

En résumé, souvent aux avant-postes de la mission chrétienne “en terre d’Islam” notamment en Afrique du Nord, les Pères Blancs sont progressivement devenus une autorité, une référence au sein de l’Église catholique dans le domaine conjoint des études musulmanes et du dialogue islamo-chrétien. Aujourd’hui sous la responsabilité du Père Blanc espagnol Diego Sarriò Cucarella, le PISAI reste ainsi un point de repères pour de nombreuses institutions et acteurs du dialogue islamo-chrétien. A Nairobi, l’équipe dirigée par le Père Blanc d’origine congolaise Innocent Maganya est une autre belle illustration de cet engagement, illustration actuelle et prometteuse.⁴¹ Garants aujourd’hui d’une certaine nuance dans le rapport à l’islam, nombre d’entre eux continuent à cultiver en divers lieux une critique bienveillante à l’égard de l’islam et des musulmans. A l’image peut-être de l’Église en Algérie⁴², ils représentent donc aujourd’hui l’un des rares liens historiques et prometteurs entre l’Église catholique et l’islam, nécessaire pour saisir avec plus de sérénité et d’audace le défi posé aujourd’hui par la rencontre interreligieuse. Ainsi, aux prises avec des débats de nature postcoloniale, l’approche des Pères Blancs de l’islam peut encore inspirer la Mission. Et à l’heure où le pape François en appelle à dépasser les peurs et lutter contre l’indifférence, à bâtir « la fraternité humaine pour la paix dans le monde et la coexistence commune », selon le titre du document signé avec le Grand Imam d’Al-Azhar Ahmad Al-Tayeb à Abu Dhabi en février 2019, l’expérience des Pères Blancs ne peut que soutenir l’engagement des croyants de tous bords en faveur du dialogue islamo-chrétien.

⁴¹ Lancé en 2019 au sein de l’École de théologie du Tangaza University College avec le soutien financier et humain des Missionnaires d’Afrique, l’*Institute for Interreligious Dialogue and Islamic Studies* (IRDIS) a été « fondé pour répondre aux besoins accrus dans le domaine du dialogue et de la coopération entre les religions et l’étude de l’Islam dans un contexte est-africain » (<https://tangaza.ac.ke/institute-for-interreligious-dialogue-and-islamic-studies/>)

⁴² cf. Jean-Robert Henry et Abderrahmane Moussaoui (dir.), *L’Église et les chrétiens dans l’Algérie indépendante*, Karthala, Paris, 2020.

CAP A L’ESPERIT. EL SENTIR NO ÉS QUELCOM, PERÒ TAMPOC NO-RES

Jordi Corominas i Escudé

Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona

corominasescude@gmail.com

RESUM: Intentar acostar-se a l’esperit, que és el propòsit d’aquest breu escrit, té molt del conte zen d’un peix que nedava desesperadament per arribar a l’oceà on era, o també de l’ensenyament budista segons el qual el «despertar» o la «il·luminació» no s’aconsegueix perquè és ja la nostra condició nativa. Hi ha qui quan sent la paraula «esperit» arqueja les celles i no en falten raons. Pot ser que associï la paraula «esperit» amb alguna entitat, ànima, àngel, dimensió paranormal o ésser supraterrèstria, i, com que avui el terme «espiritualitat» està prou en voga i es ven amb força freqüència com a «espiritual» el que és més aviat màgia i bruixeria (tècniques per dominar els esperits, controlar el futur, evitar malalties, etc.), no és estrany que es produeixin tota mena de malentesos. Començarem, doncs, el nostre camí pel que avui se sol entendre per espiritualitat per tal de veure si podem remuntar-nos a alguna cosa que puguem anomenar amb tota propietat esperit i si aquest existeix o es dona d’alguna manera.

MOTS CLAU: Esperit, espiritualitat, símbol, mite, política, ciència, actes, psicologia, fenomenologia.

ABSTRACT: Trying to get closer to the spirit, which is the purpose of this brief writing, has much of this Zen story about a fish that swam desperately to reach the ocean where it was from, or also of the Buddhist teaching that “awakening” or “enlightenment” is not achieved because it is already our native condition. There are those who raise their eyebrows when hearing the word “spirit” and they are well reasoned. You may relate the word spirit to some entity, soul, angel, paranormal dimension or superterrestrial being. As today the term “spirituality” is quite popular, and it is often presented as “spiritual” - what is something like magic and witchcraft (techniques to dominate spirits, control the future, avoid diseases, etc.)- misunderstandings comes up. Then, we will begin our journey with what is usually understood today as spirituality to see if we can go back to something that we can properly call “spirit”, and if it exists or occurs in some way.

KEYWORDS: Spirit, spirituality, symbol, myth, Politics, Science, acts, Psychology, phenomenology.

1. El boom de les espiritualitats

Tradicionalment l’espiritualitat s’ha definit com un procés de transformació personal d’acord amb els ideals religiosos. A partir del segle xx, l’espiritualitat es va anar separant de la religió i es va orientar cap a l’experiència subjectiva i el creixement psicològic. I avui sovint s’oposa l’espiritualitat a la religió.

Sens dubte, l'espiritualitat és un segment en creixement i una bona ocasió de negoci. Noves disciplines com el «màrqueting espiritual» ensenyen a connectar amb «l'energia subtil» del client per generar confiança i més beneficis a les empreses. Només cal fixar-se com a les llibreries disminueixen o desapareixen els prestatges dedicats a la filosofia i a les religions tradicionals i creixen els dedicats a l'«espiritualitat». Sota aquest epígraf se sol trobar tot un vademècum, puntejat amb llibres de psicologia humanista, filosofia i religions tradicionals, llibres d'autoajuda, tradicions místiques i esotèriques, i religions orientals occidentalitzades.

