que a tu no t’enlluerna, m’hauria estat donat de no triar el meu rumb: el meu destí fora una recta eterna.

Però m’has creat home, fecund, fort. Has obert un camí a la meva mesura, i a cada instant he de buscar l’estel del nord en la nit nostra, viva però obscura.

Tinc por – tinc confiança. Servitud no hi hauria més dura que la de l’home lliure si, tant més fatigat com més s’hagués perdut, pogués perdre el repòs del teu somriure.

(“Poesies”, núm.68)

M’allargaria hores comentant aquest poema. No és cosa de fer-ho ara. Simplement destaco que en Màrius lamenta haver de buscar a cada instant “l’estel del nord” i, al mateix temps, afirma que hi ha un “Ei!” que és garantia d’un sentit que ara ens “nega” saber. La realitat té sentit, però – per què deu ser així?- aquest sentit està

ocult en una obscuritat profunda.

Em dóna per pensar que a en Màrius li agradaria ser allò que Carles Cardó deia amb una metàfora molt bonica: “Com un ocell que fos vol i prou”.

Anem a un altre poema d’en Màrius. El titula: “Els noms”:

Tots aquests noms obscurs, resats amb avidesa pels llavis dels covards, als folls, els moribunds, en el Nom sense nom de la teva grandesa com els rius en la mar deuen negar-se junts...

Tan enlaire com ets, Senyor, ¿quin mot podria empresonar el teu infinit en el seu punt? Però t’hem de cridar, i al teu davant, un dia, tot home és un covard, un foll o un moribund.

I encara t’encarnem en presagis o en faules, i el teu silenci immens encarnem en paraules que mai no poden ser paraules de tothom.

Si ens fan errar l’orgull, l’amor, la impaciència, perdona’ns i somriu, arcana providència,
Tu que ens has fet – o tu que saps el nostre nom!

(“Poesies” núm.35)

I encara un tercer tast de l’esperit d’en Màrius:

Com un nou nat dejú de la llet de la mare, busca, amb els llavis verges, els pits encara eixuts, jo tinc set de la fon que no s’ha obert encara. M’has embruixat, gran Ànima dels absoluts!

Tal vegada és el preu de la nostra
grandesesa aquest dolor d'estrènyer els
braços en el buit, de sentir, com un erm,
la nostra vida presa per arrels d'un gran
arbre d'on no abastem el fruit,

i endevinar amb el cor, invisible i segura,
la claror de la terra natal de l'esperit, enllà
del mur extrem de la nostra mesura, on es
trenquen les ales dels ocells en la nit;

de viure per morir, com qui camina a
cegues, amb els ulls afamats d'aquesta
llum que ens negues.

("Poesies" Núm.60.)

En Màrius es confia al seu Déu (recordem
aquell "Sé a qui m'he confiat" de Sant
Pau) però al mateix temps gairebé que li
retreu que no ens hagi fet saber el sentit
ple del nostre existir: "aquesta llum que
ens negues"...

Que sapiguem, no hem arribat pas en-
cara a aquest nivell de "nova humanitat",
aquella en què espontàniament, amb la
senzillesa d'un animaló, però amb tota
la consciència humana, tot ho fariem bé.
No hem arribat pas gens a aquest esta-
di. I potser una metàfora de les que millor
ho expliquen és aquella que diu: La gota,
per saber més d'ella mateixa, per no dei-
xar de ser ella mateixa, ha d'acceptar el
fondre's en l'oceà. No som encara plena-
ment oceà.

Anava a canviar ja de capítol, però no
puc estar-me de citar un fragment d'una
columna del periodista i filòsof Josep Ra-
moneda. És un text, d'un racó de diari,
al qual he tornat força vegades perquè el
sento com una contundent, i bella al ma-
teix temps, llosa sepulcral.

El títol de la columna és "Absurd". I es
refereix a l'assassinat d'un matrimoni, i
altres persones, turistes visitants un mu-
seu a Tunísia, que va ser blanc totalment
circumstancial d'uns terroristes estúpids
que mataven per matar.

"No és fàcil trobar expressió més rotunda de
l'absurd de la condició humana. (...) La mort
sempre és injusta, però a vegades és, a més,
arbitrària. No hi havia cap motiu perquè els to-
qués a ells i no a uns altres. Per això costa
d'entendre. De fet, no es pot entendre per-
què no té sentit. I als humans ens costa molt
acceptar la precarietat de la nostra condició
d'éssers contingents. Per això necessitem don-
nar sentit a la vida encara que no en tingui,
fer-la suportable. I així hem inventat els déus,
les creences, les religions, les promeses de
redempció, les ideologies. El que ens distin-
geix dels altres animals és que som els únics
capaços de "crear ficcions i creure'ns-les".
Busquem paraules que ens consolidin de l'ab-
surd i companyia que ens protegeixi de la tre-
menda solitud que genera veure com éssers
humans com tu poden matar-te sense ni tan
sols conèixer-te... Pur absurd. I l'absurd el po-
dem sentir, però és gairebé impossible d'as-
sumir. Abans que intentar-ho, alguns preferei-
xen creure en alguna cosa

(Ara.cat" 22.3.2015)

De fet, tant si dius que hi ha sentit, com
si no, o si no et defineixes,... això és
una opció personal teva. Demostració?
Cap! Bé deia en Josep Dalmau en el tí-
tol d'un dels seus llibres: "Condemnats
a creure".

Del “lament” al “compromís” en la causa per “l’alliberament”. Un canvi gran.

Insinuat aquest repertori d’autors i autores, em vénen ganes de dir als autors i autores citats: “Au vinga! Màrius, Chantal, Josep, no tant lament en va. Us agrada massa contemplar la foscor, i en cap moment citeu el fet de la injustícia i del patiment de tantes i tants, i l’amor que hi pot respondre. Segur que tot és tan fosc? No separeu massa les coses? Què hi ha de l’amor?”

M’estimo més donar preferència al crit d’en José M^a. Valverde que deia, des del seu compromís militant d’esquerres: “Tinc fe perquè em nego a acceptar que tot plegat no és sinó una farsa buida i cruel... Sóc creient perquè em nego a acceptar que tot plegat no té sentit i és un absurd”.

És una altra opció, aquesta d’en Valverde. Tan respectable com les que hem vist fins ara. Ens ve a dir que estem forçats a anar d’extrem a extrem: O ens decantem pel sentit, encara que “amagat”, com diria en Màrius, o per una farsa buida i cruel, insuportable, amb horitzons de més buidor i crueltat. A mi, personalment, la realitat viscuda i actual, em posa –amb serenitat, però– davant d’aquest disjuntiva.

* * *

Fem un parèntesi per no deixar de tocar de peus a terra. ¿No és un luxe per a intel·ligències “cultivades” plantejar-se d’aquesta manera “què hi fem en aquest món”? A estones, i en alguns autors, hom diria que ho és. És com un privilegi. Però sovint es nota aviat que els manca la garantia de “realisme” que és el fet de partir

dels fets que realment es donen, situats, concrets. Sobretot els manca el posar-se a pensar a partir de les injustícies, d’ara i aquí, quan siguin i on siguin.

Per a moltes persones, l’objectiu del viure és molt més senzill i tocant de peus a terra que el famós “sentit” del que hem parlat fins ara. Dit d’una altra manera: Per a un ésser humà, en certes circumstàncies, lluitar per la crua supervivència ja pot ser suficient “dosi” de sentit que dóna valor “d’absolut” al seu pensar i parlar.

Preguntem-nos, una vegada, més si la felicitat, la plenitud i la recerca d’un significat de tot el que veiem que existeix no serà un cert refinament, com una música excelsa que només poden gaudir les oïdes molt preparades. Per a molts, molta gent, l’objectiu de la vida és el mot més pedestre.

Hi ha un incomptable nombre d’éssers humans que viuen en una circumstàncies tan precàries, tan plenes de dificultats prosaiques i materials, que no tenen pas temps per reflexionar sobre aquestes “subtileses” de buscar-li un “significat” profund a tota la realitat existent. I, normalment, aquestes persones són precisament les més callades i silenciades de totes les que habiten el món d’ara. Gent que no s’atura a buscar-li un significat profund a l’existència.

Tanquem el parèntesi.

* * *

El sentit, el mal i l'amor

Com estem veient, i com experimenta tothom, en el nostre món concret –i no en coneixem d'altre– el tema-problema del mal és gairebé omnipresent, sobretot al platejar-nos el tema, jo diria que “bessó” seu, del “sentit”.

El tema del mal, la realitat del mal en el món, posa –emprant el llenguatge del joc d'escacs– en situació “d'escac i gairebé mat” a tota afirmació de “sentit”, vingui d'on vingui aquesta afirmació, sigui de filosofies, de religions, de la ciència, d'experiències, etc.

No cal insistir-hi. I, com deia sovint l'Evangelist Vilanova, és un problema que no té “solució” des de la banda nostra. Però sí que té “respostes”.

Aquí és quan torna a la memòria allò tan conegut de la vida de l'Abbé Pierre, el fundador dels Drapaires d'Emmaús. Pierre es troba, a París, poc després de la Segona Guerra Mundial, amb un home, desesperat de la vida, amb raons per estar-ho, que vol suïcidar-se. La resposta d'en Pierre és, més o menys: “Sí noi, el teu problema és molt greu, n'hem de parlar; però, sis plau, primer vine a ajudar-me a construir una petita casa de fusta per una parella amb fills petits que no tenen on dormir”.

El “final feliç” de la història és ben conegut, però el que ara ens interessa és destacar “l'amor creador” que hi ha en el fer i el pensar de Pierre.

Ell proposa al desesperat una “acció creadora” d'amor i servei, que pot contraposar-se al fet aclaparador de la desesperació.

L'amor pot treballar (lluitar) contra el mal, gairebé pel sol fet d'existir, tots dos, en la vida concreta –que és la seva única manera d'existir- i deixar així una escletxa de llum en la obscuritat de la presència del mal.

Fixem-nos que l'amor no té mai pretensió de grandeses.

El mal és un “fet”, evidentíssim. L'amor, sense deixar de concretar-se en fets concrets, és, en cada un d'aquests fets, una “causa”, en el sentit de “conjunt de finalitats positives que lliurement es persegueixen”. Estem en allò de “les causes” d'en Pere Casaldàliga, lluitador infatigable per les causes del poble oprimint en el Brasil.

Precisament una de les característiques creadores de cada acte concret d'amor, és que ni se li acut preguntar-se si “té sentit” o no.

És a dir, relacionant amb una certa audàcia les tres paraules, amor, mal, sentit: “L'Amor, maldant contra el Mal, té Sentit”. I el que ho digui, sempre ha d'afegir: “per a mi”, sense voler-ho imposar als altres.

Ara ja podem fer la pregunta amagada fins ara: Què entenem per Sentit? En aquest cas, seria quelcom així; “Saber-se, malgrat tot, formant part d'una Llum-Amor sense límits”, i les mil variants que una frase com aquesta pot tenir.

I el contrari del “sentit” no és un “sense sentit” plàcid, burgès, poc incòmode. Si la nostra realitat no té “sentit”, estem pràcticament llançats, condemnats, a una possibilitat sempre oberta d'horror incalculable, infernal, en el nostre Univers i en tots els universos possibles. Aquest “no

hi ha sentit”, burgès, plàcid, sense més problema, propi de la “serenor” de molts “pensaires”, és un “sense sentit” fet a la conveniència dels benestants, no pensat a fons, per fer-lo més vivible.

“L’absurd” de veres, el d’un univers sense “sentit”, és l’obertura real i concreta, històrica, a mal i més mal sense límit. En canvi, el “sentit” seria el fruit ple, més enllà de tot límit, de “l’estimar”.

Fixem-nos: Què passa en la trobada ètica, d’amor, amb l’altre? Passa que és una interpel·lació i un qüestionament que excedeixen fins i tot el jo i el tu; i, encara més, excedeixen els interrogants del ser o l’existir personal o còsmic.

En cada trobada concreta (recordem que no n’hi ha d’abstractes) d’amor amb l’altre, es dona un “àmbit” d’infinitud, inobjectivable, que depassa els nostres contorns vitals d’ara. Sols hi ha el tu i el jo i una sentor d’infinitud. És com una petjada. O com un àmbit de tots els àmbits. L’enigma de l’infinít absent, mai no captat, però pressentit.

Insisteixo: jo diria que aquest àmbit tampoc és un “TU” més gran, un tercer element en la trobada. En la trobada concreta d’amor sols hi ha el “tu”, el “jo” i una sentor “d’infinitud”. És un àmbit de tots els àmbits que seria perillós expressar en forma d’un “TU”: massa fàcilment taparia el tu real històric al qual el jo s’obre.

És una irrupció de la transcendència a través de la crida ètica de l’alteritat, sobretot quan ve d’un “altre” maltractat, de l’oprimit, de l’exclòs de la societat real i concreta. La mirada de l’exclòs que ens requereix, és una petja de l’absent.

Alerta amb la paraula “amor”!

Alerta perquè, de per si, en el nostre llenguatge habitual, “amor” no inclou la dimensió de les estructures socials, com si no formessin part essencial i indefugible del viure de cada persona. Aquí comença un nou àmbit de reflexió i de recerca: Amor-estructures socials. L’amor que no les té en compte a cada pas, poc ens portarà a un viure amb “sentit”, perquè pretén oblidar quelcom que és tan present com la sang o l’esquelet de cada persona.

Ens entestem tots plegats a discutir sobre el “sentit” de la realitat que vivim, prescindint d’unes estructures injustes presents en el cor mateix d’aquesta realitat. Llavors, parlar “d’amor”, és trampós.

I, cosa més seriosa encara, som capaços de dir que el món no té “sentit” i quedar-nos tan tranquils, en la nostra tranquil·litat burgesa. Aquest “quedar-me tranquil” em delata per si sol. Perquè vol dir que desconecto la manca de “sentit” de tot el mal i la maldat que hi ha al món. Com si el “sense sentit” no fos quelcom tràgic perquè vol dir que no hi ha sortida al sofriment concret dels que “carreguen amb la pitjor part” d’aquest sense sentit que seria la nostra humanitat. No es pot jugar amb el tema del “sentit”. No es pot negar i, al mateix temps, no plantejar-se el que se segueix del fet de negar-lo. Aquí hauríem de fer un homenatge a una de les brillants excepcions en el que estem dient: Walter Benjamin. Res de pensar excloent l’estructura social, econòmica, cultural, concreta en què viu cada “jo”. I per al “jo”, cada “altre”.

Cap problema humà –fins i tot els més punyents per al cor d’una persona, com pot ser la mort d’algú proper– pot plantejar-se

i enfocar-se bé si no es té en compte la realitat dels exclosos en la societat humana. Deixar de tenir-los presents en la jugada, a cada pas del pensar, és desfigurar tot el mapa, és renunciar a pensar correctament la realitat de què formem part.

O el sentit o l'absurd (el mal) de veritat. No val a inventar-se termes mitjans per anar tirant.

I l'absurd, insisteixo, no és aquesta mena de mitja "serenor àtona" en què hem après a viure gairebé tots plegats. "L'amor" és exigència suprema, però oposada.

En aquest sentit, algú ha afinat gairebé insolentment la punteria i ha gosat dir: "Per què descansem i fruïm tant en la muntanya? Perquè ella no ens pregunta "Què has fet del teu germà." Si t'ho preguntés potser no la buscaries tant. Semblantment passa amb la música. Ens agrada tant perquè –si no hi posem nosaltres la lletra– mai no ens pregunta: "Què has fet del teu germà?".

Un últim crit

El sentit de la vida, no es "troba"; es "realitza", partint del punt de més "sense sentit". La clau està en "l'amor".

Si no et situes vitalment en el punt més sofrent, més fosc, més contradictori de la nostra realitat i em dius que saps alguna cosa del "sentit" del viure humà, no et creuré. És a dir: si no et situes en el racó de món on es palpa més el "sense sentit" del que vivim, què ens pots dir del "sentit"? Aquí estem anant cap a un dels punts claus de la primera Teologia de l'Alliberament.

L' "amor" ha de ser "praxis" històrica. I, en el nostre món actual, "l'amor" necessita afinar molt i a cada pas la "punteria". Les deixadeses i els errors poden ser, són, mortífers. Ah, el "pecat d'equivocació"! I la virtut, tan necessària en aquest terreny, de la "punteria".

Perdoneu-me la brometa: Massa vegades en el nostre món s'obliden els aspectes econòmics i socials, és a dir, bàsicament humans, i ens passa com aquell que, tontet, tontet, diu que volia fer una estufa però li ha sortit una estafa, i troba estrany que el cridin a l'ordre.

Personalment, i procurant tenir sempre aquesta actitud de praxis de l'amor social (no caldria dir "social" perquè penso que tot veritable amor ho és; però ens n'oblidem tant!), m'apunto al que hem vist que ens deia en José M^a Valverde: "Sóc creient perquè em nego a acceptar que tot plegat sigui una farsa estúpida i cruel. Crec que l'Univers existent en el que som i vivim, està enclòs en una "realitat més alta" i en la que ja no té sentit preguntar-se pel sentit. Com diu la Bíblia: L'Amor és més fort que la mort.

Religió, laïcitat, espiritualitat: Quin és el lloc dels ateus en el debat actual?

Entrevista Tatiana Lissitsky a André Comte-Spontville

Traducció de Jordi Corominas.

TL: Llibertat d'expressió, dret a la blasfèmia i respecte de les diferents creences. Els atacs terroristes i els casos de pertorbació a les escoles del minut de silenci per les víctimes han provocat molts interrogants sobre la laïcitat i han revifat el debat entorn del lloc de la religió en la societat francesa.

Però, en un país que compta amb un 30% de no creients, com posicionar-se quan un és ateu? I com viure l'ateisme? Hi ha lloc per l'espiritualitat quan un no creu en Déu?

“Els ateus també tenim conviccions”, va dir el dissenyador Riss, ferit en l'atac contra Charlie Hebdo. Ser ateu, doncs, no és només la negació de Déu, sinó que també és mantenir unes determinades conviccions?

ACS: Per descomptat. L'ateisme, és, sobretot, estar convençut de que no hi ha

1 Entrevista de Tatiana Lissitsky a André Comte-Spontville publicada el 25/01/2015 a *francetvinfo* després de l'atac terrorista a Charlie Hebdo, una revista d'humor francesa en la ciutat de París: http://www.francetvinfo.fr/societe/debats/religion-laicite-spiritualite-quelle-place-pour-les-athees-dans-le-debat-actuel_805105.html



André Comte-Spontville

Déu, però els ateus tenen d'altres conviccions que el seu únic ateisme.

L'ateisme no és ni una filosofia ni una religió. Alguns ateus són humanistes. D'altres no. Alguns són de dretes, d'altres d'esquerra... Els ateus no tenen pas perquè posar-se d'acord entre ells sobre creences positives. Mentre que els cristians estan més o menys d'acord en els dogmes del cristianisme i els musulmans en les grans bases de l'Islam l'única cosa que uneix els ateus és aquesta convicció purament negativa de no creure en cap Déu.

TL: La qüestió de la laïcitat s'ha convertit en el centre del debat després dels atacs a Charlie Hebdo. El concepte d'ateisme va de la mà amb el de laïcitat?

ACS: L'ateisme i el laïcisme són dues coses totalment diferents. És precisament perquè la República Francesa és laica que no és atea. La laïcitat és un tipus d'organització de la ciutat, de la societat. Prohibeix que l'Estat prengui una posició en matèria religiosa.

Un Estat és laic quan l'Estat i les esglésies estan separats. l'Estat no pretén regentar les esglésies i les esglésies no tenen la intenció de governar l'estat. Un Estat laic garanteix el dret a tenir la religió que cadascú vulgui, el dret a no tenir-ne cap i el dret a canviar de religió.

TL: Per tractar de lluitar contra les amalgames², per promoure de nou la laïcitat, i especialment davant les reaccions hostils als homenatges a les persones assassinades, observades en moltes escoles, el govern va anunciar que instauraria ensenyaments morals i laics. Creu que això pot ajudar a lluitar contra els comunitarismes³?

ACS: Ensenyem d'entrada als nens a llegir i escriure correctament. És més important

2 És un terme molt utilitzat a França per denunciar la barreja impròpia i superficial de qüestions diferents. Per exemple, el terrorisme amb la fe musulmana.

3 És important adonar-se que a França el terme comunitarista s'utilitza gairebé sempre de manera pejorativa, per designar formes de etnocentrisme o projectes sociopolítics que pretenen sotmetre els membres d'un grup determinat a les normes que se suposen pròpies d'aquest grup.

que un estudiant de secundària arribi a llegir Pascal, Espinosa, Montaigne i Descartes, que rebré classes de religió o de moral laica. L'escola hi és per transmetre, per donar accés a la cultura. El problema és que cada vegada ho aconsegueix menys. Millor és fer filosofia a l'escola que dues hores de moral o religió mal envestades. Un curs de moral laica no substituirà mai la lectura de les obres mestres del passat. Cal donar als nens una formació intel·lectual que els permeti formar el seu propi judici i ser crítics. La moral no és de l'ordre del coneixement, no es pot aprendre com s'aprèn quant fan dos més dos.

Aquells que pensen que n'hi ha prou amb afegir unes quantes hores d'educació moral o cívica per fer recular les temptacions comunitaristes a França s'enganyen. Parem de demanar perpètuament a l'escola que resolgui els problemes de la societat.

TL: Creu vostè que, com ha dit Michel Houellebecq⁴, amb el retorn de la religió, moren a França la laïcitat i l'ateisme?

ACS: Michel Houellebecq s'equivoca pensant que hi ha un retorn massiu de la religió i que és el final de la laïcitat. Houellebecq percep un procés de retorn a l'espiritualitat, però l'analitza malament. Això que anomenem retorn de la religió és en realitat un retorn a una espiritualitat més reivindicada, més ferma i, de vegades, fins i tot més espectacular, com és el cas de certs moviments islamistes radicals. Però el fonamentalisme catòlic no es queda enrere. Ho hem pogut constatar durant les protestes contra el matrimoni

4 Es tracta d'un escriptor francès molt controvertit i sovint acusat de reaccionari i islamofòbic. Ha estat denunciat per incitació al odi religiós.

per a tots, on alguns grups catòlics reaccionaris van recuperar una mica de visibilitat.

Parem de fer com si l'ateisme estigués amenaçat. Això no és cert. N'hi ha prou en anar a una església catòlica un diumenge al matí per descobrir que tres quartes parts son buides i que la mitjana d'edat és de 70 anys. Pel què fa als musulmans, el seu nombre progressa, efectivament. Però això es deu principalment a la immigració i a la demografia i no a les conversions.

No obstant això, contràriament a la creença popular, l'ateisme segueix creixent a tot el món. Als Estats Units, on encara era extremadament minoritari fa alguns anys, la paraula dels ateu s'ha alliberat en una gran mesura. En quinze anys, el nombre d'ateus s'ha multiplicat per quatre.

TL: Com pot posicionar-se com un ateu en una societat on els debats sobre la religió són omnipresents?

ACS: Aquesta és una raó de més per lluitar i fer valer les nostres conviccions atees. Els fets demostren que el debat és menys sobre la religió que sobre la llibertat d'expressió i el fanatisme. Hem de lluitar contra el fanatisme, combatre aquestes persones que volen imposar per la força una cosa que és en última instància una opinió.

“Es posar un preu molt alt a les pròpies conjuntures fer-ne cremar per elles un home viu” va dir Montaigne ja al segle XVI. En aquest moment ningú sabia, tampoc, qui era el veritable Déu, però els heretges eren cremats en nom de “conjectures”; és a dir, en nom d'opinions completament incertes. El que era veritat en temps de

Montaigne contra la Inquisició Catòlica ho és avui contra el fanatisme islamista. Cal mobilitzar-se contra tot fanatisme, contra tots els que pretenen limitar la nostra llibertat de no creure, d'expressar la nostra incredulitat i fins i tot de blasfemar. El debat no és sobre l'existència o no de Déu. El debat és la llibertat contra el fanatisme.

TL: Molts consideren que la religió satisfà la nostra necessitat d'espiritualitat. Hi ha un lloc per a l'espiritualitat quan un és un ateu?

ACS: Sí, hi ha una espiritualitat sense Déu. La Espiritualitat és la via de l'esperit. Els ateu no tenen pas menys esperit que els altres i estant tan interessats en la vida espiritual com les persones religioses. Estem tan acostumats, després de vint segles d'Occident cristià, a que l'única espiritualitat social disponible sigui una religió, que hem arribat a creure que aquestes dues paraules, la religió i l'espiritualitat, són sinònimes, i que parlar d'una espiritualitat sense Déu sigui una contradicció en els termes. Fals.

La religió és un cert tipus d'espiritualitat, però hi han d'altres espiritualitats no religioses. Només cal mirar pel costat de la Grècia antiga, amb l'estoïcisme o l'epicureisme, o pel costat d'Orient, amb el budisme, el taoisme o el confucianisme, per descobrir que existia i que existeixen encara espiritualitats enormes que no tenen res a veure amb les religions o amb les creences amb Déu.

TL: S'arriba a ser ateu només per rebuig a la religió?

ACS: Et converteixes en un ateu quan trobes que els arguments que van en la

línia de l'ateisme són més forts que els arguments que van en la línia del teisme. Jo mateix vaig ser un cristià sincer, devot i practicant fins a l'edat de 17. Després vaig perdre la fe.

Em defineixo com un ateu no dogmàtic i fidel. Ateu perquè no crec en cap Déu. Ateu no dogmàtic perquè reconec que el meu ateisme no és pas un saber sinó una creença, una convicció, una opinió. En realitat, ningú sap si Déu existeix o no, i és precisament perquè no ho sabem que es planteja la qüestió de creure-hi o no. Si et trobes amb algú que diu: "Jo sé que Déu no existeix", això no és un ateu, és un ximple. De la mateixa manera, el que diu: "Jo sé que Déu existeix" és un ximple que té fe.

Finalment, jo em reivindico a mi mateix com un ateu fidel, perquè continuo compromès amb una sèrie de valors morals, culturals i espirituals que van néixer majoritàriament en les tres grans religions monoteistes i que han estat transmèsos durant segles per la religió. Res no prova que aquests valors humans necessitin un déu per existir, però tot prova que necessitem aquests valors per sobreviure d'una manera que, em sembla a mi, sigui humanament acceptable. No és perquè sóc un ateu que negaré 3000 anys de civilització judeocristiana, o que refusaré la grandesa del missatge humà dels Evangelis.

TL: Creure en Déu sembla tranquil·litzador en molts temes, com la mort o el significat de la vida. És difícil ser ateu?

ACS: Al principi, pot semblar així. La vida sembla més fàcil si creiem que un déu d'amor vetlla per nosaltres, tots anirem

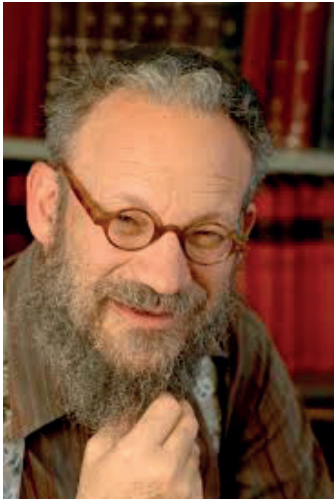
al cel i que trobarem als éssers estimats que hem perdut. L'ateisme porta a confrontar-se realment amb la tragèdia, a tenir compte i prendre's seriosament, sense cap mena de consol, tot allò que hi ha d'espantós, decebedor i desesperant en la condició humana.

Però això no és pas una raó per deixar d'estimar la vida. Més aviat, és perquè la vida s'acabarà, i és la única vida que ens serà donada, que importa viure-la tan intensa i alegrement com sigui possible. Camus va dir: "No podem pensar en l'absurd (o la tragèdia) sense somiar d'escriure un tractat de la felicitat."

Daniel Boyarín: La diáspora y la renuncia al poder como razón de ser del judaísmo.

Jordi Corominas

Daniel Boyarin es un judío, profesor de cultura talmúdica en la Universidad de Berkeley de Estados Unidos desde 1990. Ha escrito más de 15 libros, algunos de ellos traducidos a diversas lenguas. Actualmente tiene 69 años¹.



Daniel Boyarin

En todos sus estudios y reflexiones su sentido de pertenencia al pueblo de Israel, fundado en un éxodo, siempre está en el centro: desde él se replantea las ideas rabínicas sobre la sexualidad, la relación entre el psicoanálisis y el judaísmo, el feminismo y el cristianismo. Sin embargo, lo que me interesa en este artículo es captar su manera “judía” de estar en el mundo.

¹ La producción de Daniel Boyarin puede consultarse en la propia página web del autor judío mediante este enlace: http://nes.berkeley.edu/Web_Boyarín/boyarin_cv.html#publications

Sus artículos son bastante técnicos, pero a través de ellos es posible captar su elan vital, la esencia de su auto comprensión y de su actuación como judío en el siglo XXI.

Para empezar Daniel Boyarin se define a sí mismo como judío ortodoxo, pero, contra los clichés que inmediatamente podría precipitar tal declaración, está muy lejos de ser una persona dogmática o fundamentalista. Los judíos ortodoxos se distinguen de los judíos conservadores, liberales y reformistas porque siguen La Halajá, la recopilación de las principales leyes judías, que incluyen los 613 mitzvot (las 613 preceptos de la Torá, los cinco primeros libros de la biblia) y las leyes talmúdicas (el Talmud recoge las discusiones rabínicas sobre las tradiciones, la cultura, las costumbres, la ley). Boyarin marca inmediatamente distancias con aquellos judíos ortodoxos ligados al sionismo, pues es, por razones teológicas, antisionista: teme que la constitución del Pueblo de Israel como un estado-nación igual que los otros sea la tumba de la vida judía. Tampoco tiene nada que ver con el judaísmo ortodoxo Haredi o ultra ortodoxo que intenta seguir al pie de la letra la Ley.

Boyarín está interesado en adecuar sus prácticas al mundo contemporáneo. Se confronta continuamente con él y con los planteamientos de la filosofía postmoder-

na. Es más, en la teoría queer², en el psicoanálisis, en Derrida, y en otras reflexiones contemporáneas encuentra muchos elementos para repensar su fe e instrumentos decisivos para sus propias investigaciones teológicas e históricas. Su ortodoxia, su devoción a la Halajá, no deja de sorprender teniendo en cuenta sus intereses y lo que normalmente entendemos por “ortodoxo”. Desde nuestros cánones más bien parecería un personaje profundamente “heterodoxo”, pero si profundizamos un poco en su comprensión de la ortodoxia judía pronto percibimos una fuerte coherencia.

En primer lugar, considera que la religión, entendida como un sistema de creencias, es un invento cristiano del siglo IV cuando con Constantino se convierte el cristianismo en “la religión” del imperio. Los romanos entendían la religión como un “culto a los dioses”. El cristianismo, que precisamente no tenía culto, eran considerado como una superstición. La conversión del cristianismo en religión oficial del imperio transformó el modo integral y alternativo que tenían de vivir las comunidades cristianas, junto con otras comunidades judías de diferentes denominaciones, y lo reconvirtió en un sistema de creencias y cúltico parecido al de Roma.

Algunos judíos habrían emulado la estrategia cristiana y habrían convertido su fe en una religión o sistema de creencias, connivente con el sistema. Como sistema

² Teoría que defiende que los géneros y las orientaciones fundamentales de las personas no están esencialmente escritos en la biología, sino que son construcciones sociales variables según la cultura y la historia. Una de las principales representantes de la teoría queer es Judith Butler. También judía y no sionista.

de creencias, su fe se habría dissociado cada vez más de la práctica cotidiana y reducido a culto: fiestas, bodas, entierros... En cambio, el judaísmo ortodoxo no hace ninguna distinción entre la vida religiosa y la no religiosa, entre actos cotidianos más o menos profanos y actos religiosos. La Halajá, que siguen los judíos ortodoxos, no sólo guía las prácticas y creencias religiosas, sino también el día a día. Es la entera vida judía, en todos sus actos, la que está interpelada por una Alteridad. Aunque Boyarin remarca que entre los judíos ortodoxos el nivel y la forma de observancia de las leyes de la Halajá varía mucho de acuerdo con las distintas comunidades y tendencias del judaísmo y aún con cada judío, pues al carecer de una autoridad central hay en la práctica muchísimas variaciones, coinciden todos en la conexión profunda entre lo que se hace y lo que en la Alianza se comprometieron a hacer. Boyarin considera que la tradición rabínica a mantenido la memoria de toda una manera de estar en el mundo que es de una gran riqueza y que sigue siendo muy sorprendente y capaz de seguir iluminando los pasos de las comunidades judías. En cualquier caso, se siente más cómodo entre estas tendencias ortodoxas que entre las conservadores o liberales que, a su parecer, se desconectan de las raíces mas profundas del judaísmo y reivindica siempre una ortodoxia libre de etnocentrismos y de racismos. Una ortodoxia comprometida con la justicia económica para todos y también para la comunidad.

En segundo lugar, le interesan los judíos ortodoxos porque incentivan el estudio del Talmud. Boyarin asevera que no está seguro de poder sobrevivir en alguna rama del judaísmo en la cual el estudio no

fuese central. El estudio es para él, el aspecto más importante de su vida litúrgica. Expresa un profundo amor por el Talmud, por toda la literatura rabínica clásica, pero sobre todo por el *Bavli*, el Talmud redactado en Babilonia. Estudiar el Talmud, asevera Boyarín, es hablar con los muertos. Cuenta que debido al revoltijo de leyes e historias que se encuentran en el Talmud su estudio es como entrar en un antiguo bazar y encontrarse y charlar con amigos, familiares y antepasados.

Y por último, y lo más importante, los judíos ortodoxos intentan ir a las raíces del judaísmo. Para Boyarín esto significa una atención constante a las siguientes cuestiones: ¿Qué quiere Ahora Dios de mí? ¿De nosotros? ¿Porqué una alteridad in-nombrable, el Señor del Mundo, puede tener una preocupación tan desproporcionada por una parte tan pequeña de este mundo?

Si es que estas preguntas tienen una respuesta piensa Boyarín que solo el vivir en diáspora puede permitirnos acercarnos a ella. Vivir en diáspora es la esencia del judaísmo: la tienda contra la casa, el nomadismo contra la agricultura, camino y exilio contra instalación en un lugar, diáspora contra la integridad política, cultural y a menudo étnica de un estado. En la diáspora se aprende el respeto por la diferencia y que “nadie es libre hasta que todos son libres”. Se descubre la fragilidad de las culturas y de la vida humana. Se observa la dificultad y la importancia de mantener la cultura y la memoria histórica. En condiciones de diáspora la devoción al mantenimiento de la cultura y las raíces judías van de la mano con las causas radicales de la liberación humana.

Debido a la imposibilidad de una asociación natural entre el pueblo de Israel y uno particular, al sentirse el pueblo de Israel regido por un pacto particular, por una ley (Torá) diferente a la de los demás estados, la diáspora judía tiene un gran fuerza crítica. Muestra la posibilidad de disociación entre la gente, el idioma, la cultura y la tierra y se constituye como una amenaza para nativismos y integristos culturales, para patriotismos uniformadores y para los estados-nación vinculados a una identidad, una lengua, un espacio y un ejército. Una amenaza que ha sido una de las fuentes del antisemitismo.

La identidad diaspórica es una identidad desagregada. No es ni una identidad nacional, ni una identidad genealógica o religiosa aunque puede participar de todas ellas. Es una identidad que, por ejemplo, permite al erudito medieval rabino Sa’adya ser un árabe egipcio que resulta ser judío y también un judío que pasa a ser un egipcio Árabe. Es lo mismo que sucede en las divisiones de género y aquí Boyarin establece una interesante analogía entre la identidad diaspórica en las divisiones de género y la identidad diaspórica judía ante las divisiones nacionales: Los seres humanos se dividen en hombres y mujeres para ciertos propósitos, pero eso no refiere toda la historia de su identidad corporal.

Más que el dualismo de cuerpos con un determinado género y almas universales o cuerpos judíos, cristianos o musulmanes y almas universales que la tradición occidental nos ofrece, podemos recubrirnos parcialmente de cuerpos judíos, musulmanes o cristianos, como ha sucedido en la diáspora judía, del mismo modo que hay cuerpos que a veces pueden reco-

nocerse dentro de un género bien reconocido (hombre, mujer) y otras veces no (transexual, intersexual, etc.). Es lo que Boyarin llama identidad diaspórica. Una identidad que considera necesaria y liberadora para las personas. Y es también una idea nuclear en la teoría queer: en lugar de dividir a las personas en dos géneros (hombre-mujer) y establecer para cada género un patrón de conducta, sería mucho más liberador poder pensar que se pueden tener diferentes anatomías y aun con anatomías biológicas muy parecidas sentir atractivos sexuales diferentes (homosexual, etc.).

Crucial para comprender esta identidad diaspórica judía, remarca Boyarin, es que la diáspora no fue el producto forzado de la guerra, la toma y la destrucción de Judea, sino que ya en los siglos anteriores la mayoría de los Judíos vivió voluntariamente fuera de Judea. Por otra parte, dada la posibilidad de elegir entre la dominación de un poder “extranjero” que les permitía mantener la Torá sin ser molestados y la dominación de una autoridad “judía” que interfería con la vida religiosa, los fariseos y sus sucesores los rabinos en general optaron por el poder extranjero. Y aquí aparece la característica más importante de la existencia diaspórica judía: es esencial al pueblo de Israel renunciar a cualquier posibilidad de dominación sobre los demás permaneciendo perpetuamente fuera del poder.