Des d'una perspectiva sociològica, alguns autors veuen en aquest boom contemporani d'espiritualitats una forma d'empoderament, un autèntic alliberament de les religions, sempre associades a algun tipus de poder polític, i l'única esperança de transformació de la societat en una direcció humanista.¹ Altres autors veuen més aviat en les noves espiritualitats una nova esclavitud, un millor aliat del sistema capitalista lliberal que la religió: mitjançant la seva promoció se'ns convenceria que l'estrès, el sofriment social i la felicitat no tenen res a veure amb el creixement de la desigualtat, la corrupció política o les pràctiques empresarials nefastes, sinó amb la nostra manera d'enfocar les coses. Constituirien, en definitiva, no només un anestèsic extraordinàriament eficaç dels problemes estructurals que ens afecten a tots o una font de consol com les flors en les cadenes, l'opi del poble de les antigues religions que denunciava Marx, sinó una culpabilització pel fracàs en l'obtenció de beneficis i l'èxit social.

2. L'art d'un mateix

En una perspectiva més filosòfica, és a dir que intenta comprendre en què consisteix fonamentalment això de l'espiritualitat més enllà de les necessàries consideracions antropològiques, psicològiques, sociològiques o de qualsevol altra índole, val la pena de referir el plantejament de Michel Foucault.² Segons aquest filòsof francès molt conegut per la seva crítica a la modernitat i al poder i gens sospitosos de llepaciris, l'espiritualitat és «l'art d'un mateix» o art de viure centrat en els elements fonamentals de la condició humana: salut i malaltia; parla i silenci; mort i patiment. Aquest art requereix autotreball (exercicis espirituals), aprendre a entrar en comptes amb un mateix, a connectar amb les pròpies emocions i a desenvolupar un llenguatge de l'espai interior. L'espiritualitat seria el contrari de tot allò que ens atrau constantment cap a fora de nosaltres mateixos, un moviment invers al de la «diversió» que ens proporcionen la societat de l'espectacle, les xarxes socials, els mòbils i els «negocis».

El que resulta sorprenent, en aquest «art d'un mateix», en aquesta força centrípeta espiritual contrària a les forces centrífugues de la diversió, és que comporta, segons Foucault, una superació del jo per obrir-lo radicalment a l'alteritat i als altres. És a dir, hi ha una gran paradoxa: mentre la «diversió», en què sempre estic amb altres, ens converteix en una espècie de mònades, en el cultiu de l'espiritualitat em trobo realment amb els altres.

Però no avancem esdeveniments. Anem per parts. ¿El gran batibull de les espiritualitats contemporànies apunta en la mateixa direcció que senyala Foucault o tot és simple artificio i màrqueting? Sobre què s'exerceix aquest art d'un mateix al qual Foucault associa l'espiritualitat? Com ens hi podem acostar?

3. Com acostar-se a l'esperit?

No sembla que el camí de la ciència i el mètode científic contemporani ens acostin a l'espiritualitat, a aquest «art d'un mateix» i a aquesta interioritat que evoca Foucault. En part, és ben lògic. És a través dels nostres actes conscients, de la nostra interioritat, que desenvolupem el mètode científic i que apuntem a objectes, però la interioritat se sacrifica en el procés. El coneixedor, el vident, s'oblida com a resultat de l'elaboració d'un coneixement objectiu.

La física, per exemple, estableix lleis sobre fenòmens electromagnètics. Classifica les ones que donen lloc a la percepció de colors segons les seves longituds. La psicofísica i la neurologia de les àrees de l'escorça occipital afegixen un coneixement cada vegada més precís sobre l'estructura de la percepció del color en els éssers humans. Però, a diferència del poeta i de l'artista, no tenen res a dir sobre la nostra captació immediata del color. L'astronomia ens informa que els raigs solars tarden vuit minuts a arribar a la Terra, de manera que quan sentim que el sol ens acarona la pell no podem estar segurs que el Sol existeixi, però roman muda sobre l'immens plaer que podem arribar a sentir per la seva moixaina.

Sembla que molts científics, quan construeixen les seves teories, obliden el seu propi mirar, com si no fos el seu propi mirar el que constitueix el món com a tal. Tot el que percebem ho percebem a través del nostre cos. El nostre propi pensar (el de cadascú) és absolutament omnipresent en tot. No es pot pensar en cap objecte completament independent dels actes conscients. Si, per exemple, penso que un estel a milions d'anys llum és independent del meu pensament, pel fet d'estar pensant-ho ja no és completament independent. Poques persones semblen adonar-se que fins i tot teories com les del big-bang depenen de la consciència.

Per descomptat, es pot afirmar que el big-bang va esdevenir-se molt abans que els éssers humans existissin a l'univers, però només des del punt de vista de la pròpia consciència present. Sense actes conscients no és que no hi hauria cap teoria, és que no hi hauria pròpiament món o, si es vol, n'hi hauria, però sense que ningú en fos conscient. Però fixem-nos que fins i tot aquest últim aclariment depèn d'un acte conscient. Tan bon punt s'intenta imaginar una cosa que és independent de la consciència, ja deixa de ser-ho.

Irònicament, aquesta presència omnipresent dels actes conscients és el fet que passa inadvertit a la ciència. Estem obsessionats pel que el filòsof Axel Honneth anomena reificació universal: la conversió de qualsevol valor, vivència o ésser viu en un objecte.³ Com a científics i éssers humans comuns que participem en la societat de consum, estem tan fascinats per les coses sòlides que podem posseir que tendim a passar per alt tot el que no és commensurable. En qualsevol cas, és obvi que no podem acostar-nos a la interioritat, el pol oposat de la «diversió», mitjançant un mètode (camí) tan important i necessari com es vulgui, però que s'aparta de la immediatesa amb la qual sentim les coses. Seria com voler atènyer l'horitzó caminant prou lluny en la seva direcció.