La renuncia del poder temporal no es solo para el alma judía el testimonio de su pacto con un Dios que niega todos los ídolos contruidos por los hombres, sino también el modo más poderoso de preservación de la diferencia y, por lo tanto, el tipo más eficaz de resistencia ante los

poderes del mundo. Boyarin pone como ejemplo a un grupo de judíos ultra ortodoxos, el Neturei Karta, que se niegan a visitar el Muro de los Lamentos, el lugar más sagrado del judaísmo, porque fue tomado por judíos sionistas con violencia y nos recuerda que algunos pensadores afirman que el cristianismo, aliado durante siglos del poder temporal, murió en Auschwitz. Él teme que el judaísmo podría estar muriendo en Israel.

Boyarin considera que esta identidad diaspórica es un universalismo carnal, no metafísico, que puede contribuir a hacer habitable el mundo en el sentido de que disocia los grupos étnicos y las hegemonías políticas. La existencia diaspórica que han mantenido durante 2000 años los judíos nos ayuda a pensar otras articulaciones políticas en un mundo global e interdependiente sin negar la riqueza de la diversidad cultural.

Asimilar la lección de la Diáspora judía, a saber, que es posible para un pueblo mantener su cultura distintiva, su diferencia, sin estar orgánicamente conectados a un territorio, sin controlar a otras personas y sin necesidad de despojar a otros de sus tierras, podría ayudar a prevenir el derramamiento de sangre y a reconocernos como hermanos.

Boyarin defiende que la noción de morir con un arma como más hermosa y honorable que morir sin ella es una rendición de la diferencia judía a un consenso machista “universal” y lamenta profundamente que la cultura judía moderna (no sólo sionista) haya asimilado el ethos machista de la civilización occidental. Precisamente la diferencia de la diáspora judía respecto a los estados-nación reside en la com-

prensión de la resistencia no como el acceso al poder y al dominio de los demás, sino como la resistencia a la asunción de la dominación. El ídolo del poder en todas sus formas es el ídolo más difícil de destruir. La circuncisión, dirá Boyarin, es precisamente el signo más completo de la conexión entre la Tora y el cuerpo carnal de Israel. La memoria de que el pacto y la resistencia a la asunción del poder, al marcar una diferencia, puede entrañar sufrimiento y persecución. Desde esta perspectiva Boyarín descubre importantes intereses comunes con el feminismo, el antiimperialismo, las teorías del género actuales y el cristianismo.

Y es que Daniel Boyarín, se define no solo como judío ortodoxo, sino también como feminista. Por un lado, su feminismo tiene que ver con sus estudios talmúdicos. Defiende que dos visiones se cristalizaron a partir del segundo siglo de la e. C., la de los judíos rabínicos que definían al ser humano como un cuerpo animado por el alma, y la de los judíos helenistas y cristianos que entendían al ser humano como un alma que habita en un cuerpo. La primera sirvió de base para crear relaciones de género integradas, capaz de llevar a cabo la orden del Creador: “creced y multiplicaos” (Gn 1,28). La segunda se enfocó hacia un dualismo y la consecuente desvalorización del cuerpo, lo cual todavía permanece en nuestros días.

Boyarín presenta la visión rabínica del cuerpo y de la sexualidad en la formación del ser humano como resistencia a las prácticas discursivas y dominantes de otras culturas judías y no judías al final de la antigüedad. La antropología rabínica es monista. Acepta la carnalidad en su forma material como sabiduría de Dios. El ser hu-

mano es lo que es su cuerpo. Esto viene ejemplarizado en la bendición que el judío debe pronunciar después de orinar o defecar: “Sea bendecido, oh Señor del universo, que hizo al ser humano con sabiduría y creó en él orificios y espacios huecos. Es revelado y sabido delante de Tu Trono de Gloria que si alguno de ellos fuera abierto o cerrado, sería imposible vivir delante de Ti. Seas bendecido, pues curas todas las carnes y haces cosas maravillosas”. La sexualidad forma parte del estado original de la humanidad y no de una degeneración sufrida después de la caída.

Por otro lado, su feminismo tiene que ver también con sus intereses por el psicoanálisis y por la antropología. Boyarin nos muestra como los estereotipos habituales utilizados para calificar a los judíos en chistes, películas y revistas (ser inferior, poco varonil, supuestamente falto de falo, pasivo como las mujeres, cobarde, débil, sin agresividad, siempre estudiando y leyendo, castrado, femenino) tienen una cierta razón de ser. El varón judío puede tener características muy femeninas, pero son en realidad una resistencia a los ideales fálicos en lugar de una falta o pérdida involuntaria de ellos. Estos caracteres femeninos son esenciales al judaísmo, a un judaísmo que solo quiere obedecer al Dios otro y no a los poderes mundanos. El hombre judío escapó de las normas masculinas del imperio romano y prefiere pasar el día leyendo un libro que empuñando un arma. Lamentablemente la constitución del estado de Israel pone en peligro con la femineidad del judaísmo su obediencia a Dios.

Con respecto al cristianismo, una de las tesis fundamentales de Boyarin, quizás la que ha tenido más repercusión, es que

hasta el siglo V la frontera entre el cristianismo y el judaísmo fue mucho menos precisa de lo que acostumbramos a pensar. “Por lo menos durante los primeros tres siglos de su vida común, el judaísmo en todas sus formas y el cristianismo en todas sus formas eran parte de una familia religiosa compleja, gemelos en el útero, en pugna entre sí por la identidad y la precedencia, pero que compartían con los demás el mismo alimento espiritual”³. Boyarin defiende que el proceso de consolidación de las dos religiones fue muy largo. Hasta Constantino en el siglo IV nadie necesitaba declararse judío y fácilmente podía un judío declararse también cristiano. Fue con la invención de las nociones de ortodoxia y herejía que se suscitaron numerosas luchas para mostrar que algunos de quienes se declaraban cristianos no eran judíos, pero hasta que no se creó un poder estatal como el de Constantino, capaz de articular con precisión tales límites, esas diferencias fueron muy poco relevantes.

No había, en principio, ninguna razón por la que uno no pudiera verse a sí mismo como ambas cosas — como judío y como cristiano —, puesto que se trataba de categorías diferentes. La noción de «judaísmo», entendida como «la religión de los judíos», también la inventaron ciertos cristianos de la Antigüedad que al entender su vida y sus prácticas, al modo romano como religión (culto a los dioses y sistema de creencias) intentaron reducir el judaísmo al mismo esquema. De hecho, nos ilustra Boyarin, hasta la Época Moderna, los judíos casi nunca emplearon el término «judaísmo» con el significado que hoy solemos darle.

³ Daniel Boyarin. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 15.

Boyarín intenta mostrarnos a través de numerosas investigaciones y escritos que el contexto de las primeras comunidades cristianas y de Pablo de Tarso no es el de unas comunidades que pretenden sustituir o realizar mejor los propósitos del pueblo de Israel, ni tampoco el de unas comunidades que pretenden diferenciarse del resto de comunidades judías con conciencia de ser dos entidades distintas. La situación inicial habría que entenderla más bien como un sistema de ondas que se entrecruzan, como una discusión entre diferentes grupos judíos: fariseos, saduceos, herodianos, esenios, cristianos... en la que no sólo se formulan argumentos y visiones divergentes, sino que cada grupo se esfuerza por llevar a la práctica sus concepciones sobre lo que ha de ser la auténtica configuración de Israel como pueblo. De hecho, todavía en el siglo IV encontramos cristianos que comparten su mesa con los judíos, o que llaman a los rabinos para que les bendigan sus campos.

El cristianismo y el judaísmo rabínico surgieron en el interior de Israel, en torno a la configuración concreta que ese pueblo habría de tener en el contexto de la dominación romana. Las primeras comunidades cristianas no intentaron introducir una nueva entidad que sustituyera a Israel o que fuera paralela a Israel por más que tuvieran su propia perspectiva de lo que habría de ser Israel, a veces significativamente distinta de la de otros grupos judíos. Algunas de estas comunidades cristianas entendieron que el reinado de Dios sobre Israel implicaba la reconstitución de Israel como un pueblo sin estado, distinto del imperio romano y distinto también de las demás naciones, pero, con el giro constantiniano, al rein-

ventarse el cristianismo como “religión” oficial del imperio, fue el judaísmo rabínico el que tomó la antorcha de la otredad, de la diferencia, respecto a la configuración común de los pueblos.

Como dirá Antonio González siguiendo algunos de los estudios de Boyarin “Los hijos de Israel, en Europa, generalmente perseveraron como un pueblo sin estado, y en este sentido fueron verdaderamente un pueblo distinto de todas las naciones de la tierra. Los hijos de Israel, en Europa, fueron un pueblo que no se preparó para la guerra, sino que normalmente fueron capaces de mantener su identidad sin recurrir a las armas. Los hijos de Israel, en Europa, fueron capaces de organizar también distintas formas de solidaridad económica interna, manteniendo niveles de educación superiores a los de su entorno, y así pudieron mostrarse con frecuencia como una “sociedad alternativa”, admirada y envidiada al mismo tiempo. Los hijos de Israel, en Europa, pudieron presentarse públicamente como un pueblo que, en su diferencia, pudieron dar testimonio de un Dios que es distinto de todos los dioses del paganismo, y de todos los ídolos del cristianismo paganizado... Un pueblo otro, distinto de los otros pueblos, no violento y libre que daba testimonio de la alteridad del Dios vivo. Esta alteridad de Dios, representada por la libertad de su pueblo, nunca dejó de ser representada por un pueblo que nunca pudo dejar de ser otro”⁴. Y desde luego Daniel Boyarín continúa viviendo, testimoniando y defendiendo esta identidad diaspórica que apunta a un Dios Otro, diferente de los dioses mundanos.

4 A. González, “Ser Cristiano más allá del sistema”, Revista Perifèria. Cristianisme, postmodernitat, globalització, Num 1. p. 104.

Per què sóc musulmana?

Roser Gomila Truyol

¹L'islam és una religió monoteïsta (creença en un sol Déu), com ho són el cristianisme, el judaisme i el zoroastrisme, i les persones que la practiquen són els musulmans. La paraula Islam² prové de l'arrel àrab S-L-M, de la qual deriven verbs com salima ("estar o sortir sa, estalvi, segur, sencer, incòlume, tenir bona salut o estar lliure de defecte") i noms i adjectius com salām ("pau", "salutació"), salāma ("integritat", "seguretat", "salut", "benestar") i salīm ("saludable", "intacte", "íntegre", "complet"). Així, els significats bàsics de l'arrel són "estar segur" i "estar en pau", mentre que els del terme islām són "salvació", "pacificació", "sanació", "curació", "integració", "submissió" i "perfeccionament", i el participi actiu muslim, – d'on prové la paraula "musulmà" –, designa la persona que, sotmesa a Déu, promou activament els verbs anteriors; és a dir: el pacificador, sanador, curador, integrador, salvador, completador o perfeccionador.

Els musulmans anomenen Déu amb la paraula àrab Al·lah, que vindria a ser el mateix Déu que el dels cristians i els jueus; de fet, L'islam es considera la continuació de les dues revelacions anteriors³ i s'anuncia com l'última que tindrà lloc,

¹ Roser Gomila Truyol és llicenciada en filologia àrab.

² http://www.academia.edu/2349059/Sobre_el_significado_de_la_palabra_islam

³ L'Antic Testament dels jueus i el Nou Testament dels cristians.

compartint, per tant, amb el judaisme i el cristianisme, els mateixos valors morals bàsics. La revelació de l'islam es va fer al profeta i missatger Muhammad (que la pau i les benediccions siguin amb ell) i el text sagrat és l'Alcorà. L'Alcorà va ser revelat en llengua àrab i s'ha mantingut inalterat fins avui en dia, partint de la premissa que tota traducció passa per una interpretació, i és per tal evitar la deformació del seu significat original que s'ha de llegir i interpretar directament des del text àrab original.

Tot musulmà, per a ser considerat com a tal, ha d'acceptar i acomplir els cinc pilars fonamentals de l'islam :

Xahada: és la professió de fe a través de la qual es reconeix la unitat de Déu. Diu: "No hi ha cap divinitat tret de Déu, i Muhammad és el profeta de Déu". És el que s'ha de pronunciar en el moment d'entrar a l'islam.

Salat: és la pregària ritual que té lloc cinc vegades al dia, depenent de la posició del Sol al cel. Són: al-Fajer (abans de la sortida del sol), al-Dohor (al migdia), al-Asar (a primera hora de la tarda), al-magreb (a la caiguda del sol) i al-ixà (a la nit). S'han de realitzar orientats a la Meca i en estat de purificació. Són moments indispensables de comunió directa amb Déu.

Zakat: l'almoina reglada i estipulada que obliga tots els musulmans a donar una proporció dels seus béns a les persones

necessitades i a la comunitat, amb la finalitat de limitar l'acumulació de riqueses i promoure una millor repartició d'aquestes, purificar l'ànima de l'avarícia i la cobdícia, i reforçar el sentiment de comunitat contribuint a les millores socials.



Sawm: dejuni diürn que es realitza durant el mes de Ramadà i que, a part de l'abstenció d'introduir al cos qualsevol tipus d'element (menjar, beure, fum, cosmètics), inclou també l'abstenció dels mals pensaments, de les males accions i de les relacions sexuals, per tal d'aconseguir una purificació integral del cos i l'ànima, amb un major coneixement d'un mateix i un major apropament a Déu prenent consciència de les benediccions que ens ha donat i agraint-les.

Hajj: pelegrinatge a la Meca que s'ha de realitzar com a mínim una vegada a la vida sempre que no existeixin impediments físics o econòmics. Implica la visita ritual als diferents llocs sagrats de l'Islam, situats a la ciutat de Meca.

Ara que ja he comentat què és l'Islam d'una manera objectiva, a continuació compartiré amb vosaltres la meva vivència en relació a aquesta religió. Sóc i em

considero menorquina, espanyola i occidental. Fins als 23 anys m'identificava més com atea que com a cristiana. Vaig créixer en un ambient molt poc religiós; a casa sempre em van educar en bons valors, però mai no es va parlar d'espiritualitat, ni de com donar respostes a les preguntes existencials: quin és el significat de la vida? quin és el paper de cadascun de nosaltres? existeix Déu? què hi ha després de la mort? etc. I a l'escola tampoc vaig rebre mai cap educació d'aquest tipus que em fes plantejar realment aquestes qüestions.

Durant la meva adolescència, mai no em van inquietar aquests temes, i, quan tenia lloc algun succés greu (malaltia, mort, accidents), simplement no sabia gestionar-ho, no sabia com s'havia de pair una situació d'aquest tipus: em feia sentir malament, tenir pena o por, però, al cap i a la fi, el temps passava i m'ho feia oblidar.

Tota religió coneguda per mi era la que havia conegut indirectament per formar part d'una societat de cultura cristiana. L'Església només representava per a mi una institució que, des del meu punt de vista, feia molt temps que havia perdut el seu contingut espiritual; des d'aquest context, d'una manera automàtica, sense saber què podia ser Déu, simplement li negava tota possibilitat d'existir.

Al contrari del que pot semblar, el fet d'estudiar Filologia Àrab no va influir, almenys directament, en la meva tornada⁴ al Islam.

⁴ Es diu que, quan algú es converteix a l'Islam, realment no es tracta d'una conversió, sinó d'una tornada, ja que es creu que tots naixem musulmans, però el que passa és que els que no neixen en una família musulmana, quan creixen ho obliden i després simplement retroben l'Islam i tornen a Ell.

Sí que em va obrir les portes d'un món totalment desconegut per a mi (i per a quasi qualsevol occidental), però no va ser fins a uns anys després, quan viure en un país de majoria musulmana va ser decisiu per a conèixer l'Islam. Fer amistats musulmanes en el seu context cultural i submergir-me en la seva cultura em van fer obrir els ulls i reflexionar sobre la meua manera de veure i pensar el món i la vida. A partir d'aquestes reflexions, en principi inconscients, però que a poc a poc vaig anar fent meves, vaig començar a interessar-me per conèixer l'Islam i el seu llibre sagrat, l'Alcorà. A través de converses amb la gent i de moltes recerques per Internet sobre les qüestions més espirituals i els conceptes més polèmics, es va anar forjant en mi una idea cada vegada més definida sobre el que realment significava l'Islam i ser musulmà; a partir de llavors, inevitablement, van començar a trontollar les idees sobre la vida i el món que havia après durant tota la meua vida.

Des de petita sempre havia tingut un sentiment fort de solidaritat cap a les persones que patien, però va ser passada la meua adolescència que vaig sentir un canvi en mi. No sabia per què, però, de sobte, se'm va despertar una sensibilitat empàtica davant les emocions alienes que m'esgarriava, m'accelerava el cor i em provocava un nus a la gola. No entenia per què em passava això d'una manera tan exaltant davant de situacions que no m'incumbien directament; a vegades m'arribava a incomodar sentir de sobte tanta felicitat o tristesa per coses que m'eren alienes. Ara, com a musulmana, he trobat com canalitzar aquest sentiment; és quan més m'adono del meu deure com a persona d'ajudar a qui ho necessita i alegrar-me de bon cor per qui és feliç. He descobert

que ser solidari i empàtic no només és una cosa que he de fer per als altres, sinó que la major beneficiària en sóc jo, perquè sóc millor persona. M'agrada imaginar-me l'Islam com un tot polièdric, amb mil cares i perspectives que engloba tot el que hi ha a la vida.

Un punt d'inflexió decisiu va ser quan vaig començar a llegir sobre les descripcions de l'Alcorà sobre geografia, genètica, cosmologia, etc., que no entren en contradicció amb els descobriments científics realitzats molts anys després de la revelació, partint del fet acceptat per estudiosos de diverses religions que el text de l'Alcorà té més de 1.400 anys i que no ha sofert modificacions. L'Alcorà inclou sures⁵ que descriuen, entre d'altres, per exemple, l'evolució de l'embrió humà⁶ (descobert per l'embriologia moderna), la formació de l'univers a partir d'una massa inicial que posteriorment es separà⁷ (teoria del Big Bang i de l'univers en expansió⁸), mentre que fins fa poc era acceptat el model del l'Estat Estacionari que defensava que l'univers era constant i sempre ho havia estat; la formació de les muntanyes i les seves característiques⁹ acceptades i compartides pels geòlegs actuals. Aquesta coincidència se'm va presentar com una evidència tan clara que des de llavors ja no vaig poder negar l'autenticitat de la paraula de Déu revelada al profeta Muhammad (que la pau i les benediccions siguin amb ell).

5 Capítols

6 *Alcorà*, sura 23, aleies 12-14.

7 *Alcorà*, sura 21, aleia 30

8 *Alcorà*, sura 51 aleia 47.