4. L'excepció psicoanalítica

No obstant això, entre les disciplines que es reivindiquen com a científiques n'hi ha una excepció notable en aquest camí cap a la interioritat: la de la psicoanàlisi. Potser per això també se'n qüestiona tant l'estatut científic. Sigui quin sigui el grau de «cientificitat» de la psicoanàlisi, sembla que es pren molt seriosament la interioritat singular de cadascú i tracta de comprendre

¹ DOMINIQUE BOURG, *Une nouvelle terre. Pour une autre relation au monde*, París: Desclée de Brouwer, 2018, p. 67.

² LUIS ROCA JUSMET, «Michel Foucault, ejercicios espirituales para materialistas», *Cuestiones de Filosofía*, 16 (2014), pp. 60-74.

³ AXEL HONNETH, *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz, 2007.

des d'aquesta interioritat fenòmens fascinants com són el placebo, els embarassos psicològics, la histèria i la personalitat múltiple.

Hi ha constància que les pastilles placebo més curen com més grans, més vermelles i més cares són, i que operacions quirúrgiques fingides tenen efectes positius. Estan documentats casos d'embarassos psicològics. I encara són més sorprenents els fenòmens histèrics: sordesa, paràlisi, contractures, atacs, ceguesa, sense cap origen físic. És molt impactant el cas de les dones cambodjanes que van quedar cegues sense cap dany als ulls ni al cervell. Havien estat testimonis de les atrocitats dels khmers rojos. És com si es diguessin «no puc viure amb el que vaig veure; ara som cegues».⁴ Els trastorns de personalitat múltiple en què el pacient necessita més d'una personalitat per adaptar-se a la realitat, són encara més sorprenents. En alguns casos, una personalitat manté la ceguesa i una altra personalitat, no.⁵

Ningú se sorprèn que a una persona que està estressada li surtin taques vermelles a la cara, encara que el problema de fons és el mateix que el dels fenòmens esmentats. Com pot ser que l'esperança, o la idea que milloraré, o les meves expectatives mentals, interactuïn amb les neurones, amb el cos? Com interactua la interioritat, la ment, la psique o l'esperit amb el cos? Com funciona tot això?

Segons Sigmund Freud, les vivències singulars (mentals) de les persones creen una suggestió que es converteix en símptoma fisiològic. Un dels elements curatius de la teràpia psicoanalítica és la transferència en la qual el doctor juga un paper de pare, germà o mare, que acaba transformant l'estat d'ànim i l'estat físic del pacient. Sigui quina sigui l'explicació, els efectes de la psicoteràpia psicoanalítica (sense fàrmacs) són ben reals i canvien la vida de la gent. Sembla que les idees poden provocar paràlisi i que també poden fer-la desaparèixer.

És a dir, d'alguna manera, per implicats que estiguin, la psicoanàlisi manté una distinció entre la ment o esperit i el cos, i les idees poden provocar efectes terribles com ara la paràlisi o la ceguesa sense cap mena de lesió orgànica. No estem tan lluny de les discussions de la princesa Elisabet de Bohèmia amb Descartes sobre com pensaments i idees immaterials podien afectar el cos. Malgrat la ingent quantitat d'estudis, crec que no hi ha encara una teoria o explicació completament consistent que expliqui tots aquests fenòmens.

5. El símbol i el mite

Més enllà de les ciències comptem, per apropar-nos a la interioritat, amb el camí del símbol, l'art, la poesia, la novel·la i el mite. I, per descomptat, hi ha diversos mètodes en totes les tradicions i cultures que ens acosten al món de l'esperit, des dels «exercicis espirituals» d'Ignasi de Loiola, fins als diferents tipus de ioga, meditació i recessos.

El símbol és un dels llenguatges privilegiats per expressar aspectes centrals de la vida humana (d'on venim?, cap a on anem?, per què existim?), sobretot de l'experiència íntima (del sofriment, del naixement, de la mort, de la malaltia, de la maldat), que difícilment poden ser dits amb el llenguatge conceptual o amb el llenguatge de la ciència i la tècnica. Cal tenir en compte, però, que quan els símbols es fossilitzen, quan perden la capacitat evocadora i se'n cancel·la la interpretació permanent, fàcilment esdevenen un antisímbol: en lloc d'obrir-nos possibilitats ens les tanquen i ens aboquen a la idolatria. Alguna cosa finita i provisional es converteix en absoluta i definitiva.

Amb l'ajuda de l'ús del símbol, el llenguatge mitològic que s'utilitza sovint en l'art, la música, les novel·les i les narracions, intenta explicar i donar sentit a una realitat experimentada misteriosament a fi de poder viure i orientar la vida. Les successives experiències mítiques que han fet els homes de tots els temps constitueixen, en darrer terme, un senyal de la ininterrompuda recerca del sentit més pregon de l'existència humana. Com explica molt bé Lluís Duch, l'ésser humà, per fer front a les desfiguracions i als enterboliments que provoca la imparabile marxa de la seva existència, cerca en tot moment de ressituar-se o refer-se en la seva vida, fixant-se en les narracions mítiques.⁶ En la mateixa perspectiva, Ortega compara el mite amb una «hormona psíquica» i diu que caldria afavorir-ne l'estudi, perquè les seves imatges fantàstiques ens permeten il·luminar la part poètica de la realitat, ens susciten les ganes de viure i provoquen la recreació de la pròpia vida i del pensar.⁷

Entre aquesta pluralitat de camins possibles cap a l'espiritualitat, tots complementaris i prou rics i tots amb els seus límits, perills i ambigüitats, el que jo emprendre és el d'un corrent filosòfic anomenat fenomenologia. Perdrem la força, la bellesa l'amplitud i la capacitat evocadora i mobilitzadora de les narracions mítiques, però potser hi guanyarem també alguna cosa. Crec que el gra de sorra que pot aportar la fenomenologia a les altres vies és la universalitat de la seva anàlisi i sobretot la càrrega crítica. La necessitat d'aquesta crítica tant del mite, com de la filosofia, de la mateixa fenomenologia i de tot discurs és la que fa palesa el projecte logomític de Lluís Duch.

6. La logomítica

La logomítica pretén precisament evitar els excessos del mite o del logos, i subratllar la realitat de la seva complementarietat. Tots els totalitarismes han volgut fonamentar-se en una ortodòxia del monologisme o del monomisme. Els discursos monolòtics, tant se val que es basin en el mite com que es despleguin a partir del logos, sempre acaben en la dictadura.⁸

D'una banda, la primacia indiscutible d'un logos identificat amb una racionalitat «calculadora» i «lògica», o amb una conceptualització fixa de les coses, aboca l'ésser humà i la societat a una vida corsecada on romanen en el mutisme l'expressió d'anhels i sentits profunds de l'existència. D'altra banda, la primacia del mite és conductora de tota mena d'aberracions, pseudodeïficacions i idolatries. El mite, entès com un relat simbòlic que ens ajuda a habitar el món, és sempre un artefacte provisional que necessita de la crítica racional i una contextualització i reinterpretació constant per tal d'evitar les seves perversions. I el mateix es pot dir del logos i de tot concepte.

El més important, a la meua manera de veure, és sortir de l'oposició mite-raó o mite-logos. El logos fa referència a la manera rebuda d'entendre les coses, de conceptualitzar-les o de donar-ne compte. Sempre té quelcom de «vell», de repetit. Així, podem parlar tant d'un logos mític (els mites que continuen vius), com d'un logos científic (teories actuals) o d'un logos filosòfic (els llocs filosòfics comuns). La raó humana, per la seva banda, no s'identifica amb el «logos», el concepte, ni amb la lògica o el raciocini, sinó amb una marxa o camí que s'endinsa permanentment (i sense fi) en una realitat oberta. La raó vehiculada per tots els sentits humans

⁶ LLUÍS DUCH, *Mite i cultura, Aproximació a la logomítica I*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995, p. 28

⁷ Cf. JESÚS CONILL, «Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega y Gasset», *Anuario Filosófico*, 44/2 (2011), pp. 253-275.

⁸ LLUÍS DUCH, *Ibid.*, p. 10

⁴ «Long Beach Journal; eyes that saw horrors now see only shadows», *New York Times*, 8-IX-1989.

⁵ «La mujer ciega que puede ver cuando cambia de personalidad», *BBC Mundo*, 27-XI-2015.

és una marxa crítica (relativització del que sabem) i històrica cap a la realitat profunda de les coses que sempre té com a punt de partida allò que ja sabem (logos), i que s'exerceix per moltes vies: mítiques, religioses, científiques, etc.⁹

El pensament mític, per tant, no és inferior al científic, ni al filosòfic, sinó que va per un altre camí, perfectament complementari, cap al fons de la realitat. La veritat racional sempre és relativitzadora i plural. Per a un mateix problema (a tall d'exemple, algú que ha robat), la raó ens pot portar a explicacions mítiques, sociològiques, psicològiques, religioses, psicoanalítiques, econòmiques, i no n'hi ha cap que l'esgoti. Des d'aquesta perspectiva, allà on hi ha raó hi ha obertura, pluralitat i polifonia. Cap via no té preeminència sobre les altres i no només es complementen, sinó que es recobreixen. Per això, podem trobar, en la física teòrica o en les matemàtiques, elements mítics; i, en les narracions mítiques, elements conceptuals.

Tots els llenguatges són ambivalents. De la mateixa manera que la ciència i la filosofia es poden convertir en la justificació de molts espolis i sotmetiments, la religió i la mitologia es poden utilitzar per legitimar l'ordre social i amagar l'arrel dels problemes. Fixem-nos, però, que això últim implica una obturació de la raó o, el que és el mateix, el cessament d'una marxa crítica i històrica en una realitat oberta i sense fi.

Amb aquestes degudes cauteles i complementarietats «logomítiques» és com intentarem endinsar-nos en l'espiritualitat.

7. Començar pel començament

El nom de «fenomenologia» ve precisament del seu intent d'aprehendre i descriure amb molt de compte la realitat tal com ens apareix (fenòmens) immediatament abans de qualsevol interpretació d'aquest aparèixer. Va ser René Descartes qui va encetar aquest camí. A més, la mateixa forma del discurs que va utilitzar René Descartes, la meditació, sembla la més apropiada per apropar-nos al món de l'esperit. Per descomptat, hi ha moltíssimes formes de meditació i ens trobem aquí amb una altra noció molt polièdrica, però en tots els casos implica una mena d'esforç intern, un tancar els ulls per intentar contemplar, analitzar, ordenar i «treballar» el món interior. No és estrany que aquesta forma meditativa es repeteixi sovint en molts dels autors que es mouen en l'òrbita de la fenomenologia.

Hi ha molt pocs pensadors que comencin pel començament, que vulguin posar en qüestió totes les opinions i concepcions rebudes a la manera de Descartes. Descartes dubta de tot el que pot dubtar: la realitat podria ser un deliri com ho és per als qui pateixen d'esquizofrènia, podria estar prenent un somni per realitat, o fins i tot podria ser víctima d'un geni maligne entretingut a enganyar-me, però (i aquesta és la gran diferència amb el fanàtic del dubte), per més que ho vulgui no pot dubtar del seu dubte mateix mentre està dubtant. Ho exposa genialment en la seva primera i segona meditació.¹⁰ Sembla que almenys hi ha una veritat enfront de la qual s'esblaimen totes les altres. D'alguna manera tots els fenomenòlegs emulen aquest esperit de principiant de Descartes tant en el sentit de ser molt escèptics en tot sense fer de l'escepticisme un dogmatisme o fanatisme més, com en el sentit de tornar a començar i de començar pel principi.