9 *Alcorà*, sura 6, aleia 7 i sura 21 aleia 31.

un altre punt a favor de l'islam, i que el diferencia del cristianisme que jo havia conegut, és la inexistència de jerarquies dins de l'islam. Tots els musulmans i musulmanes estan capacitats i tenen el deure d'interpretar per a ells mateixos els textos sagrats i no existeixen intermediaris entre Déu i ells. Tant la benedicció, com el càstig o el perdó vénen directament de Déu i ningú no té el dret d'erigir-se en representant de Déu davant de la humanitat. Per a esdevenir musulmà no és necessari fer cap cerimònia avalada per cap autoritat religiosa; la "tornada" a l'islam es fa al cor, i Déu n'és testimoni, no s'ha de passar comptes amb ningú més ni registrar-se a cap lloc.

Vivia en una profunda inquietud perquè la meua societat no era capaç de donar-me les respostes i la guia que jo necessitava, i, amb l'islam, vaig descobrir una manera de pensar, de veure i viure la vida que em va atreure i que, senzillament, vaig voler imitar. Sens dubte, va ser un procés difícil. Explicar les conclusions de les meues reflexions i descobriments se'm presentava com un impossible. Dins meu sentia una joia immensa de saber que per fi havia trobat el camí correcte, però per fora em veia totalment incapaç d'explicar-ho i argumentar els motius de la meua decisió, però al mateix temps sentia l'obligació de fer-ho per evitar el rebuig dels meus éssers estimats, fins que em vaig adonar que no havia de justificar-me, que era la meua elecció i que ja hi hauria temps de parlar amb la gent que m'envoltava, sempre que aquesta s'hi interessés, perquè simplement no els havia de convèncer de res.

Els valors islàmics els havia viscut a casa meua sense ser-ne conscient. La Creen-

ça va ser la novetat. Sóc la mateixa que abans, però gràcies a l'islam he aconseguit una versió millorada de jo mateixa. L'islam per a mi és: seguretat, solidaritat, empatia, pau, tranquil·litat... És sentir molt a dins del cor que estic en el bon camí, que he tingut la sort de ser il·luminada i poder veure les coses clares. L'islam és lògica; vaig adonar-me de fins a quin punt tot estava clar al món, a la història universal, a la meua vida i al meu voltant, i em sembla mentida que abans no me n'hagués adonat. Quan Déu va voler que el meu cor s'obris, vaig sentir com tot prenia el seu sentit. L'islam és protecció: no hi ha res a témer quan estàs segur de la teua creença i confies en allò que Déu hagi designat com el teu destí. Només has de viure conscientment tot això i fer el teu camí vital de la millor manera; no per satisfer a ningú ni perquè ho digui l'Alcorà, sinó perquè, quan el teu cor s'obre a Déu, entens que és la millor manera de fer les coses, d'actuar, de relacionar-te i de pensar.

Ara sento que veig la gent d'una altra manera; sento que abans tenia una percepció molt més superficial de les persones del meu voltant, mentre que ara puc observar el seu interior i connectar-hi empàticament sempre que l'altre també tingui el seu cor il·luminat i obert a Déu. Abans mai havia pensat que pogués existir una connexió d'aquest tipus, tan espiritual, i que se'n pogués parlar obertament. La veritat és que conèixer persones que tenen el mateix pensament que jo em provoca un sentiment de joia i felicitat indescriptibles.

En la meua opinió, l'islam transmet un estil de vida i un missatge perenne que pot oferir molt beneficis a la societat actual. El món occidental actual s'aferra molt a la idea d'una llibertat consistent en el fet

que cadascú es pot crear la seva pròpia norma moral, però el problema és que, quan és un mateix el que es dóna aquesta norma, es pren la llibertat de saltar-se-la amb qualsevol pretext. Ser musulmà implica prendre un camí, pensar en tot el que implica la decisió i intentar actuar-hi d'acord, mantenint la coherència entre pensament i acció. És només d'aquesta manera que s'aconsegueix la seguretat amb un mateix que tanta gent busca quan se sent perduda.

Avui sembla que valors com l'honor, la dignitat, el respecte, l'honestedat, l'orgull, etc. estan passats de moda, mentre que la realitat és que són valors importantíssims. Sembla que l'únic que es mira és la llibertat individual promoguda pel món modern ja que, com més individualistes siguin les persones, menys tendiran a unir-se contra un poder amb el qual no estiguin d'acord. La llibertat és un dels conceptes més complexos que es poden descriure. Des de la meua perspectiva, crec que un gran número d'occidentals tenen una idea molt confusa sobre la llibertat, ja que sembla que consisteix en un "fes el que vulguis perquè res no importa": és la ideologia que ha portat al nihilisme¹⁰. Molta gent està terriblement perduda i defensa a ultrança una llibertat que és la principal responsable del seu estat. Actualment és molt difícil d'entendre que la llibertat és excel·lent, però que ha de tenir uns límits, que no es pot arribar enlloc sense llibertat, però, només amb ella, tampoc. La vida s'ha de gaudir i assaborir però sent conscients de tot el que tenim.

10 DIEC2. *Nihilisme: 1 m.* [FS] [LC] Doctrina o actitud que nega tota creença, tot coneixement o tot valor. 2 m. [PO] [SO] [LC] [FS] Doctrina o actitud que rebutja tota autoritat i tota organització social.

L'Islam, com també les altres religions i el materialisme i l'ateisme, pot arribar a ser un instrument de control i d'alienació de les masses ideal, i el poder, vingui d'on vingui, difícilment renunciarà a utilitzar-lo; però, al mateix temps, proporciona una dimensió espiritual totalment alliberadora, que no pot ser controlada per ningú més que la pròpia persona. La manera més directa d'exercitar aquesta espiritualitat és a través del Salat¹¹, que, realitzat als seus temps, distribuïts estratègicament durant el dia, aporta molts beneficis per a la persona que s'esforça a portar-lo a terme: representa cinc moments diaris de treball personal, de presa de consciència, de reflexió i anàlisi sobre els actes que s'han realitzat i els que encara s'han de realitzar; ajuda a analitzar i controlar els sentiments i l'ego, el nostre gran enemic; és un exercici diari de *ÿihad*, que ens fa més forts per a enfrontar-nos a la vida ("esforç fet cap a un mateix per a aconseguir el *salam-pau* interior"; prové de l'arrel *ÿ-h-d*, "esforçar-se, aplicar-se, insistir, treballar amb zel i assiduitat, empènyer, fatiga, lluita contra l'ego"). Són moments que ens permeten fer una pausa al vertiginós ritme de la vida per a recordar les coses veritablement importants a la vida i donar gràcies a Déu per elles.

En última instància, l'Islam aporta a la societat valors i normes socials, com el respecte i la solidaritat, i anima a treballar per a la disminució de les diferències socials, i a protegir els necessitats, a més de retornar a la dona el valor que li pertany, evitant la seva cosificació¹² i vetllant pels seus drets, tot creant, així, les condicions bàsiques per a una millor convivència social.

11 La pregària ritual.

12 Cosificar: reduir a la condició de cosa allò que no ho és. Cosificació de la dona: convertir la dona en objecte.

Ser musulmán/a hoy

Nadia Hindi Mediavilla

La unicidad (*tawhid*)

¹Ser musulmán o musulmana puede significar varias cosas si se parte de perspectivas diversas como la social y la cultural, además de la puramente religiosa. De manera primordial, ser musulmán/a es creer en un principio único, en un sólo Dios que en árabe es llamado Allah. abrazar el Islam es tan simple como declarar el testimonio de fe (*shahada*) frente a testigos musulmanes y creer profundamente en cada una de estas palabras: “no hay más dios que Allah y Muhammad es su mensajero”. Este principio de unicidad es central en oposición al politeísmo y a la idolatría. Esto proviene del contexto en el que surgió el Islam, una sociedad en la que se veneraban figuras antropomórficas representantes de diferentes deidades, de modo que esta ‘religión’² supuso una revolución en éste y muchos otros aspectos de la sociedad preislámica. De ahí nace la idiosincrasia común a muchas zonas del mundo islámico y que está tan patente en el arte y la arquitectura, como

1 Nadia Hindi Mediavilla es profesora del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Granada

2 El término religión concebido como un conjunto de creencias y ritos que rigen la relación entre el humano y Dios se utiliza como equivalente a *din* para referirse al Islam. No obstante el uso de este concepto limita la dimensión real del *din* que es más amplia, englobando además la espiritualidad o la experiencia espiritual que devuelve al ser humano a la fuente divina.

la caligrafía, la geometría y, en ocasiones, las representaciones de la naturaleza de los reinos vegetal y animal en las que están ausentes las figuras humanas, como si de esta manera se evitara caer en la idolatría, puesto que no es el hombre-físico el centro del universo y la existencia, sino el Creador del todo, el que está presente en la unidad de la creación. No obstante, a lo largo de la amplia historia, en algunas zonas del mundo islámico y entre ciertas tradiciones religiosas si se han representando figuras de la historia del islam e incluso al propio profeta, lo que da muestra de la pluralidad y heterogeneidad existentes en el extenso mundo islámico.

A diferencia del imaginario colectivo de otros contextos religiosos conocidos, en el islam tampoco se tiene la imagen de un Dios antropomórfico, ni se le representa bajo ninguna otra forma, tratándose más bien de una energía o poder invisible que ocupa la totalidad del universo. Aunque el cristianismo y el judaísmo son igualmente religiones monoteístas, el Islam hace especial énfasis en la unicidad y en la negación de cualquier asociación divina con Dios y con sus atributos. De hecho, el profeta Jesús es considerado un mensajero, al igual que Muhammad, y no el hijo de Dios, ya que Allah es único, “no ha engendrado ni ha sido engendrado”³, y toda la existencia es producto de su creación. Frente a la

3 .El Corán, 112:1-3.

unicidad divina se encuentra, por lo tanto, la unicidad de la existencia, o dicho de otro modo, los atributos diversos y complementarios de todos los elementos que conforman la creación, incluidos el hombre y la mujer, se hallan frente a los atributos absolutos de Dios.

Tolerancia y multiculturalidad

Ser musulmán también significa reconocer las otras dos “religiones del libro”, es decir, el judaísmo y el cristianismo y a cada uno de sus mensajeros. De hecho el Islam se inspiró en estas dos religiones además de en los abrahámicos (los monoteístas que existían en la península arábiga antes de la revelación del Corán). Ser musulmán conlleva intrínsecamente una forma de ser tolerante hacia las creencias de los demás, aunque los medios de comunicación y las prácticas de ciertos grupos islamistas se encargan de mostrar todo lo contrario. El Shayj Bashar al-Faydi, un ulema⁴ de una reconocida familia religiosa de la ciudad de Mosul (Iraq), me relató una historia de cuando era niño: un día que se encontraba con su padre en el mercado de la ciudad se percató por primera vez de la vestimenta especial de un grupo de hombres. El pequeño al-Faydi le preguntó a su padre que quiénes eran aquellas personas y el padre respondió “estos son nuestros paisanos los yazidies⁵”. Y entonces le miró fijamente a lo

4 Erudito en derecho islámico y en la sharía.

5 El yazidismo es una religión sincrética muy antigua cuyo sustrato proviene del zoroastrismo e influida a lo largo de los siglos por otras religiones de la zona, entre ellas el Islam sufí. Se les ha llamado vulgarmente adoradores del diablo, la cual es una idea totalmente infundada. Según algún críticos, el uso de este término viene de la confusión del temor al diablo con su

ojos y le dijo “hijo, ten mucho cuidado de decir algo malo sobre el diablo delante de ellos”. “¿Y por qué?” le preguntó el hijo. El padre le contestó “porque se molestan si alguien ofende al diablo”. “Como familia musulmana profundamente religiosa así es como respetábamos a los que algunos llaman ‘adoradores del diablo’, imagínate como eran las relaciones con las demás comunidades del libro”, me dijo el shayj.

Este pequeño episodio de su infancia me lo contó a propósito del actual conflicto sectario que ha arrasado con el tejido social iraquí desde la guerra y la ocupación del país en 2003 y que ha dejado la identidad, la riqueza cultural del país y algunas comunidades religiosas gravemente amenazadas. Que haya habido una convivencia socialmente respetuosa y pacífica no quiere decir que no haya habido episodios de violencia a lo largo de la dilatada historia del Islam, especialmente cuando el poder se apoya en la religión para legitimarse. No obstante, Iraq, como otros países del mundo árabe e islámico, conserva una diversidad religiosa de la cual Europa ha carecido. Basta recordar la historia de la Península Ibérica durante la Alta Edad Media en la que se expulsaron a judíos y musulmanes o se les obligó a la conversión al cristianismo.

Identidad

Desde un punto de vista político y cultural, Salam Sayyid, uno de los teóricos del pensamiento crítico musulmán más célebres de la actualidad, afirma, en su estudio sobre las políticas de identidad

adoración, además de que guarda ciertos prejuicios intercomunales legados.

islámicas, que por muy diversa que sea la comunidad musulmana y a pesar de la variabilidad de discursos existentes —a veces contradictorios entre sí—, el Islam constituye el punto nodal de todos ellos y, por lo tanto, representa una identidad bajo la cual se une la diversidad del mundo islámico. De modo que el Islam puede ser un significativo discursivo abstracto que opera de una manera generalizada y que normalmente está asociado con la idea de lo “bueno”. Según Sayyid, “para la mayoría de los musulmanes el Islam es la definición de lo bondadoso”⁶. De hecho, esta afirmación es utilizada como proclama de los partidos o grupos islamistas cuando defienden que el Islam es la alternativa. Hace pocos años, mi abuela, que siempre ha sido una mujer musulmana no practicante y laica, me dijo, a propósito de las protestas contra los Hermanos Musulmanes en Egipto, que ella votaría a este partido. Cuando le preguntamos por el motivo ella afirmó “¡porque son musulmanes!”. Este comentario de mi abuela puede parecer, y de hecho lo es, ingenuo o simplista, pero muchos musulmanes se sienten atraídos por la idea, especialmente cuando muchos de los gobiernos postcoloniales han demostrado ser despóticos, corruptos y serviles a los intereses (neo)coloniales. Esto no significa que los demás rivales políticos no sean musulmanes, sino que se espera que los que enarbolan la bandera del Islam y promueven un proyecto político de base islámica sean justos con los más necesitados e incorruptibles, y si en la práctica demuestran lo contrario, no serán ellos los dueños de la legitimidad religiosa, sino el propio concepto de Islam. Del mismo

modo, si el Islam es sinónimo de lo bueno, un buen gobierno o una ética política puede ser aceptada como acorde con los principios islámicos aunque no se articule bajo un discurso identitario islámico. Es más, existe una herramienta legal en el derecho islámico denominado *maslaha* (interés público) que permite la fijación de leyes en función del bien común y que ha sido utilizada por reformadores islámicos como Muhammad Abdu (1849-1905) para intentar conciliar los valores islámicos con las nuevas circunstancias que trajo consigo la modernidad. Partiendo de este principio, el concepto de bondad podría trascender la separación entre la religión y la laicidad creando un espacio de encuentro interreligioso e ideológico siempre que no haya imposiciones unilaterales, sino diálogos e intercambios horizontales respetando las especificidades y los contextos particulares de cada región.

Trayectoria personal y otras nociones básicas

En mi experiencia personal, como niña nacida en un país islámico, el hecho de ser musulmana de padre musulmán y madre cristiana era lo más natural del mundo. De hecho, un musulmán es en parte cristiano por reconocer la biblia como revelación divina y a ‘Isa (Jesucristo) como profeta de Dios. Además, en Iraq habitan varias confesiones cristianas, algunas de las cuales son de las más antiguas. Yo misma viví con mi familia en un barrio con un alto porcentaje de cristianos y estudié mi último año en Iraq en un colegio de monjas donde únicamente separaban a las musulmanas de las cristianas a la hora de religión para que cada grupo recibiera su clase. La educación religiosa que reci-

⁶ Bobby Salman Sayyid. *Fundamental fear: eurocentrism and the emergence of Islamism*. Londres: Zed Books, 2003. p. 48.

bí en casa fue muy sencilla. Cuando empecé a hacer preguntas sobre Dios y el Islam siempre me decían que Dios era la voz de mi conciencia y que el profeta Muhammad fue un gran hombre por haber sacado a las tribus de la Península Arábiga de la oscuridad y de la ignorancia. Las primeras cosas que aprendí fueron los cinco pilares del Islam: el testimonio (shahada), la oración (salat), la limosna (zakat), el ayuno (sawm) y la peregrinación (hayy). Integrar cada uno de estos pilares hace que el musulmán sea religioso practicante. Casi todos los ritos o prácticas religiosas que se añadan a esta base ya es una opción personal —como puede ser llevar el velo islámico en el caso de las mujeres—. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la pureza de la intención es la característica más fundamental que ha de regir cada acto de la vida. De hecho, ser musulmán practicante no tiene porque implicar necesariamente pureza de corazón, equidad y justicia, ni un musulmán no practicante tiene porque ser mala persona. Como decíamos, la bondad es sinónimo de Islam y para muchas personas Dios es la luz de la conciencia, y sin lugar a dudas la hipocresía abunda como en muchos otros lugares del mundo.

La yihad es otro término importante que algunas autoridades religiosas consideran como sexto pilar. Se trata del esfuerzo o el desarrollo de habilidades para sobrepasar una situación o un obstáculo. Éste engloba varias categorías como la intelectual (preparación mental, estudio, etc.), la espiritual (control del propio ego, perfección moral, etc.) y también está asociado con la guerra como derecho de autodefensa, y no de agresión⁷. Por poner un ejemplo

de esto último, la yihad desempeñó un factor de movilización social importante contra las invasiones de las potencias coloniales a principios del siglo XX. Existen varios héroes nacionales que proclamaron la yihad contra los agresores extranjeros, como fue el caso de Omar al-Mujtar (1858-1931), imam libio dirigente de una cofradía religiosa que lideró la lucha contra el colonialismo italiano.

Como mujer...

A pesar de todo el tiempo transcurrido, los cuestionamientos, la rebeldía, las influencias de otras formas de pensamiento y de vivir muchos años en un país Europeo, me sigo considerando musulmana. El Islam es parte innegable de mi identidad híbrida. Soy musulmana porque el Islam ha marcado la historia de mi país de origen y de mi familia. Por lo tanto forma parte de mi legado, mis raíces, mi cultura y mi genealogía que he de conocer y reconocer. Soy mujer musulmana porque aprendí a diferenciar lo que son las culturas patriarcales del verdadero espíritu de equidad y justicia del Islam; porque elijo las interpretaciones más liberadoras que propician el desarrollo del conocimiento, de la espiritualidad y de la justicia social; porque el Islam es un punto nodal principal en múltiples contextos locales y transnacionales de los cuales siento que formo parte.

Igualmente, el ser musulmana en la actualidad, y especialmente en occidente puede, encarnar un tipo de agencia social importante para contrarrestar tanto los discursos islamófobos y eurocéntricos como las reacciones extremistas de algunos grupos musulmanes. Mas con-

⁷ Corán, 2: 120-192.

cretamente, es una manera de vencer las imágenes estereotipadas de las mujeres musulmanas retratadas de manera homogénea como seres pasivos sin ningún tipo de agencia social. En este sentido, son muchas las mujeres musulmanas por todo el mundo que, desde el ámbito académico y social, están realizando una contribución a los debates feministas partiendo de otras premisas, realidades y epistemologías y ofreciendo soluciones más acordes y orgánicas con los contextos islámicos. A través de su perspectiva también ayudan a develar las corrientes occidental-céntricas dentro del feminismo y sus pretensiones, conscientes o inconscientes, de universalizar sus postulados.

El diálogo entre el Islam y otras posturas existenciales

Las principales discrepancias teológicas entre el Islam y otras posturas existenciales giran entorno a la existencia de Dios y a la unicidad frente a la trinidad, el politeísmo y la idolatría. Otro desacuerdo es la creencia en la reencarnación no reconocida por el Islam. Pero, ¿acaso son incompatibles éstas y otras diferencias con la convivencia armónica y un debate sano? Como decíamos, el diálogo es siempre posible desde el respeto, aún cuando las diferentes posturas se reconozcan como poseedoras de la verdad única. No obstante, cualquier pensamiento humano es de algún modo limitado, en el sentido que se encuentra inacabado. Igualmente considero que las enseñanzas religiosas reveladas todas guardan la esencia de la verdad, pero no la verdad total, especialmente cuando muchas de estas enseñanzas han sido distorsionadas o manipuladas por el hombre a lo

largo del tiempo. Creo que la verdad absoluta parte de la comprensión del todo más allá de la vida humana, de las idiosincrasias, de los ritos y de las creencias. La verdad es como un gran puzzle cuyas piezas están unas desperdigadas por el tablero del planeta y otras desaparecidas o rotas. Cada pieza ofrece en su origen un atisbo de la verdad. En mi forma de ver las cosas, lo ideal sería tener la humildad suficiente para reconocerlo y tomar conciencia de la unidad del todo. “La verdad os hará libres” dijo el profeta Jesús, aunque esa verdad absoluta aún esté lejos de nuestro alcance. Mientras tanto, siempre se pueden trazar alianzas teniendo en cuenta siempre los objetivos comunes y los espacios de encuentro desde un diálogo de igual a igual. Aunque la identidad es una cuestión importante para el ser humano, especialmente cuando ésta ha sido negada u oprimida, es poco enriquecedor desechar sistemáticamente otras enseñanzas con las cuales puede haber ciertas resonancias y puntos en común, como dijo el profeta Muhammad: “Pedid conocimiento aunque sea en la China”.

Por otro lado, en la práctica, las dicotomías normalmente no son tales y la realidad está llena de matices. Por poner un ejemplo, los comunistas en Iraq y los intelectuales laicos del siglo pasado no atacaban al Islam en sí, sino que criticaban la desviación de la religión durante muchos siglos. Incluso algunos reformadores islámicos como al-Kawakibi (1855-1902) intentaron buscar la base de un socialismo islámico en el Corán. Feministas laicas y socialistas participaron en el proceso de elaboración del código de Estatuto Personal —ley de familia— basado en el derecho islámico cuya promulgación en 1959 se consideró un gran logro de la re-

pública iraquí influida entonces por corrientes laicas. Es cierto que en algunos países islámicos posturas como el ateísmo y la apostasía pueden ser poco toleradas ya sea por entes estatales o no estatales, especialmente cuando éstas han trascendido la esfera privada, ya que se perciben como una amenaza al orden social, una fuente de corrupción moral, etc., pero ésta es la reacción de una parte de los que se abrogan una autoridad religiosa que no representa a toda la comunidad islámica, y habría que ver que otros factores, además de los meramente religiosos, intervienen. Por ejemplo, ciertos prejuicios y estereotipos y la invasión de la cultura estadounidense y occidental a través de los diversos canales de consumo.

Qué puede aportar el Islam a la modernidad

Antes de pensar sobre lo que puede aportar el Islam a la modernidad en la época actual, quizás sea necesario volver atrás unos cuantos siglos para pensar qué aportó entonces el Islam a la misma. La intención no es mirar los logros de un pasado glorioso desde la nostalgia, sino dar valor a la historia puesto que es la memoria de los pueblos. La civilización humana es producto del trasvase del conocimiento más allá de las fronteras y las comunidades desde el principio de los tiempos.

Mientras Europa estaba sumida en la oscuridad de la Edad Media donde los antiguos manuscritos de filosofía y otras ciencias fueron eliminados o reclusos en algunos monasterios, los centros del saber del mundo islámico estaban afanados en estudiar los textos clásicos greco-latinos y traducirlos al árabe. Es así como

este conocimiento fue conservado, comentado y ampliado por los estudiosos musulmanes y judíos. La filosofía y otro tipo de ciencias —astronomía, agricultura, medicina, etc.— fueron introducidos en Europa a través de al-Andalus. La Escuela de Traductores de Toledo fue clave en este sentido. Ahí musulmanes y judíos tradujeron estas obras al castellano convirtiendo a Toledo en un centro de intercambio cultural que permitió el florecimiento de las ciencias y la filosofía en la península y luego en Europa. Este proceso propulsó el Renacimiento europeo, antesala de la ilustración y la modernidad occidental.

Tras esta explicación es posible que surja la pregunta ¿qué ha pasado entonces con el Islam? Hablar del desarrollo del pensamiento árabe-islámico y del porqué no continuó generando conocimiento como en el pasado creo que requiere un debate extenso y profundo sobre el cual varios intelectuales árabes como Muhammad Arkoun (1928-2010) y Muhammad 'Abid al-Yabiri (1935-2010) han reflexionado y escrito. Algunas de las respuestas a esta pregunta pueden ser las siguientes: las diversas conquistas de tierras islámicas produjeron inestabilidad social y trágicos hitos que aún resuenan en la memoria colectiva: la destrucción, o 'epistemicidio', de la Biblioteca de Bagdad por los mongoles en el siglo XIII, o la quema de libros en Granada bajo la orden del Cardenal Cisneros en el siglo XV; las luchas entre las diferentes escuelas de pensamiento dentro del Islam y la represión por parte de las autoridades califales de corrientes racionalistas islámicas como la Escuela Mu'tazilí⁸ en el siglo

⁸ Escuela de pensamiento islámico formada en VIII

XI; el triunfo del tradicionalismo que casi siempre ha estado vinculado al control y dominio de otras corrientes dentro del Islam; el estancamiento cultural de los territorios árabes bajo el dominio otomano; y el avance tecnológico armamentístico de las potencias occidentales que pudieron dominar el decadente imperio Otomano, para acabar ocupando sus territorios en los siglos XVIII y XIX.

La modernidad occidental, que introdujo el colonialismo, terminó prácticamente con la continuidad y el desarrollo interno del Islam a causa de las fuertes transformaciones sociales, económicas, políticas y psicológicas que supuso hasta el punto que aún hoy se siguen sufriendo las consecuencias, especialmente cuando el colonialismo adopta otras estructuras de poder más sutiles que perpetúan las desigualdades y los regímenes árabes, además de intervenciones directas como la colonización de Palestina y la guerra y ocupación de Iraq. A pesar de la complicada situación que sufre esta región, el Islam trasciende las fronteras nacionales y étnicas. Son muchos los movimientos en el mundo islámico y en occidente que están creando espacios de debate y de regeneración y que, como los feminismos islámicos, los estudios críticos musulmanes y diversas organizaciones islámicas de la sociedad civil, beben o son muestra práctica de estas corrientes contra-hegemónicas. En el Estado español contamos, por ejemplo, con intelectuales musulmanes como Abdel Nur Prado, Natalia Andújar y Sirin Adlbi Sibai que están aportando

que floreció durante los siglos IX y X durante el Califato Abbasí. Entre sus bases fundamentales se encuentra el uso de la lógica y la razón como métodos para la exégesis del Corán, al igual que incide sobre la unicidad y la justicia social.

mucho a estos debates. Hay que tener en cuenta que estos discursos son diversos, tratan diferentes aspectos y contextos y suelen unir diferentes ramas de las ciencias sociales con la hermenéutica, exégesis, etc., y que en general apuntan hacia una teología de la liberación basada en el espíritu de igualdad y justicia que emana de los textos sagrados. Si la modernidad implica una constante actualización, estas tendencias dentro del Islam la actualizan señalando sus fallas para así construir unas relaciones que ya no asuman de manera acrítica la universalidad de la modernidad occidental y que estén basadas en una interculturalidad real que reconozca otras formas de pensamiento y de ver el mundo desde una posición de igual a igual⁹.

9 Sobre la crítica a la modernidad desde las perspectivas del sur y del Islam véase por ejemplo Bonaventura de Sousa Santos. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010 y Ramón Grosfoguel. "Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales". *Astrolabio*, 6 (2011), pp. 43-60.

Qué es ser cristianos

Antonio González Fernández

A la pregunta por lo que sea el cristianismo se le ha dado usualmente una respuesta que podríamos llamar “religiosa”. El cristianismo sería una especie más del género “religión”. Según la filosofía (y en parte la teología) occidental, habría una serie de características presuntamente comunes a todas las religiones, y de las que el cristianismo también participaría. No sólo eso. Para una gran parte de los filósofos, incluyendo los filósofos “ateos”, el cristianismo ser caracterizaría por llevar a su culminación, para bien o para mal, las características más propias de lo religioso. Así, por ejemplo, para los hegelianos, incluyendo la izquierda hegeliana, el cristianismo llevaría a su plenitud, con la idea de la encarnación, la aspiración religiosa a una unión entre lo humano y lo divino. Desde este punto de vista, el cristianismo sería una especie de culminación de la historia religiosa de la humanidad.

Este tipo de planeamientos pueden ser cuestionados desde diversos puntos de vista. Así, por ejemplo, la misma idea de “religión”, ese género del que el cristianismo sería una destacada especie, es una idea relativamente reciente en la historia humana. De hecho, el cristianismo primitivo no encajaba en la idea romana de religión como *cultus deorum*, precisamente porque el cristianismo en sus orígenes carecía de todos los elementos que permitían identificarle como tal: el culto, los sacerdotes y los sacrificios. Para las autoridades de Roma, esos grupos disiden-

tes, que no reconocían adecuadamente la autoridad del emperador, no podían ser considerados como religio, solamente como superstitio. Por parte cristiana, la defensa de su carta de ciudadanía como verdadera religión significó la transformación del concepto mismo de religión: la religión, argumentaba el cristiano Lactancio, no tendría que ver con el desarrollo cuidadoso y reverente de las ceremonias relativas a los dioses (*relegere*), sino que consistiría simplemente en una vinculación a los dioses (*religare*).

Ahora bien, cuando esta reclamación de una carta de ciudadanía se convirtió en un verdadero acceso al poder político, y en una transformación del cristianismo en religión imperial, la vinculación al Dios cristiano ya no pudo ser entendida como una relación personal y libre, sino como una situación a la que se pertenecía por nacimiento, algo que se expresó desde entonces sistemáticamente en el bautismo de los infantes. ¿Qué se requeriría entonces para ser cristiano? Por una parte, el cristianismo fue cada vez más pareciéndose al viejo *cultus deorum*, asumiendo las liturgias sacerdotales y sacrificiales que encontraba en su entorno. Por otra parte, la certificación de la pertenencia el cristianismo se ejecutaría a partir de entonces mediante la recitación de un credo. El cristianismo sería un “sistema de creencias” relativas a lo divino, y como tal podría ser considerado como la “religión verdadera”, esto es, el sistema verdadero

de creencias, la *vera religio* de la que hablaba Agustín de Hipona. No deja de ser significativo que este concepto de religión fuera utilizado por los sucesivos imperios “cristianos” allí donde se encontraron con otros sistemas “religiosos”, y también es muy relevante darse cuenta que los judíos, que compartían unos mismos orígenes con los cristianos, jamás pudieran entender su propia observancia de la Ley, y su pertenencia a la “casa de Israel”, como un sistema de creencias. Es decir: jamás se pudieron entender como “religión” en este nuevo sentido.



Antonio González

La historia del cristianismo como “sistema de creencias” es en gran parte la historia de Europa, y la historia del Occidente “cristiano”. De estos sistemas de creencias, lo que siempre se esperó es que fueran capaces de proporcionar identidad y cohesión al viejo imperio romano, y después a las “naciones” que lo sustituyeron. Precisamente para eso los obispos habían sido llamados al poder, cuando el emperador romano los invitó a su palacio, y presidió su primer concilio, en el que se aseguró la doctrina correcta. Si ésta era la función pública del cristianismo, no es extraño en absoluto que las divisiones políticas de Europa en distintas “naciones” co-

menzaran siendo precisamente divisiones entre las distintas confesiones cristianas, convertidas ahora en iglesias nacionales. Y tampoco es extraño que la llamada “secularización” de Occidente consistiera en la sustitución de la “religión” por la “nación” como fuente primera de identidad. En el caso europeo, esta sustitución trajo consigo la dolorosa redefinición de las fronteras, que de ser trazadas por criterios primeramente “religiosos”, pasaron a ser trazadas en función de identidades puramente “nacionales”.

La secularización, en Europa, no significó el paso de la identidad “religiosa” a la aparición de ciudadanos libres, conscientes y responsables. Esto fue, a lo sumo la ideología o la ilusión de la ilustración. Desde Francia, la cuna de la ilustración, hasta los más recónditos y siniestros rincones del continente, la secularización no constituyó ciudadanía universal y fraternas, sino que más bien forjó nuevas identidades que en lugar de apelar a un “sistema de creencias” relativas a la divinidad, recurrían ahora a nuevos elementos de identidad y cohesión, como podían ser la lengua, el folclore, la sangre, la “historia común” o el sagrado territorio patrio. La devoción a lo divino fue sustituida por la devoción al propio pueblo y a la propia identidad. Algo que permitiría preguntarse hasta qué punto el fenómeno originariamente europeo del nacionalismo debería ser considerado como un fenómeno estrictamente religioso. Como es sabido, ésta ya fue la tesis de Durkheim respecto al propio nacionalismo francés. Ni siquiera en las formas alternativas del socialismo, que originariamente quisieron superar el nacionalismo, desapareció la idea de una devoción al pueblo, entendido ahora como proletariado. Y en la medida en que

los estados socialistas fueron estados nacionales, el nacionalismo como factor de unidad, cohesión y motivación reapareció en formas diversas.

En todo este proceso, la identidad del cristianismo queda perfectamente al margen, y sin tocar, al menos si entendemos que el cristianismo en su sentido primigenio es aquello que apareció cuando su originador, Jesús de Nazaret, fue considerado como “Cristo”, es decir, como Mesías, y por tanto como la única autoridad dotada de legitimidad plena sobre su pueblo, el pueblo “mesiánico”, es decir, el pueblo del Cristo, el pueblo cristiano. De hecho, la sangrienta historia religiosa, secular y nacionalista de Europa es algo completamente ajeno al cristianismo, no sólo en sus intenciones originales, sino también en su configuración primera, aquella que existió durante más de tres siglos, pero que en gran medida fue interrumpida cuando el cristianismo se convirtió en religión imperial. Una configuración que, debido a su pacifismo radical, era perfectamente incompatible con su configuración estatal, es decir, con la identificación de la “religión” con aquella institución que se caracteriza precisamente por pretender el monopolio de la violencia legítima en un territorio. Y una configuración que, después del siglo IV, solamente ha logrado expresión histórica parcial en formas comunitarias ajenas a los poderes estatales, y frecuentemente perseguidas.

Esto nos lleva entonces a una primera aproximación a lo que sea el cristianismo. El cristianismo es, estrictamente hablando, la irrupción de una nueva soberanía, la soberanía del Mesías Jesús. Si se nos permite la expresión, podríamos decir que el cristianismo consiste en un

primigenio, radical y alternativo “soberanismo”. Como es sabido, el Mesías (que es lo que significa *Khristós* en griego) es el rey ungido para gobernar sobre su pueblo. El cristianismo primitivo entendió la resurrección de Jesús como la declaración divina sobre su carácter de verdadero Mesías. De ahí el carácter esencial de la fe en la resurrección para el cristianismo. Sin resurrección de Jesús, no hay entronización mesiánica del crucificado, y sin entronización mesiánica, no hay Mesías. Y, sin Mesías, no hay Cristo, ni cristianismo, pues no acontece la soberanía alternativa en la que el cristianismo consiste.

Cabe entonces preguntarse qué soberanía es ésta. A todas luces se trata de una soberanía que no procede de los poderes y autoridades que gobiernan el mundo presente. La respuesta del cristianismo primitivo es simple: se trata de la autoridad misma del Dios de Israel. En la actualidad, sobre todo en occidente, se ha convertido en moneda corriente la idea de que una de las religiones es monoteísta, lo que incluso lleva a la equiparación del monoteísmo con la forma más normal de religión. Sin embargo, conviene darse cuenta de que, en la historia de las religiones, el monoteísmo es más bien un caso aislado y casi excepcional. La fe de Israel es monoteísta porque entiende, frente a las religiones, que la realidad no es divina, y que por tanto tampoco pueden ser divinos los poderes que se constituyen en esa realidad. La realidad es más bien criatura de Dios, y en cuanto criatura está radicalmente “secularizada”. Pero no se trata de una secularización que simplemente sustituye unos poderes por otros. Se trata de una secularización radical, que entiende que las cosas reales, como meras

criaturas, no disponen de una autoridad propia a la que el ser humano haya de estar sometido. Frente a las religiones de su entorno, Israel proclama que los astros todos, y las realidades todas, están al servicio del ser humano.

Y esto significa entonces que, desde el punto de vista de la fe de Israel, el ser humano ha sido creado para la libertad. La humanidad se encuentra, desde este punto de vista, en una peculiar posición. Por una parte, el ser humano es criatura, y en este sentido se encuentra situado bajo la autoridad del Dios creador. Pero por otro lado, el ser humano es imagen y semejanza del mismo Dios. Así como el Creador es libre de su creación, también el ser humano es libre de todas las cosas reales, y está llamado a ejercer su soberanía sobre ellas. En este sentido, el ser humano es el mayordomo de la creación, destinado a cuidar de ella, y a gobernarla. Y esto significa, paradójicamente, que el ser humano puede realizar un movimiento propio y exclusivo de su condición: el pecado. La libertad humana es un bien tan esencial en la creación, que el Creador parece haber preferido esa libertad a todos los bienes que se podrían salvaguardar conculcando nuestra libertad. El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, puede decir “no” a su Creador.