No em dedicaré a exposar el que diuen els principals pensadors que troben inspiració en la fenomenologia, ni a discutir les seves diferències, sinó que intentaré exposar l'anàlisi d'Antonio González. Especialment en el seu llibre *Surgimiento: hacia una ontología de la praxis*, recull les anàlisis fonamentals de la fenomenologia, manté un diàleg apassionant amb M. Henry, X. Zubiri i M. Heidegger i il·lumina el que entenc jo que és l'esperit.¹¹

8. Anàlisi d'allò immediatament donat

Com tot fenomenòleg, Antonio González, abans d'embranchar-se en qualsevol explicació teòrica (científica, filosòfica, religiosa, etc.), el que pretén és descriure'ns allò immediatament donat, la base de tots els altres sabers. Aquesta descripció no es deriva de cap raonament, sinó més aviat de la suspensió de qualsevol judici, de posar per un moment entre parèntesi tota teoria de la realitat (que és el que anomenem «metafísica») ja sigui materialista, idealista o de qualsevol altra índole.

I la veritat és que estem tan plens de teories i dogmes que una descripció tan clara i precisa com sigui possible del que s'experimenta immediatament en la seva forma més prístina, independentment de qualsevol interpretació o explicació, és més difícil del que sembla. Cal prescindir d'idees tan assentades com ara la creença que en mi hi ha un jo permanent, un subjecte que és el focus pel qual desfila la realitat, o que la realitat és alguna cosa que és allà fora de les nostres percepcions, etc. Tots aquests esquemes tan comuns que llasten la nostra manera de comprendre'ns i de comprendre el món és el que la fenomenologia ha anomenat sempre l'«actitud natural»: estar abocats a les coses impeding-nos romandre en la intimitat més íntima dels homes, en el misteri i la lluminositat de l'ésser.¹²

9. Els actes i les coses

Si intentem anar més enllà d'aquesta «actitud natural», en certa manera ingènua, i ens atensem a allò que ens és immediatament donat en el nostre quefer quotidià, ens adonem que vivim en una contínua successió d'actes, d'accions més o menys conscients. Acte és el moviment de la nostra mà per prendre la tassa de cafè, la tristesa que sento en evocar l'absència d'una persona estimada, la rememoració d'algun fet passat, teclejar l'ordinador, pensar en una equació, projectar una activitat futura. Aquests actes transcorren contínuament sense que es repeteixin mai. Puc tenir el mateix record avui, demà i d'aquí a un any, però pel fet mateix d'estar en una successió instantània no és exactament el mateix.

Tot i l'enorme diversitat dels actes humans trobem algunes característiques comunes a tots. La més òbvia és que en tots ells es fa present «quelcom». En tots els nostres actes, ja siguin prioritàriament reflexius, afectius, volutius o imaginatius, hi ha una presència de les coses sentides, estimades, imaginades, pensades, etc. En els actes emocionals i sentimentals, per exemple, es dona la presència d'un record, d'una absència, d'un dia trist o feliç. Fins i tot en tècniques com la meditació zen, que pretén buidar els actes de tot contingut, l'únic que aconseguim després d'un entrenament llarg i exigent és concentrar-nos en «alguna cosa»: un punt imaginari, la respiració, etc.

Tot aquest cúmul de «quelcoms» González els anomena «coses» en el sentit més ampli de l'expressió. Poden ser coses materials, però també individus humans, animals, el meu propi cos, constructes matemàtics, éssers fantàstics, somnis. Les coses són senzillament allò que sorgeix en els nostres actes. Els actes són actualitzacions de coses en qualsevol dels moments que componen el quefer quotidià dels éssers humans.

⁹ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente* (3 vol.), Madrid: Alianza, 1998.

¹⁰ RENÉ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Gredos, 2003.

¹¹ ANTONIO GONZÁLEZ, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Bogotá: USTA, 2014. Adverteixo però, al lector que, més que

ser fidel als plantejaments d'Antonio González, els utilitzo per desenvolupar en alguns punts clau la meva pròpia anàlisi, que és el que jo veig clar en aquests moments. Exposar les divergències requeriria molt més espai. El lector que vulgui aprofundir-hi hauria de llegir el llibre d'Antonio González.

¹² Aquesta permanència en la intimitat té poc a veure amb ser ateu, religiós o agnòstic.

10. Els actes i la realitat

Per molt diverses que siguin, totes les coses que sorgeixen en els actes tenen alguna cosa en comú, el seu moment d'alteritat. Les coses es presenten en els nostres actes com radicalment altres de l'acte mateix d'estar-les sentint o aprehent-les.¹³ Es presenten «com si» fossin perfectament independents del fet que jo les estigui sentint. Precisament per això les al·lucinacions i els somnis ens semblen reals i per això la persona que pateix d'esquizofrènia no pot distingir el seu deliri de la realitat. Podem efectivament dubtar del contingut de tot el que se'ns presenta, que correspongui a alguna cosa real fora de la percepció. Una metafísica com la del Vedanta, que afirma que «la realitat» és una il·lusió no és impossible, però el que és indubtable és que, en la meua sensació, en tots els meus actes, pateixi o no d'esquizofrènia, estigui somiant o en vetlla, sigui el que percebo un holograma o miratge, les coses es presenten com radicalment independents del fet que jo les senti i l'acte de veure-les com a reals és absolutament cert.

Zubiri anomena «realitat» a aquesta manera de quedar les coses en la nostra aprehensió, existeixin o no fora d'ella. Per això considera l'ésser humà com un animal de realitats. La realitat entesa com a alteritat és arreu: en la cadira i en la taula que veig, en el somni, en el deliri, en la fantasia, en la sensació de la meua esquena i cames, en la imaginació matemàtica. És després que teoritzem i establim que unes coses com els somnis són reals tan sols en el nostre interior o que les visions que tenen les persones que pateixen esquizofrènia són fruit d'una malaltia (no totes les cultures ho pensen així).