Sin embargo, es importante observar que este “no” tiene una peculiar estructura. El rechazo humano a la autoridad de Dios consiste en la sustitución del regalo por el mérito. El ser humano no acepta el don gratuito de la creación, sino que ilusamente quiere vivir de los resultados (“frutos”), buenos o malos, de sus propias acciones. Ciertamente, ésta es la fuente última de todos los males: el miedo a

Dios como juez evaluador, la culpabilización recíproca, la utilización de los demás para producir resultados, la vida sin sentido, embarcada en una lógica imparable de producción. O, también, la competencia, la venganza, o la culpa. Incluso toda forma de religión sacrificial (valga la tautología) obedece a la misma pretensión humana de justificarse ante la divinidad mediante los resultados de sus propias acciones, o de fundirse con la divinidad para incrementar su dominio sobre su propio destino. En todos los casos, agudamente descritos en los relatos del libro del Génesis, acecha en el fondo la misma lógica retributiva y meritatoria, que pretende la justificación de la propia vida por los resultados de las propias acciones.

Desde otro punto de vista, se podría también decir lo siguiente. El rechazo humano a la gratuidad del don implica la constitución de poderes alternativos a la soberanía de Dios. Todo “poder” consiste en una realidad que se presenta como garante de la correspondencia entre la acción humana y sus resultados. En cuanto tal, como poder, tiene que ser creído, como creída fue la serpiente del relato. Y, si no es creído, tal poder ha de imponerse al ser humano, mostrando su capacidad de producir resultados, y de marginar al que no le obedece. Esto incluye los poderes religiosos, sociales, económicos, y políticos. De hecho, Caín, el primer homicida, es presentado en el relato bíblico como el primer fundador de una ciudad, es decir, de la más primitiva forma de estado. No sólo eso: la historia del rechazo humano al don gratuito de Dios culmina en “Babel”, es decir, en la cifra para todos aquellos imperios que se suceden en la historia humana, y que en última instancia pretenden tocar el cielo, desafiando la

autoridad de Dios. Sin embargo, la autoridad del “Autor” de todas las cosas no es un poder que se imponga, como se imponen los poderes de lo real. La autoridad de Dios se ejerce en los márgenes, entre los que están libres de las formas estatales e imperiales, entre los nómadas, como Abraham...

Podríamos entonces decir que la autoridad del creador queda sustituida, en la historia de la humanidad, por el poder de aquellas realidades que, prometiendo satisfacer el ansia humana por vivir de los resultados de las propias acciones, terminan por dominar al ser humano, convirtiéndolo en un mero esclavo. Poderes, principados, tronos, dominaciones, decía el cristianismo primitivo... Todos son pretendidos garantes de la correspondencia entre la acción humana y sus resultados. Y todos estos poderes, por más que ocasionalmente puedan cuidar del deterioro final de una creación sometida a servidumbre, a la postre siempre terminan por desafiar la autoridad del Autor de todas las cosas, y por conculcar la libertad originaria del ser humano en su relación con Dios. En el fondo, tales poderes tienen una pretensión “religiosa” de sustituir al Autor de todas las cosas, aunque en realidad no son más que realidades creadas, que idolátricamente reclaman un dominio que sólo les es concedido por la credulidad humana.

¿Cómo volver a la autoridad originaria, y a la suprema libertad? La fe de Israel, tejida en torno a los relatos del Éxodo, esperó precisamente en la constitución de un pueblo libre de los imperios babilónicos, y sujeto solamente a la autoridad de Dios. Ésta es justamente la idea que podemos llamar “mosaica”: un pueblo cuyo Rey no sean

los reyes de este mundo, sino que tenga directamente a Dios como su Legislador. Un pueblo que, al tener a Dios por Rey, pueda vivir en la justicia, equidad y fraternidad de la que carecen los demás pueblos de la tierra, inexorablemente sometidos a los poderes. Un pueblo de hermanos, libre de idolatría, y sujeto solamente a Dios. Este maravilloso proyecto, contenido en la Torah, pudo parecer la solución, pero en realidad no fue más que un aplazamiento. La misma Torah, a pesar de todas sus pretensiones, puede ser utilizada por la lógica “adámica” como principio de autojustificación. Uno puede vivir “religiosamente” del cumplimiento de la Ley, en lugar de tomarla como una “instrucción” (torah) gratuita, como el regalo de una forma de vida alternativa. Y, precisamente por ello, los poderes siempre pueden aparecer, incluida la tentación mesiánica, es decir, la pretensión que el pueblo tenga un rey, y un estado, como las demás naciones. El “sionismo” originario, nacido con el rey Saúl, consiste precisamente en el rechazo de que Dios sea directamente el Rey sobre su propio pueblo, y la pretensión de que otro poder, el poder estatal, sea el que garantice la permanencia, la estabilidad, y la cohesión del propio pueblo.

En realidad, ningún proyecto de sociedad puede superar aquello que en su raíz constituye a las sociedades como formas de dominación. Si el ser humano superara por sí mismo la pretensión “adámica” de vivir de los resultados de las propias acciones, en ese caso, tal superación sería de nuevo un “logro”, un resultado, por el que el ser humano, y especialmente sus dirigentes, se podrían justificar. La liberación para vivir en el regalo gratuito no puede ser más que un regalo gratuito. La “buena noticia”, proclamada por el cristianismo, es que ese

regalo gratuito ha acontecido, y ha acontecido en una forma personal. El regalo gratuito es primeramente una persona, la persona de Jesús de Nazaret. Una persona que, de ser proclamada Mesías, sería ciertamente un Mesías muy peculiar, pues habría renunciado al estado y a la violencia constitutiva del mismo. De hecho, la vida de Jesús es la vida de un “nuevo Adán”, es decir, la vida de un ser humano radicalmente libre de la retribución, el mérito, y la autojustificación. El reinado proclamado por el Mesías es un reinado de perdón, de fraternidad al margen del mérito, de paz sin miedo ni venganza, de relaciones libres de autojustificación. Por eso es un reinado proclamado principalmente a quienes no se pueden auto-justificar: a los pobres, a los pecadores, a los marginados. Por eso es el reinado que más radicalmente desafía a todos los poderes, porque toca la lógica “serpentina” que los sostiene. Un reinado abocado al conflicto con los poderes y su constitutiva religiosidad. Un reinado abocado a la cruz.



La buena noticia, proclamada por el cristianismo, es que ese paradójico Mesías crucificado fue “asumido” en el monoteísmo exclusivo del Dios de Israel. Ya los más primitivos estratos del cristianismo sitúan a Jesús en el interior del “escucha Israel”, esto es, de la radical confesión de fe monoteísta (1 Co 8:5-6; cf. Dt 6:4). Es lo que originalmente se expresó con

las imágenes de un Mesías sentado a la derecha de Dios, o sentado en el mismo trono de Dios. Lo que en el fondo se está diciendo es que, con tal Mesías, no hay una soberanía delegada de Dios a alguno de los poderes, sino que la soberanía del Mesías no es otra que la soberanía misma de Dios. Solamente hay una autoridad, solamente hay un señorío, solamente hay un reinado, que es el reinado de Dios. El Mesías, lejos de convertirse en un ser intermedio, pertenece al monoteísmo del mismo Dios. Un ser intermedio no haría más que desmentir el mensaje mismo de Jesús de Nazaret, que fue el mensaje de un reinado directo de Dios sobre su pueblo. La soberanía solamente puede ser una, y el reinado solamente puede ser directo, si el Mesías pertenece al monoteísmo exclusivo del Dios de Israel.

Si esto es así, y esto solamente puede ser creído, algo extraordinario ha sucedido. Y es que Dios mismo, el Autor de los cielos y de la tierra, estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo. Dios mismo ha sufrido el destino de todos los aparentemente abandonados por Dios. Dios mismo ha sufrido el destino de todos aquellos que, desde el punto de vista de la lógica retributiva, no se merecían la bendición divina. Y esto significa entonces que la lógica retributiva ha sido rechazada por Dios. La victoria divina sobre el “pecado” no consiste en la imposición de un nuevo poder, semejante a los demás poderes, y basado en último término en la retribución. Ésta es la lógica de toda forma de “religiosidad cristiana”, y no sólo de la nacida en el tiempo de Constantino. La victoria divina sobre la lógica retributiva ha consistido en el vaciamiento mismo de Dios, quien ha asumido en Cristo el destino de los aparentemente abandona-

dos por Dios. Y esto significa entonces algo inaudito: todos los poderes han sido derrotados en la cruz. Derrotados sí de una manera misteriosa, porque continúan existiendo y continúan siendo creídos por todos los que buscan la autojustificación. Sin embargo, la lógica interna de los poderes, la lógica retributiva, ha sido anulada en la cruz. Por eso, con el Mesías Jesús, una nueva soberanía ha irrumpido en la historia, y esa soberanía es la soberanía del reinado directo de Dios.

Esto tiene entonces una importancia enorme para entender lo que significa el cristianismo. En realidad, la cuestión decisiva no consiste en preguntarse qué significa ser cristiano, sino en preguntarse qué significa ser cristianos. El cristianismo nace radicalmente como una comunidad, porque es la comunidad de aquellos que, habiendo creído que Dios estaba en Cristo, comienzan a ser liberados de la lógica retributiva, y se sitúan bajo la soberanía directa de Dios. Esto es precisamente lo que significa el paso esencial de recibir a Jesús el Mesías como Salvador y como Señor. El cristianismo no consiste solamente en el perdón de los pecados, o en algún tipo de liberación interior. El cristianismo consiste en la afirmación radical de una soberanía, distinta de todas las soberanías, que es la autoridad misma del Dios creador, ejercida por medio de su Mesías. Por eso mismo, la iglesia cristiana se juega su esencia no sólo en la afirmación completa de la gratuidad de la salvación, sino también en la constitución de iglesias que, con todas las limitaciones humanas, puedan reflejar en la historia la soberanía misma de Dios. Porque en esa soberanía se juega la victoria sobre todos los poderes, y la renovación radical de la humanidad.

La paraula del Món

Reflexions filosòfiques al voltant del llibre de poemes de Jaume Llanes:
Entre el Corb i el Toran. Apunts de Poefísica.

Joan Albert Vicens

“La paraula del món
no necessita oients.
Algun caminant extraviat
s’atura, escolta i l’entén”.

Persegüim “paraules de vida eterna” en els textos sagrats de les grans religions. Cerquem principis orientadors en els mestres de la filosofia. Molts clàssics de la literatura són també avingudes obertes a la reflexió que busca Sentit en les seves expressions històricament privilegiades. Però a les rodalies dels clàssics discorren altres viaranys, gens afamats, que ens aboquen igualment a les coses mateixes i el seu fons. Persones de vida profunda, pensadors vigorosos que no surten a les enciclopèdies, escriptors novells, poetes marginals, músics creatius sense orquestres que els interpretin, artistes sorprenents que no tenen marxants: la veritat de la realitat és deixa dir de moltes maneres i val la pena no tancar l’esperit a les seves manifestacions inesperades, fora de norma, al marge dels rankings d’autors i de les llistes de “més venuts”. “Si no esperes, no trobaràs l’inesperat”, deia el vell Heràclit.

El llibre de poemes de Jaume Llanes Bordes *Entre el corb i el Toran. Apunts de poefísica*¹ és, en paraules de l’autor, un recull

¹ Vg. J. Llanes, *Entre el Corb i el Toran. Apunts de*

de “sentències, càntics i oracions” que cal rebre com a “murmuris de vagabund enmig dels fondals i les muntanyes”². Llanes –ho diu Montse Timoneda– es mou pels paisatges amb “l’objectiu únic d’atrapar instants viscuts, massa efímers, i fragments de realitat, per guardar-ne l’essència, la bellesa i l’emoció”³. La seva poesia és la manifestació literària d’aquesta persecució obstinada del real en la seva plenitud ontològica i la seva veritat.

S’ha dit repetidament que la poesia no hauria de ser comentada ni explicada, com no han de ser explicades les besades o les flors d’un prat primaveral. La poesia és paraula viva que diu allò que és capaç de dir a aquell que és capaç d’escoltar-ho. En la lectura es pot verificar si coincideixen aquestes dues capacitats.

poefísica, Alzira, Ed. Neopàtria, 2015. Mentre no assenyalem una altra cosa, tots els textos entre cometes pertanyen als poemes i textos d’aquest llibre.

² J. Llanes, Presentació del llibre *Entre el Corb i el Toran*, Belianes, 16 de maig de 2015.

³ M. Timoneda, Presentació del llibre *Entre el Corb i el Toran*, Belianes, 16 de maig de 2015.

No volem comentar o explicar la poesia de Jaume Llanes⁴ com a expressió literària: el seus lectors s'hi hauran de confrontar i aleshores es faran paleses les respectives capacitats de dir i entendre. Aquí mirarem de posar en relleu la seva orientació metafísica, mística també. La volem considerar com a filosofia en el sentit més literal,

4 Vaig conèixer en Jaume Llanes a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona l'any 1978. Era de figura atlètica; amb la seva barbata i una mitja cabellera ens recordava a tots el Gustavo Adolfo Bécquer dels antics bitllets de 100 pts; vestia una americana d'un color caqui insofrible, carregava una incòmoda maleta on duia llibres de Plató, Descartes o Spinoza, i les seves darreres descobertes a les llibreries de vell. A les poques setmanes de tractar-lo ja es feia evident que el Jaume era a Barcelona només per imperatiu acadèmic: no suportava la gran ciutat, el soroll, el metro, les avingudes transitades o els semàfors. Vivia a Sant Just Desvern com una fórmula per ser i no ser a la gran ciutat. El seu regne no era d'aquell món; el seu cos i el seu esperit tenien la llar als camps lleidatans i, sobretot, a les muntanyes del Pirineu, on practicava l'excursionisme i l'escalada amb molta més intensitat i constància del que dedicava als treballs acadèmics. No era certament un universitari disciplinat, però ens superava a tots com a lector profund de textos filosòfics. Quan molts de nosaltres ens iniciàvem en el camí de la filosofia, el Jaume ja posseïa clarament el pathos filosòfic, un sensibilitat especial pel que Zubiri anomena "la veritat de la realitat".

En aquella convivència universitària va néixer i créixer una amistat fraternal que dura fins avui i que compartim amb la Montse, la Dolors i altres amics; amistat que ha trobat a les muntanyes de Canejan, a la Vall d'Aran, el lloc més propici.

La dedicació d'en Jaume Llanes a la poesia ve de molt lluny i ha avançat paral·lela a la seva vida filosòfica. Ha estat un poeta reservat que només de tant en tant ha compartit amb els altres algun poema. Quan hem pogut llegir el seu primer llibre de Poefísica, hem experimentat un sentiment doble: d'entrada, l'estrena d'un llibre on els poemes s'ordenen en un discurs nou que convida a la lectura pausada, el diàleg i la contemplació, dels poemes cap a les coses; d'altra banda, la seguretat d'avançar per terres conegudes, perquè molts poemes ens evoquen pensaments, idees i experiències moltes vegades sentits al costat del Jaume i la Montse; moments de vida que buscaven paraules que les diguessin amb la solemnitat pròpia de la poesia, en la forma del cant, l'oració i la sentència.

com a estimació del saber, versió eròtica cap a la Veritat, hermenèutica del món i de la vida, experiència mística del Real. *Poefísica*, l'anomena el seu autor, perquè combina la força creadora de la poesia i la fidelitat a la veritat real a què es compromet la metafísica. És poesia filosòfica perquè, dient les coses, intenta dir també allò que, en les coses, no és cosa: les dimensions transcendents del real (Ens, Unum, Bonum, Verum, Pulchrum) i la revelació, en les coses, del seu Fonament misterios, meta-físic.

En la *poefísica* de Jaume Llanes conflueixen les coses reals que susciten l'activitat poètica: el paisatge amb tot el que hi habita, la mirada contemplativa del poeta, la paraula poètica que malda per "evocar i convocar" les coses, el Fonament que les coses revelen i el poema indica, i la vida espiritual a què dóna lloc aquesta convivència amb la realitat i els seus misteris.



Jaume Llanes

1. Les coses

"Buscant sempre la plenitud pregona, però tangible, del que ja és"

Són les coses les que ens tornen poetes? Hi ha coses especialment capaces de forçar la poesia si troben un esperit sensible al seu impacte. Jaume Llanes es mou fa

dècades per boscos centenaris, s'enfila a les carenes del Pirineu, visita els paisatges lacustres d'alta muntanya, travessa colls i puja cims, assalta les canals de gel i les escala; també camina pels conreus de Lleida: les rengleres d'ametllers, d'oliveres, els camps de cereal i de fruita, els marges i els bancals.

Deia Aristòtil que només les coses naturals són pròpiament substàncies, veritablement posseïdores d'una forma i un ésser propis. En les coses naturals hi trobem allò que és tal i com és, sense l'artificiositat de les coses que l'home fabrica a mida dels seus interessos, amb formes imposades. Penso que Llanes comparteix aquesta intuïció aristotèlica. En aquells paratges naturals on l'home no hi ha fet res o quasi res, les coses hi són amb el seu propi ésser i la seva pròpia essència, tenen la perfecció que els correspon i manifesten els seus lligams amb les altres coses: "Encara existeixen mons perfectes..."



En els paisatges naturals copsem "essències perfectes", allò que és posseït plenament el que li és propi: aquesta fulla, aquell ametller, aquell camí, aquell oli-ver centenari", aquell riu torren-ter, aquell

cim nevat, aquella font, aquell abisme, aquell prat florit, aquell bosc silenciós, aquell verd... Coses particulars, temporals, presents ara i aquí, en aquest instant irrepètibl que ens espera i alhora no ens espera, perquè el miracle del l'ésser s'esdevindrà hi estiguem al cas o no. Coses en el paisatge viscut com "un embolcall, una atmosfera, un medi, un laberint..."⁵; l'àmbit on cada cosa troba el seu lloc i on ens podem trobar amb cada cosa. Coses perfectes dins de mons perfectes que van esdevenint-se en "l'obrador del temps". Infinites coses que apareixen com a "fragments", "espurnes", d'una infinitud inesgotable. Tot un món dinàmic que existeix i que resulta, a més, bell, estimable, intel·ligible, expressable.

Jaume Llanes ens convida a "sentir" amb "consciència plena", la perfecció de les coses. La seva poesia està centrada en les coses mateixes, en els paisatges que habiten i en l'àmbit transparent en què es mostren. La transparència és el domini on l'esperit i les coses compareixen, l'espai d'una trobada que ens pot transformar.

2. La mirada

"És densa la mirada
que reprèn els camins estimats
incomptables vegades"

Les coses s'actualitzen en la mirada humana. No cal que les mirem perquè hi siguin i siguin com són, però només en l'esperit humà amatent exhibeixen la seva veritat, la seva intel·ligibilitat i la seva bellesa.

⁵ Vg. J. Llanes, "Sobre dues modalitats d'aprehensió del paisatge", Meditacions pirinenques, 6 de juliol de 2015, <http://meditacionspirinenques.blogspot.com.es>.

Però no tota visió és veritable mirada ni aquesta és simple visió, com a acte de la vista. La mirada poefísica no s'assoleix a través d'una pantalla o l'objectiu d'una càmera en una fotografia rutinària. Resulta més aviat d'un llarg procés d'aprenentatge, "un constant esforç" de recerca espiritual que aspira a "la consciència més pura dels sentits".