És de la realitat aprehesa immediatament en els nostres actes d'on partim i a la qual vinculem, com un fil conductor, tota altra realitat interna o externa. I no ho fem per cap raó dogmàtica, sinó perquè sense la realitat donada en els nostres actes no hi hauria res. És molt raonable pensar que, si desapareix la humanitat, l'univers seguirà existint com ha existit molts milions abans de l'aparició de l'ésser humà, però fins i tot aquesta afirmació penja del fet d'estar percebent contínuament coses en forma d'alteritat. Sense animals de realitats semblants a nosaltres, tot el sarau de l'univers romandria velat com un ball sense cap mena de públic. Les realitats que sorgeixen en els actes exerceixen un poder o dominància. No s'imposen o no regeixen de la mateixa manera sobre la meua pell la brisa suau que prové del ventilador que l'aigua bullint. En aquesta dominància o regir de les coses sobre els actes s'expressa una primària llibertat en el sentit que l'acte sorgeix com a independitzat, «alliberat» de les coses. Sense aquest alliberament primari no ens trobaríem amb dominàncies diverses de les coses, sinó amb un complet encadenament estimúlic a elles.

11. Coactualitat dels actes i les coses

En tot acte es dona una copertinença, mateixitat o coincidència plena, que Zubiri qualifica de coactualitat o actualitat comuna, entre l'acte i la cosa. Es tracta simplement que en sentir alguna cosa real no només queda actualitzada la cosa real, sinó que també, alhora, queda actualitzat el propi acte de sentir. Com queda el meu veure en l'arbre que veig? Certament no veig el meu veure mateix, sinó que en actualitzar-se'm l'arbre es coactualitza alhora el meu veure mateix. «Sento que veig un arbre». El mateix podem dir de tot tipus d'actes. Així, si palpo

una pedra en sento la duresa com una cosa real (com quelcom altre), però no palpo el palpar mateix, ni el sento de la mateixa manera que la pedra. Simplement el que succeeix és que em sento palpant. Per més bolcat i encastat que estigui a les coses actualitzades en els actes –el gol que acaba de marcar el meu equip preferit, o com he anat a parar a un lloc d'esma–, hi ha en el fons un moment més o menys borrós, un moment conscient mínim. Aquest moment conscient de tot acte serà tant vague com es vulgui, però roman actiu i operant com aquests testimonis de l'ordinador o de la televisió que ens indiquen que no estan del tot desconnectats. No hi ha cap possibilitat de tenir una sensació o percepció si en el fons d'ella no hi ha aquest moment més o menys difús que és el sentir-se d'alguna manera embolcallat en la mateixa percepció o sensació. En tot acte, sigui de la naturalesa que sigui, no només se sent alguna cosa, sinó que es «cosent» l'acte mateix.

12. Distinció dels actes i les coses

No hi ha actes sense realitat. Ara bé, l'acte, sempre coactual, és distingible en l'anàlisi d'allò actualitzat en ell. I aquí es troba una contribució molt important d'Antonio González, plena de conseqüències, a l'anàlisi de Zubiri. González ens fa adonar que els actes, tot i ser cosentits, no són coses, ni s'actualitzen com les coses, ni, per tant, estrictament parlant, són «reals» com ho són les coses que s'actualitzen en l'acte.

No aprehem els actes, la percepció mateixa, com una cosa real. Com diria Wittgenstein els actes no són «quelcom», no són una «cosa». No se'ns fan presents com quelcom altre. Com afirma el mateix Zubiri l'acte no és actual com una cosa més. No podem trobar actes sense coses reals, però no podem tractar els actes com si fossin «coses» reals.

La raó d'aquesta diferència per a González és que els actes no apareixen perquè són l'aparèixer mateix. Per això, no tenen cap mena de notes, caràcters o qualitats sensibles com tenen les coses. Els actes, sens dubte, esdevenen, es donen, succeeixen, no es poden ni tan sols posar en dubte, però no són reals en aquest sentit zubirià tan ampli amb el qual hem definit la realitat. No sentim els actes exactament igual que les coses que hi apareixen. No els sentim com una alteritat, com l'alteritat de totes les coses que apareixen en els actes.

La diferència entre la cosa i l'acte no és, per tant, la que hi ha entre l'alteritat de dues coses reals, sinó la diferència entre el que és cosa (alteritat) i allò que mai no ho és: l'actualització mateixa. I és que la coactualitat dels actes i de les coses inclou també una diferència originària: les coses actualitzades es presenten com a radicalment independents del seu sorgir, mentre que els actes no es presenten com a «altres», sinó que se'ns presenten com a diàfans, patents i immediats per més que sempre estiguin acolorits per un estat d'ànim determinat (tristesa, ímpetu, entusiasme, etc.) i que sigui possible distingir entre diferents tipus d'actes (de rememoració, d'olfacte, de tacte, etc.).

13. La diafanitat, copsabilitat i immediatesa dels actes

Els actes simplement són diàfans, oberts a l'actualització de coses i és per aquesta obertura i diafanitat que les coses són visibles, audibles, assaboribles, etc.

Els actes són copsables, patents, es fan palesos. Són obvis, inqüestionables. Estic sentint sempre això o allò altre. No podem dubtar, encara que ho volguéssim, de l'esdevenir dels actes. Puc dubtar de totes les coses, i de totes les realitats que apareixen en els actes, però no del fet que s'esdevingui aquest acte de dubtar. Puc dubtar de la realitat d'allò que veig, però no del fet

¹³ Es tracta de l'aportació més important i original de Zubiri a la història de la filosofia. Les coses, abans que amb un sentit o significat, queden en la nostra aprehensió en forma de realitat.

que té lloc aquest acte visual. Podem confondre les coses, però ni tan sols qui pateix esquizofrènia pot confondre el tipus d'acte (un acte d'olorar amb un de veure, etc.). I si entenguéssim la «realitat» com un criteri de veritat, a la manera com en el llenguatge col·loquial diem «això és real i això és fictici» hauríem de dir que els actes són més reals que totes les realitats apreheses en ells.