En l'aprehensió poefísica de Llanes hi conflueixen tots els sentits: és un veure que toca les coses i escolta la seva veu, un mirar que assaboreix formes i colors...; és el veure diferent lligat a l'esforç del caminar bosc endins, muntanya amunt; una contemplació comandada pel seu objecte, que acull i permet que les coses es manifestin tal com són i que es sadolla amb d'allò que contempla.

I és una mirada penetrada d'enteniment: "Llargues mirades foses amb el dens pensament", i alhora "un pensament que es depura fins a notar el tacte de les coses/ el sentiment viu de la presència d'allò que depassa tota ideació". Els sentits i la raó s'ajuden mútuament en l'aprehensió poefísica: és un sentir intel·lectiu, una intel·lecció sentent. És la mirada "densa", "llarga", retirada, contemplativa, que concedeix tota primacia a la cosa i resta al jo tot dret d'intervenció. Tan sols la visió fascinada, extasiada en l'oblit de nosaltres mateixos és capaç de descobrir-nos la perfecció patent de cada cosa i la seva pertinença a l'infinit⁶.

Quan es tracta de la naturalesa, de la muntanya especialment, cal mirar sent-hi. I no val ser-hi de qualsevol manera: com hi és el turista o l'esportista a la recerca

d'una marca personal, fent servir la muntanya com el mitjà de la seva activitat física. Aquest "ser amb les coses" és per a Jaume Llanes "intimitat" amb elles, una veritable comunió personal amb la naturalesa, l'encontre de dos fons inexhauribles: "la vastitud del món i l'abisme d'una ànima / fosos en una sola realitat".

En la mirada poètica de Llanes hi compareixen en una vivència unitària les coses i l'esperit, el temps de les coses i el temps personal, l'evolució natural i la història humana, amb les seves tradicions, l'esdeveniment irrepètiblle i l'experiència que no tornarà, l'atmosfera d'un paisatge i l'emoció que suscita.



3. La paraula

"Repetir i repetir els mots
fins que arrelin en la memòria,
esperar i esperar el temps
en què, amb ells, es digui el món".

La poesia és paraula. D'entrada tots voldríem ser poetes, però només uns quants saben aconseguir que les paraules esdevinguin poesia. "Per a mi –diu Jaume Llanes– l'important no són ni les paraules ni el poema, és a dir, l'obra com a tal,

⁶ Vg. Ibid.

sinó les realitats significades, les veritats intuïdes i les experiències que vull evocar i, sobretot, convocar”⁷. En un dels seus poemes s’enuncia el principi que regeix la poefísica: “Vaig heretar les paraules /clavades en la terra/ i em vaig imposar una llei estricta:/ no convertir mai els mots/ en coses sense les coses”.

I certament els poemes de Llanes són “coses-amb-les-coses”. No han estat primàriament missatges adreçats als seus lectors, sinó quelcom que el poeta s’ha dit a si mateix mil vegades: “companyes fidels –en els llavis, en l’esperit–, sòlida substància de mi mateix”. Per això la poesia de Llanes ha reposat molts anys en la seva ment i en els seus papers abans de ser publicada; només allò que ha estat vertader en la vida del poeta té la possibilitat de ser veritat en la vida dels lectors.

Però si la mirada filosòfica i poètica demana reiteració i un llarg aprenentatge, la paraula que expressa allò que la mirada troba demana també reiteració i escolta pacient en el lector que vulgui transcendir-la cap a les coses mateixes –“repetir i repetir els mots...”–, assolint-ne una consciència sensible plena. El poeta vol aconseguir “la transparència” del text; el moment en què el poeta i el text ja no hi són i només hi ha la cosa sentida, a l’abast de qualsevol, rebuda en plenitud com un miracle i com un regal.

Així, doncs, la paraula poètica de Llanes és pura mediació; quelcom que existeix al servei d’una altra cosa que val més que totes les paraules: “M’és impossible contenir en els mots tanta perfecció!”. No hi

⁷ J. Llanes, Presentació del llibre *Entre el Corb i el Toran*, Belianes, 16 de maig de 2015.

trobem floritures, ni versos rimats, però sí versió cap a les coses mateixes i cap al Misteri que les embolcalla. En aquest sentit són, a la seva manera, “paraules de vida eterna”: les coses dites veritablement són copsades en l’horitzó del Tot, subespecie eternitatis, ben capaces d’omplir l’esperit.

4. El Misteri

“Cada ésser i cada instant
Guarden la llum i el misteri
que omplen el món”

L’opuscle de Martin Heidegger *Der Feldweg*, *El camí del camp*, converteix el món que envolta un humil camí rural prop de Messkirch en l’àmbit en què conflueixen naturalesa, història i humanitat; el camí dels camps és el fil que trama la vida del pagès, el llenyataire, els nois que juguen al bosc, els sembrats, la fusta tallada iolorosa, la boira, la llunyana serralada dels Alps. Com a poeta, Heidegger, invoca “la paraula del camí”, que “només parla mentre hi ha homes que, nascuts en el seu aire, la poden escoltar”. “El que és senzill –reflexiona el filòsof– amaga l’interrogant del que és permanent i gran. Entra en l’home sense mediacions, però necessita una llarga maduració. En la invisibilitat d’allò idèntic s’amaga la seva benedicció. La grandesa de totes les coses que han crescut i habiten prop del camí desprèn món”. A l’escolta de la paraula del camí, es pregunta: “Parla l’ànima? Parla el món? Parla Déu?”⁸.

Em sembla que la poefísica de Jaume Lla-

⁸ M. Heidegger, *Der Feldweg*, Frankfurt amb Main, 1978. En citeu la magnífica traducció de Montserrat Camps-Gaset a la revista *Comprendre* V - 2003/1, 61-63.

nes comparteix molts trets essencials de l'experiència metafísica que Heidegger descriu a *Der Feldweg*. Són dues expressions independents d'una idèntica vivència espiritual radical, una mateixa possibilitat de l'ànima humana que trobem realitzada en altres filòsofs i poetes: d'Heràclit a Juan Ramón Jiménez. Allà on Heidegger esmenta la "paraula del camí", Llanes evoca la "paraula del món", "una força-veu que prové de la realitat, del cosmos", i que "no para mai d'oferir-nos missatges sobre el gran misteri profund de la realitat, els replecs de l'infinit, les dimensions fascinants del temps, la complexitat de l'espai i els éssers que l'habiten..., missatges secrets que només copsa el caminant extraviat allà on regna el silenci"⁹.

És el Món qui parla. És la *natura naturans* spinozista, la font primordial del real, desplegada en la *natura naturata*, la diversitat inexhaurible de les coses reals, "el festí del desplegament imprevisible, inabastable, meravellós de formes, dimensions i relacions que es manifesten –meres insinuacions– a través dels sentits", un teixit immens de realitats cadascuna de les quals ens fa arribar la seva veu¹⁰.

La paraula del món no espera oients però, qui "s'atura, l'escolta, l'entén". És el Logos heraclitià, la simfonia del Tot que interpreten les coses: "Si no m'escolteu a mi sinó al Logos és savi reconèixer que tot és U", diu un aforisme del vell filòsof d'Efes. Llanes també hi sent el mateix. La multitud i pluralitat desbordant de les

coses no oculta sinó que més aviat revela la unitat misteriosa del real. D'aquesta unitat, en la poefísica, se'n destaquen almenys tres aspectes.

És una unitat fragmentada, com a infinit fragmentat. La *natura naturans* s'expressa com a *natura naturata*. Les coses són "partícules ínfimes, però compactes, ben encaixades en el cos de l'infinit" i això les dimensiona en la contemplació humana: són expressions particulars del Tot inabastable que conformen i que només en elles i des d'elles podem anar coneixent. El món particular del Corb i el món particular del Toran són "centres d'un mateix infinit".

És una unitat paradoxal de contraris i de contrastos. "Espurneja sobre el seu propi fons obscur/ és íntegra i infinitament fragmentada/ tothora es recrea, però mai no s'exhaureix/ té ressonància omnímoda i alhora és secreta". La paraula del Món és cançó en el silenci, evidència i secret, claredat i misteri, presència i absència, el mateix i el divers, divergència i convergència, moviment imparabile i repòs, camí i quietud, senzillesa i complexitat, saviesa i no saber, colors i formes i transparència, temps i eternitat, evocable i inefable, trobadissa i difícil de copsar... Només un llenguatge paradoxal pot encertar a dir, sempre molt humilment, quelcom del Misteri. El ressò d'Heràclit torna a estar present.

És una unitat de vida, tal vegada de vida personal. A la pregunta heideggeriana ("Parla l'ànima? Parla el món? Parla Déu?"), Llanes no dóna una resposta simple. La poefísica emana precisament de l'encontre entre el món, l'ànima i potser Déu, i tots tres es manifesten abismàticament en l'experiència profunda del paisatge natural.

9 J. Llanes, Presentació del llibre *Entre el Corb i el Toran*, Belianes, 16 de maig de 2015.

10 Vg. J. Llanes, "Veus en el paisatge", *Meditacions pirinenques*, 6 de juliol de 2015, <http://meditacionspirinenques.blogspot.com.es>

Tanmateix, el poeta insinua (més enllà del recurs literari de personalitzar les coses) el caràcter personal del fons misteriós del real. Hi dialoga de tu a tu i n'anomena els interlocutors amb el llenguatge de Lull: "Jo i tu. Amic i Amat".

De fet, som interlocutors de la paraula del Món. Immergits en el paisatge, sentim que "algú", sempre, ens hi diu alguna cosa, o sentim almenys com si algú ens la digués. L'Amat és el terme d'una cerca sens fi: el "constant esforç de buscar-te". És mestre de vida: "m'ensenyes profundament la difícil saviesa / que guarden les realitat elementals". És, potser, la força creadora fonamental, car, com diu Sant Agustí, percebem que les coses "clamen que no s'han fet a si mateixes". En el seu límit, els camins de la muntanya desemboquen en els espais abismals on els cims senyoregen el món i hom "s'abraça a allò –aquell– que sosté tots els éssers".

5. Espiritualitat

"Èxtasi enmig de l'apogeu
de les formes i els colors
sòlides meditacions i sòlids sentiments"

L'experiència del Misteri va lligada sempre a una vida espiritual, un plec de meditacions, actituds, sentiments i accions que puen en aquella experiència que dóna densitat i profunditat decisives a la vida. Una "existència mística", podríem dir, acompanya la vivència del paisatge que descriu Jaume Llanes. El paisatge no és per a ell un lloc per visitar o practicar excursionisme o altres "activitats físiques", sinó "la pàtria, la llar, el sentit", allà –diu– "on trobo la meua pau i la meua mesura", "el paradís que no voldria dei-

xar mai". El paisatge natural satisfà l'ànima, la purifica, la fa reposar. La Naturala es fa estimar amb amor intel·lectual i ben sensible alhora. El muntanyenc que inicia el seu itinerari avança cap a una altra forma d'existència: "Tot és a punt per Ser en el paisatge"; quan ascendeix cap als cims més alts enmig les geleres té "el sentiment d'enlairar-se en l'interior mateix de la bellesa". Viu aquesta bellesa que sadolla l'esperit com a Gràcia: "una plenitud que es dóna/ com a regal, com a miracle".



La pau guanyada no s'ha de confondre amb el benestar psicològic que proporcionaria el contacte amb la naturalesa. És molt més: és una experiència metafísica, radical, de la realitat. L'esperit se sent amorosament vinculat al fons misteriós de totes les coses que experimenta com a Ésser, Bo, Vertader, Bell, Etern. Hi ha una veritable fusió en una sola realitat de "la vastitud del món i l'abisme de l'ànima".

En l'èxtasi de la contemplació poètica, escriu Llanes "la meua ànima –vaporosa, exaltada– es percep a l'interior de l'eternitat". És l'equivalent d'aquella experiència intel·lectual que Spinoza anomenava al *Tractat de l'esmena de l'enteniment* "el

coneixement de la nostra unió amb la Naturalesa universal”.

Això no és viure al marge del temps, sinó existir plenament, a cada instant, anacrònicament (“perdo records, llenço futurs”): en un present que s’eixampla, com si allò viscut, essent irrepètible, ell tot sol ja fos capaç de donar sentit al viure. En l’instant contemplatiu sobren les teories i les interpretacions i resta la vida mateixa com a intimitat amb cada realitat, i amb el Tot. “El pensador és vell –reflexiona Llanes sobre si mateix–. Ha oblidat les teories que havia après. Però hi veu clar. Ara només estima, camina i mira. O, amb més propietat, és conscient que només estima, camina i mira... Viu en el temps gairebé com si no existís el temps”.

Epíleg. L’experiència del paisatge i el Sentit

Hem suggerit, modestament, sempre molt per sota del que poden fer-ho els poemes mateixos, els aspectes metafísics de la poesia de Jaume Llanes. Hi hem trobat, enunciada, un experiència profunda del Sentit.

L’experiència del paisatge, de la naturalesa en la seva perfecció i riquesa, és intimitat de l’esperit amb les coses, el jo descobrint el món i la seva pregonesa; l’home davant d’una realitat no humana en la qual la seva ànima atribolada hi troba pau i repòs.

Llanes té cura de dir-nos que aquesta experiència poètica seva no és exclusivament individual, sinó compartida i madurada amb altres persones: “tot el que us he explicat –ens assegura– no hau-

ria estat possible sense la companyia i el diàleg amb moltes persones estimades. Sí, enmig del paisatge, potser més que en cap altre lloc, he sentit els efectes benefactors dels vincles humans. Moltes persones estan presents en el llibre de manera explícita i implícita”.

La muntanya, el paisatge, la naturalesa, viscuts amb consciència plena dels sentits, purifiquen la nostra ment cansada d’humans del segle XXI; donen valor a la vida i l’orienten. La comunió amb la naturalesa ens torna amables amb tot allò que és viu: acostuma a ser així en totes aquelles tradicions en què els humans miren el món amb simpatia i no pas amb afany de dominació. La bellesa natural ens fa relativitzar l’aparent perfecció i el caràcter imprescindible de les creacions tecnològiques, que ens acaben sotmetent a la seva dictadura; en la contemplació dels paisatges naturals valorem la grandesa del que és senzill. El paisatge se’ns ofereix, a més, com quelcom a compartir; el rebem com un regal i és un regal que podem fer als altres acompanyant-los a descobrir-lo, com tantíssimes vegades fa el mateix Jaume Llanes amb els seus amics, companys, alumnes, veïns.

L’experiència plena del paisatge ens fa reposar i ens reconcilia amb la vida. Però succeeix que la vida ens mostra per altres vies els seus rostres dolorosos: el patiment, la mort abans d’hora, la injustícia. Aquí rau, crec jo, l’ambigüitat i la limitació irreductibles de l’experiència de la naturalesa com a experiència del Sentit. D’una banda, és cert que l’és: ja n’hem aportant els arguments. D’altra banda, la naturalesa no ens diu res d’aquells aspectes també essencials de la realitat: el mal que fem, el mal que patim, les desigualtats, les

morts d'innocents. Tot això no hi és a la muntanya, ni als boscos, ni a les valls feréstegues. Enmig la naturalesa ningú ens reclama la nostra responsabilitat davant del mal. El teòleg Joan Casañas diu en aquest mateix número de Perifèria que si ens agrada tant la muntanya i hi reposem és perquè mai no ens planteja la pregunta decisiva de Jahvé a Caín: Què has fet amb el teu germà?

La paraula del món, és cert, no ho diu tot. I això que no ens diu el món ens arriba amb el clam de les víctimes de la història que l'Angelus Novus de Paul Klee, en la interpretació de W. Benjamin, veu amuntegades als seus peus, runa humana sobre runa humana, formant una muntanya d'enderrocs que "s'eleva fins al cel". No hi ha cap altra muntanya més alta que aquesta, doncs¹¹.

En Jaume Llanes tot això ho sap prou bé. Mai pretén que l'experiència del paisatge sigui l'experiència del Sentit, sinó experiència del Sentit; una vivència personal profunda que comparteix amb nosaltres i que resta a l'abast de tothom. El Sentit, l'impuls bàsic de la vida arrelat en l'experiència fonamental del real, no és quelcom donat de cop i definitivament, ara, aquí, d'una sola manera, per a tothom, sinó una Llum difosa que ens obre camins diversos, no pas excloents, enmig d'una realitat farcida d'ambigüitats, que és bella, vera i bona, i alhora lletja, injusta, incomprendible i insofrible.

Dit l'anterior, la grandesa de l'experiència poètica del paisatge rau en que posa de manifest la veritat, bondat i bellesa que es-

cauen efectivament al món en què vivim; veritat, bondat i bellesa que podrien esdevenir amb totes els matisos que es vulguin norma, ideal i esperança per als humans. L'experiència de caminar enmig les muntanyes ens enforteix com a persones en la pràctica de l'esforç, el sacrifici, la pausa, la serenitat, l'admiració, el respecte al propi cos i a la naturalesa. De la vivència del paisatge de Jaume Llanes no és després tota una ètica, però això no significa que no tingui una dimensió ètica.

No obviem que el "retorn a la naturalesa", el "viure d'acord amb la naturalesa", han estat divises clàssiques per a la cura de l'ànima i inspiradores d'actituds socialment crítiques, que sovint han donat lloc a assaigs de comunitats alternatives, on viure ja efectivament d'acord amb els valors que hom voldria vigents per a la societat sencera: senzillesa, austeritat, autenticitat, sentit solidari. Recordem Diògenes, Epicur, Francesc d'Assís, l'actual Dalai Lama, per citar alguns exemples. Jesucrist mateix ens anima a viure com a "liris del bosc".

En qualsevol cas, ens correspon a nosaltres com a éssers humans, o com a pensadors i poetes, si pretenem ser-ho, adquirir també una consciència plena dels aspectes més dolorosos del real, situacions de patiment i injustícia entretingudes amb tot allò que, com ens mostra la poesia de Jaume Llanes en relació a la naturalesa, sí val la pena de la infinitud inabastable en què ens movem i som.

11 W. Benjamin, *Tesis sobre filosofia de la història*, 9. Benjamin hi comenta el quadre de P. Klee Angelus novus.

Entre el Corb i el Toran. Apunts de Poefísica (Selecció de poemes)

Jaume Llanes

¹(De) NOVES PASTORALS

1. Itinerari

Senzill, sense artifici, he triat l'equipatge del cos,
i el de l'esperit, perquè res no sigui obstacle.
Avanço, solitari, amb un ritme antic, mesurat,
perquè vull que sigui llarg i dur el trajecte.
El temps s'estira, i s'esquinça, a poc a poc:
perdo records, llenço futurs, em preparo
per assolir la consciència més pura del sentits,
la més acabada i plaent adequació del gest.
Tot és a punt per Ser en el paisatge.

2. Excés

No puc abraçar del tot el que se m'ofereix,
ni aturar tots els moments, ni ho he de voler.
M'és impossible contenir en els mots tanta perfecció!
Són moltes les hores que em cal esperar
per entendre bé alguna paraula entre les veus
que escolto, i no és necessari guardar-la.

(De) NOTES D'HERMENÈUTICA

4.

Textos atrapats entre textos:
discursos produïts per discursos,
xarxes immenses d'informació,
enllaços, paràfrasis, divagacions...
Sòlides aparences de saber.

5.

O la radicalitat d'una lectura
que vol la llum de la lletra tan sols
per assolir la transparència.

6.

Quan la lectura culmina,
es perfecciona la vida,
les realitats elementals sadollen,
s'acreix la consciència
d'una plenitud que es dóna
com a regal, com a miracle.

(De) VEUS

2.

Verd il·limitat,
amb els pobres mots
no puc dir-te mai
verament,
no hi puc contenir
les secretes paraules
de la teva plenitud
inexhaurible,
bells missatges
amb què em vols dur
gelosament
al teu redós.

¹ Publicació completa a J. Llanes Bordes, *Entre el Corb i el Toran. Apunts de Poefísica*, València. Ed. Neopàtria, 2015.

(De) ESPAIS MANIFESTATS

7.

Dels arbres del dret pendent
cauen fulles esparses,
fent suspensions i tombarelles,
deixant efímeres traces
en el paper de l'aire,
canviant sempre l'angle
davant la perspectiva
quieta, atenta, de la mirada.



(De) DIVAGACIONS MORALS

2. El nostre consell

Mireu amunt, ben alt, al vostre ci**M**.
Arreleu amb força a la terra, encara sòlid**A**.
Reteniu -si cal- algun fragment de la lla**R**.
Invertiu tots els discursos de la vacuïta**T**.
Afanyeu-vos a forjar un amor i un destí.

(De) D'UN ORACLE DEL CAMP

3.

Recull parts del vitrall
esmicolat del temps.
No el vulguis refer
ni et pensis que és possible
afaiçonar-ne un de nou
més original i bell.
Escull-ne uns pocs
fragments brillants
per fer-te llum.

(De) ENTRE ELS OBJECTES

5.

La teva imatge emmarcada.
Exacta, constant. Aturada
en una antiga mirada a l'horitzó.
Màgica presència: empremta, senyal
d'una altra presència perfecta i efímera.
La teva imatge quieta. Ella.
Viva amb la força de l'amor.
Sempre disponible a la calidesa
del quasibés, del quasitacte.

L'humanisme transcendental-ateu de Luc Ferry

Joan Albert Vicens

Els jueus li respongueren:

-No et volem apedregar per cap bona obra, sinó per blasfèmia, perquè tu, que ets un home, et fas Déu.

Jesús els replicà:

-¿En la vostra llei no hi ha escrit: Jo declaro que sou déus?

Joan, 10, 33-34

Vivim fent plans. Tot allò que fem està animat d'algun propòsit: guanyar diners, gaudir d'unes bones vacances, tenir una família feliç. Però una vida plena de bons propòsits no s'estalvia la qüestió del sentit, el significat últim de tots els nostres plans particulars, allò que els ordena i els justifica. Val la pena la meua vida? Què en puc esperar? Hi ha quelcom que pugui donar valor a la meua existència?

Les religions han satisfet secularment la necessitat humana de Sentit, però en el nostre món europeu-laic, quan les religions reculen com a estructures generalment acceptades de donació de sentit i les utopies polítiques han mostrat el seu rostre enganyós, la qüestió del Sentit ressona com una pregunta sense cap resposta que hom pugui, com en altres èpoques, donar per descomptada. La sensació de desorientació o de buidor en relació al sentit es generalitza; molts opten per deixar de banda la qüestió, en estat latent, i dedicar-se a allò que s'anomena "el dia a dia".

El filòsof Luc Ferry¹ vol despertar l'interès per la pregunta latent pel Sentit des d'una perspectiva atea, laica i humanista. No es planteja quin sentit té l'existència humana sinó quin sentit *li podem donar*.

L'humanisme de Ferry parteix de la tesi que el fet de renunciar a les religions no obsta el reconeixement que l'home té una dimensió sagrada –és "l'home-Déu"– i que és un ésser obert al transcendent.

1 Luc Ferry (Colombes, 1951) és doctor en filosofia política, professor de la Universitat de París VII-Denis Diderot des de 1996, periodista, assagista i polític que ha estat president del Consell Nacional de programes del Ministeri d'Educació (1994-2002,) i Ministre de Joventut i Educació, entre 2002 i 2004, durant la presidència de Jacques Chirac. Ferry acostuma a ser citat entre els "nous filòsofs" francesos que des del anys 70 del segle passat intenten contrarestar l'hegemonia dels intel·lectuals d'esquerra radical: abandera un nou humanisme laic que entronca amb la tradició republicana francesa i la vol superar tenint en compte els condicionaments de la nova societat global. Citem primerament l'edició espanyola del seu el seu llibre *L'homme-Dieu ou les Sens de la vie*, París, 1996 (*El hombre-Dios, el sentido de la vida*, Barcelona Tusquets, 1997), citat como HD, i a continuació *La révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, París, Plon, 2010 (citad como RA).



Luc Ferry

Contra els discursos postmoderns, Ferry no renega de la modernitat, l'aportació essencial de la qual fou el rebuig del principi d'autoritat. Per als moderns, des de Descartes, tan sols és legítim allò que s'acredita així, de forma rigorosa, davant la nostra consciència. D'aquesta manera lliguen dues idees que d'entrada semblen no lligar: la primacia del subjecte i l'acceptació que en ell hi ha quelcom que el transcendeix: la seva versió cap a la veritat, el deure, la bellesa... o els altres. Aquests àmbits transcendents faciliten la comunió entre les persones; hi trobem els valors universals que fonamenten la comunitat humana. És clar que hi ha transcendència per als moderns, diu Ferry, però "passa a l'ordre de l'anterior a la meua consciència al del posterior. Radical dependència, transcendència absoluta tal vegada, però primer i abans que res arrelades en la meua certesa i la meua experiència reals" (HD, 42).

Hi ha una transcendència en la immanència de la nostra intimitat subjectiva; en els continguts de la meua consciència hi ha quelcom que la depassa i l'aboca fora de si, l'allibera dels mecanismes de l'univers natural i converteix en simples hipòtesis

no falsables tots els reduccionismes. La identitat humana consisteix en aquest obertura que torna l'home un ésser misteriós i sagrat: "si els homes no fossin d'alguna manera déus, no serien tampoc homes. Cal que suposem en ells quelcom sagrat, o bé que acceptem de reduir-los a l'animalitat (HD 190). Ferry cita amb comoditat el versets de l'evangeli de Joan, 10, 36-37 que encapçalen aquest article. Per això prefereix parlar d'un humanisme transcendental que vol allunyar dels humanismes ateus materialistes, que veuen en l'home un ésser natural absolutament determinat, i vol aproximar-se a la fenomenologia de Husserl i Lévinas. "La modernitat –escriu Ferry– no és el rebuig de la transcendència, sinó el reajustament d'aquesta a les condicions del seu acord amb els principi de rebuig de l'argument d'autoritat: la preocupació per l'Alteritat, que tan fortament s'afirma en la filosofia contemporània, tendeix així a adoptar la forma d'una religió de l'Altre. Aquesta sacralització de l'humà com a tal suposa el pas del que es podria anomenar una transcendència vertical (de les entitats superiors als individus, entitats situades abans que aquests) a una transcendència horitzontal (la dels altres homes respecte de mi)" (HD, 101).

L'humanisme laic de Ferry pretén que "en l'home, en la seva raó i la seva llibertat, que constitueixen la seva dignitat, és on cal fundar els principis del respecte a l'altre i no en una divinitat" (HD, 49); sosté que avui coincideixen dos processos de signe contrari però complementaris: la humanització de Déu empesa per la crítica moderna de la religió tradicional i la divinització de l'home, que assoleix una dignitat sagrada, és a dir, un valor que pot motivar els majors sacrificis: val la pena

donar la vida pels altres. La paradoxa és que l'amor guanyi la major centralitat al mateix temps que retrocedeix el cristianisme com a "religió de l'amor". L'explicació rau en el fet que, segons Ferry, en el cristianisme l'amor a les persones és sempre, malgrat tot, quelcom subordinat a l'amor de Déu.

Emergeix així una nova "espiritualitat laica" que ens ha de permetre encarar racionalment les dificultats de la vida, aspirant a una "salvació" en la immanència. I la via principal d'aquesta salvació és l'amor: "l'amor és, per excel·lència, el sentiment que dóna alè i ànima a l'estructura personal del sentit" (HD, 193).

Al seu llibre *La révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, escriu Ferry que en l'era postmoderna de la globalització, l'amor a les persones ha esdevingut l'única imatge acceptable del sagrat, quelcom capaç de vertebrar la vida humana quan aquesta ja no pot reposar sobre principis com el Cosmos, Déu, la Raó, la Pàtria o el Progrés. No és nou que l'amor sigui socialment valorat, el que és nou és el caràcter "sagrat" que té avui l'amor com a sentiment que ens vincula fortament als altres. Creu Ferry que és l'únic fonament vital capaç de vertebrar la vida de l'home postmodern. Quan diu que l'amor és la "nova figura del sagrat que revoluciona les nostres existències" no li està atribuït cap significació religiosa transcendent, sinó que vol dir simplement que "els únics éssers pels quals sempre estarem disposats, si calgués absolutament, a posar en joc la nostra existència, són primerament i sobretot altres éssers humans, ja no ideals polítics o religiosos, sinó éssers de carn i ossos" (RA, 15-16).

¿En quin context es produeix l'emergència de l'amor com a principi vital fonamental? Ferry assenyala tres característiques del nostre temps. En primer lloc, la desconstrucció del sistema dels valors tradicionals a causa del desenvolupament del capitalisme consumista. Assenyala la paradoxa que els "bohèmics" del XIX i inicis del XX, crítics ferotges de tots els "antics règims", facilitessin el triomf d'aquest nou capitalisme, que només podia avançar en un panorama de ments buides dels antics valors. En segon lloc, la desposseïció democràtica dels ciutadans: aquests ja no són els amos del seu destí perquè la societat capitalista global funciona com un mecanisme sense subjecte, resistent al control democràtic i indiferent a la voluntat dels ciutadans. Finalment, la universalització de l'amor passional com a nou principi del matrimoni: almenys en la societat occidental ja no són concebibles els matrimonis "arreglats", sinó les unions entre persones que s'estimen i s'elegeixen mútuament amb llibertat.

El capitalisme global ha comportat la liquidació dels grans relats i dels ideals socials que motivaven les lluites polítiques de fa unes dècades. El món s'ha tornat imprevisible i opac; la lògica del major benefici immediat i la competència desaforada ho contaminen tot. L'individualisme extrem, la personalització del consum, la necessitat de canviar constantment, l'apologia cínica de la diversitat i la llibertat d'elecció, l'adaptació constant als diferents gustos i formes de vida, trenquen els lligams comunitaris, impedeixen contemplar les coses des del punt de vista de l'interès general i no permeten assentar la vida en res consistent. Ara no interessen els "drets universals de l'home", sinó els gustos i preferències dels individus, tan vari-

ats i variables com són. En l'era del capitalisme consumista ha perdut vigència l'humanisme il·lustrat (el "primer humanisme", com l'anomena Ferry), que aspirava a crear un món civilitzat d'homes lliures i feliços, educats d'acord amb principis racionals universals, inspirats per unes ciències compartides per tots i capaces de diluir progressivament la diversitat cultural o religiosa.

Tot i així, assenyala Ferry, s'està consolidant un "nou humanisme" que dona sentit a la vida de l'home contemporani. El pensador francès dedica moltes pàgines a mostrar la importància que ha tingut la institució del matrimoni per amor en la gestació d'aquest "segon humanisme". Al final d'un procés iniciat al segle XVII, l'amor passional s'ha convertit en el fonament de les relacions de parella i del matrimoni, cosa que ha significat una veritable revolució cultural, social i antropològica.

La generalització del matrimoni per amor ha afavorit una nova relació amb el cos i una reinterpretació de la sexualitat i de la intimitat, ha impulsat l'amor paterno-filial com mai s'havia vist (hi ha estudis que conclouen que els pares estimem més els fills de les dones amb qui s'han casat per amor que als fills de les dones amb qui es casaven per imposició familiar) i sobretot, afegeix Ferry, alimenta l'empatia envers els altres: com que experimentem en la pròpia pell les vicissituds de l'amor, comprenem millor les preocupacions dels enamorats i els seus fracassos amorosos, acceptem que els altres han de ser lliures a l'hora d'iniciar o finalitzar una relació amorosa, ens fem càrrec dels drames familiars, reconeixem com a "sagrades" per a nosaltres les persones que estimem,

sabem que l'amor no obeeix principis racials o culturals sinó que transcendeix tota frontera i s'estableix fins i tot entre els més diferents i al marge de tota norma social. Les nostres millors relacions personals apareixen comandades per l'amor, que juga un paper central a la nostra vida i que és impulsat per un dinamisme universalitzador.

La transformació social experimentada ha comportat també un canvi profund en el terreny filosòfic, més concretament, en la reflexió ètica. Per explicar aquest canvi, Ferry esbossa una breu història de l'ètica dividida en cinc etapes. La primera, l'ètica dels antics, diu que l'home bo és qui ajusta la seva vida a l'ordre còsmic; l'ordre moral reproduïx l'ordre natural. La segona, l'ètica cristiana, accentua decidivament el paper de la llibertat i la responsabilitat individuals sobre la base de les nostres disposicions naturals. La tercera, l'ètica republicana, emfasitza la indeterminació de l'home, que ja no té naturalesa i ha de decidir allò que vol ser, i exalta la llibertat humana entesa com a capacitat d'actuar segons principis racionals universals independents de qualsevol interès particular o condicionament cultural.

La quarta, l'ètica de la desconstrucció, potencia el culte a l'autenticitat, la singularitat i el dret a la diferència, accepta una gran pluralitat de codis morals, estils de vida, idees polítiques, sexualitats o concepcions artístiques; per aquesta ètica, la finalitat de la vida és l'expansió de la pròpia personalitat.

Finalment, la cinquena etapa correspon a l'ètica de l'amor, la clau del nou humanisme contemporani. Aquest nou humanisme no trenca completament amb l'huma-

nisme il·lustrat: com ell, prescindeix de la religió i reconeix el caràcter fonamental de la llibertat humana. També valora de l'ètica de la desconstrucció l'apertura a l'altre i el reconeixement dels drets del diferent. Per la nova ètica humanista, l'amor a l'altre és "transcendència en la immanència", ens porta més enllà de nosaltres mateixos vers als altres, però no ens enlaira cap a una esfera divina. L'amor ens exigeix no només que "no fem als altres el que no volem que ens facin a nosaltres, sinó que els fem allò que volem que ens facin a nosaltres". Llibertat i amor van units en l'home: perquè podem distanciar-nos poc o molt dels nostres condicionaments socials i culturals, podem estimar a altres persones perquè sí, al marge d'aquells condicionaments. L'amor que vertebrava el segon humanisme no és incompatible, segons Ferry, amb la solidaritat universal que preconitzava en teoria l'humanisme il·lustrat, perquè qui estima veu en la resta de la humanitat "una reserva" de persones que poden ser estimades: l'experiència amorosa ens obre a tots els humans.

El segon humanisme, l'ètica de l'amor, és la proposta que la filosofia fa a l'home contemporani; és una saviesa laica però salvadora. La filosofia pretén ser un saber al servei de la "vida bona", una saviesa que ens ajudi a viure i a fer front a tot allò que converteix la vida en quelcom feixuc: de l'avorriment a la mort, passant pel fracàs o el dolor. Avui diem que allò pitjor que ens pot passar és la pèrdua de les persones que més estimem. La mort juga contra la pretensió de concedir a l'amor una funció salvadora.

Per això Ferry intenta determinar les actituds bàsiques de la nova ètica de l'amor, una saviesa que renuncia a promeses ul-

tramundanes i parteix de l'acceptació del que som, éssers limitats i mortals. La reflexió ètica no ha d'esbrinar com "alliberar-nos de les pors per tal de viure tranquils sinó més aviat com arribar a la vida bona malgrat l'horror que és la mort dels qui estimem, sense daurar-nos la píndola, ni dir-nos que la saviesa consisteix en no témer res" (RA, 329).

És un fet incontestable que la nostra vida mortal no està a l'alçada dels nostres projectes vitals. Gilgamesh, que pateix la mort del seu company Endiku, és el personatge triat per Ferry per exemplificar el drama de la pèrdua dels qui estimem. La mort acaba frustrant les nostres expectatives, engoleix finalment els nostres amors.

La filosofia ha reflexionat de mil maneres sobre la finitud humana i la derrota inevitable de l'amor: Ferry cita Epicur, Lucreci, els estoics, Schopenhauer, Buda, o Nietzsche. La vida humana ha estat sovint presentada com una malaltia de la qual ens hem de guarir, una il·lusion, una broma de mal gust, un joc de representacions que dissimulen un fons absurd. Molts pensadors ens animen a desenganxar-nos de la vida, a viure preparant la mort, o a practicar la indiferència en qualsevol circumstància. Els pensadors cristians esperen una salvació ultramundana rebuda de Déu; altres filòsofs aspiren a una salvació intramundana conquistada amb l'esforç del distanciament respecte de totes les coses, disminuint o suprimint els desitjos i apaivagant els sentiments; en definitiva, no posant el cor en res.

Contra aquestes fórmules, la saviesa laica que esbossa Ferry ens ensenya que viure és un miracle que no podem explicar perquè la raó no pot abastar el misteri de

l'ésser. Gaudim, doncs, d'aquest miracle que ens obre a una multitud de vivències gratificants; qui no estimi la vida que no ens en faci perdre el gust als altres. Ferry rebutja l' amor *fati* Nietzscheà: estimem de la vida només allò que és estimable i no allò que no ho és.

No hi ha volta de full: tan sols podem estimar a persones concretes, però aquestes moren, i nosaltres també morim. La felicitat no pot ser un estat permanent per als mortals. El fracàs ens espera en moltes cantonades de l'existència. Però això no ens ha d'abocar a renunciar a l'amor i a maleir la vida: en l'amor vivim l'experiència de l'absolut, del que no és relatiu a cap altra cosa. Passi el que passi l'amor que ja hem viscut formarà part del nostre patrimoni vital i sempre és possible tornar a estimar. És cert que l'amor no pot donar un sentit global a l'existència com a tal: mai no podrem dir que hem nascut per a estimar, però sí que és cert que l'amor decideix el camí de la nostra vida en direcció als altres. La contradicció entre l'amor i la mort és insoluble, però "una vida en l'amor val la pena", conclou Ferry.