I és que els actes a més de diàfans, patents i indubtables són immediats. La immediatesa vol dir que no arribem als actes per mitjà d'algun tipus de reflexió, de tornada sobre un mateix, sinó en tot cas per mindfulness, per una atenció plena a l'acte. Els actes són el més immediat a nosaltres mateixos. En la seva immediatesa, veure, olorar, sentir en general, no se'ns poden posar «davant» nostre, com si fossin una cosa. Els actes acompanyen tot allò que fem, sigui pensar, treballar, descansar o dormir. Només podem escapar-ne morint.

14. La vida íntima dels actes

És important remarcar que la diafanitat dels actes no és la diafanitat d'un vidre –el vidre no té «vivències», no sent ni queda amarat per cap estat d'ànim– sinó que és una diafanitat viva en la qual habitem permanentment. Els actes, en la seva diafanitat, copsabilitat i immediatesa, són vivències. El terme «viure» pot entendre's en el sentit «d'estar en vida» (vida biològica), i també en el sentit de «temps viu», de «l'ara vivent» que sentim, gaudim o patim en cadascun dels nostres actes. Per això diem que la vida s'ha de viure.

Les vivències dels actes estan sempre acolorides per diferents estats d'ànim (estic content de la pluja, em fa por el tro, gaudeixo del quadre, pateixo el soroll dels cotxes) i això constitueix la nostra intimitat, la fibra mateixa de la nostra vida. Els actes són el més íntim de nosaltres mateixos. La «vivència» és viscuda sempre en primera persona, des d'una perspectiva singular que no es pot deduir ni derivar des de la perspectiva d'una tercera persona.

La vida íntima, la vivència singular pròpia de cadascú, és alhora biològica i biogràfica. Per descomptat, amb el col·lapse de l'organisme biosocial que som, morim. També quan s'esgoten totes les possibilitats de qualsevol projecte o idea que vulguem realitzar en el futur llunyà o en el més immediat. Però fixem-nos que la mort biogràfica no va sempre aparellada amb la biològica. Puc passar anys, per exemple, intubat en un hospital, vivint com un mer organisme. Una vida plenament humana necessita de la vida biogràfica.

De la mateixa manera, també morim quan oblidem aquest extraordinari aparèixer de coses davant meu a cada instant: rostres, olors, sons, paisatges... Aquest oblit deshumanitza l'ésser humà, el converteix en cosa, en zombi, en màquina, en alguna cosa mesurable per la seva productivitat i eficàcia, i utilitzable, com és moltes vegades el cas en el nostre sistema econòmic, com una simple mercaderia. És la mort espiritual. Per això, no és estrany que quan es recupera aquesta vida íntima es parli a voltes de «renaixement espiritual» o de «despertar»: estem recuperant la vida íntima i singular pròpia de cadascú, rescatant-la de l'oblit.

Tot i així, malgrat que els actes «vius» estan sempre connectats a mi, les vivències no estan mai separades de les coses, ans al contrari. La nostra intimitat està sempre plena de persones, de llocs, de situacions, de records, d'idees. No podem accedir a la intimitat patent dels nostres actes al marge del que sorgeix en ells. La vida íntima és inseparable de les coses i de la realitat.¹⁴

15. El cos, la carn i la persona en els actes

L'aparèixer del nostre propi cos en els nostres actes manté algunes característiques molt pròpies en comparació amb l'aparèixer de les altres coses. No puc captar-lo plenament amb els meus sentits. No puc envoltar-lo, ni veure'l des de fora, ni allunyar-me'n com puc fer-ho amb moltes «coses» que sorgeixen en els actes. El propi cos roman sempre en el centre de tota aproximació a les altres coses que m'envolten. El cos és, en aquest sentit, una mena de «punt zero» respecte de totes les sensacions, un «aquí» permanent respecte de totes les altres coses. El sorgir dels actes s'esdevé sempre en un aquí, i aquest aquí està acotat per localitzacions corpòries.

Per altra banda, el nostre cos apareix, al mateix temps i de manera inseparable, com un cos viu, un cos que sent i en el qual es localitzen totes les sensacions possibles. González anomena «carn» aquesta corporeïtat viva que qualifica tot acte. La carn és el lloc del sorgir dels actes, del seu veure, sentir, degustar, gaudir o patir; el lloc de l'obertura a una dimensió absolutament diferent de tot el que apareix en el món ja que és on sorgeixen totes les coses. La fibra íntima de la meua fràgil carnalitat, els «actes vius», les meves vivències singulars, allò que ressona corpòriament, però que, tanmateix, no és el nostre cos físic, és el que González anomena persona. La persona és el ressonar carnal i expressiu dels actes en el nostre cos i no un subjecte situat «per darrere» o amagat dins del cos.

16. Els altres en els actes

Atenent exclusivament als actes, podem preguntar-nos ara si els altres éssers humans ens apareixen com a coses i deduïm que son persones o bé sorgeixen directament com a «carn viva», com a persones. Crec que l'únic que es pot dir des de la descripció dels actes és que hi ha com a mínim alguns actes compartits en què apareixen dues carns. L'exemple que posa González és que quan dues persones es donen la mà sorgeixen en un sol acte dues mans.

En certa manera, hi ha dues carns perquè hi ha dues mans, dos cossos que sorgeixen. Però, en certa manera, hi ha una sola carn perquè hi ha un acte que és compartit. En aquest segon cas, hem passat de la comunitat d'acte a la diferenciació dels cossos. I si hi ha actes compartits, llavors podem dir que hi ha una dimensió de la carn que es comparteix. Però també cal dir que tot i compartir alguns actes no podem copsar res del sentir de la carn de l'altre, de l'altra persona. Els actes compartits són el que viu cadascú i res més. Malgrat tot, és aquí on troba solució la paradoxa de Foucault que plantejava al principi: només des de la meua persona i la meua singularitat puc acostar-me a la persona i la singularitat de l'altre.

17. Actes i esperit

Després d'aquest resum breu de l'anàlisi d'Antonio González dels actes, condimentat amb la meua pròpia perspectiva, crec que es pot entendre millor que és el que podem anomenar esperit: la «carn viva», la persona, aquesta trama íntima, immediata, singular i viva en la qual habiten tots els éssers humans creguin en el que creguin, siguin ateus, agnòstics o religiosos. Tota espiritualitat amb cara i ulls fa peu en aquesta trama íntima.

Com hem vist, no estem parlant d'alguna cosa mística, o d'una fe religiosa, sinó d'un coneixement molt ordinari i quotidià: d'allò que vivim, fem,ensem, sentim i observem en cada instant, però adonant-nos d'aquestes vivències íntimes i permanents, d'aquesta trama sorprenent de la vida en la qual ens trobem immersos cadascun de nosaltres. L'espiritualitat originària de

¹⁴ A. GONZÁLEZ, «El misterio rupestre», *Pensamiento*, vol. 75 (286 extra) (2019), pp. 1039-1053

la qual parlo aquí és la que sovint ens recorden alguns filòsofs, poetes i artistes: la que ens manté en la sorpresa d'aquesta vida que sorgeix en els actes humans, en l'esbalaïment d'adonar-nos de l'existència immediata.

Aquesta arrel de tota espiritualitat és un fet que pot explicar-se de moltes maneres. Un materialista pot defensar perfectament que les propietats de la ment, l'esperit, la consciència o del que hem anomenat la vida íntima, per més que no es puguin reduir als elements que configuren el sistema: neurones, cervell, sinapsis, sistema nerviós, etc., emergeix del mateix sistema material corporal que som, o d'un caos original. Hi ha moltes explicacions més o menys raonables possibles, però és perquè habitem en aquesta trama íntima, en l'esperit, que podem desenvolupar tot tipus d'explicacions.

18. La senzillesa de l'esperit

L'esperit es revela en allò més senzill, es basa en quelcom molt ordinari, en la vivència de tot el que es viu, es fa, es pensa, se sent i s'observa. És tan senzill que ni ens en adonem d'ell. El text de Heidegger, *El camí del camp*¹⁵ crec que expressa molt bé aquesta senzillesa de l'esperit i alhora la dificultat de la senzillesa.

El camí del camp, apartat de la carretera habitual, del pensar comú, de la mirada racional, buida, general i corrent, és el lloc on la senzillesa dona acollida a tot el que sorgeix i a través de la seva descripció Heidegger ens convoca a mirar i sentir les coses d'una manera nova. D'una manera que es deixi ser, que no vulgui destrossar i doblegar les coses mitjançant l'arrogància de la raó, que deixi ser els til·lers, el turó, el roure, el banc de fusta, les escorces, els sembrats, la cuina de la llar, el feix de llenya, els solcs i les flors. Aquest «senzill» deseiximent a què ens convida Heidegger, és «suspensió de tot raonament calculador», de tot acte de domini, i procura la «recepció del miracle del viure». Als homes sords i oblidats de l'esperit «el que és senzill els sembla uniforme. Allò uniforme afarta. Els fastiguejats només troben allò indistint. Allò senzill se'ls escapa. La seva quieta força està en ells esgotada».¹⁶

19. Esperit i creences

Però, per més que l'ésser humà oblidí la «quieta» força d'allò senzill tot ésser humà continua sent un ésser espiritual vivint distretament la seva trama íntima de la vida, encastat més en les coses que en el seu ésser propi. L'esperit desborda tota mena de creences, de fórmules i d'ortodòxies, però, en el límit, és impossible desprendre'l de tota creença. Com deia Ortega i Gasset, les creences no es tenen, en les creences s'hi és.¹⁷ «Creure» al·ludeix no tant al que diem que creiem, sinó fonamentalment a allò pel que batega el nostre cor, és a dir, al·ludeix al centre o fons últim del nostre ésser.¹⁸ En les creences ens trobem sempre submergits, configuren més o menys explícitament la nostra vida i el nostre propi cos, i sempre podem canviar-les o retocar a partir de la nostra experiència personal.

Grosso modo, en l'esperit humà se'ns obren quatre grans vies o tipus de creença: ateisme, agnosticisme, indiferentisme i religió.¹⁹ Cadascuna d'aquestes vies s'obre, al seu torn, en una gran pluralitat de camins i matisos individuals, socials i històrics i cada camí és constitutivament problemàtic, experiencial (no aconsegueix més que una verificació sempre asimptòtica de la seva creença), incert o opcional. Cap via ni sender no es pot plantejar com l'actitud primària, enfront de la qual s'haurien de justificar les altres opcions. Històricament, geogràficament i sociològicament tindran extensions i preponderància diverses, però totes són sempre una possibilitat oberta. Aquests camins es recobreixen entre si. Hi pot haver ateismes nominals més religiosos que les religions tradicionals i religions nominals més atees que qualsevol ateisme. Hi pot haver més diferències entre allò que es qualifica de religió o d'ateisme que entre determinades religions i ateismes. No són compartiments estancs. Puc també canviar de via.

En qualsevol cas, hi ha sempre una mena de tensió entre esperit i creences. Si ens atenim als actes i a l'esperit mateix afavorim una «deslligació», distensió o alliberament respecte de totes les coses i realitats en què creiem. El risc és la indecisió permanent. I si ens atenim a les coses afavorim un «relligament» a algun poder de la realitat. El risc en la «relligació» és que els actes quedin esclavitzats per algun poder o tendència idolàtrica.

20. Espiritualitat i política

Parlar d'espiritualitat en la política pot semblar paradoxal i contradictori, ja que sovint la política es concep com una lluita pel poder, com una confabulació d'estratègies i intrigues perverses, i els exemples de corrupció, abusos de poder, seguidisme i negació del propi pensament són desgraciadament molt abundants. Al seu torn, l'espiritualitat se sol entendre com a fugida del món, com a abandó d'allò material, de les preocupacions terrestres i temporals, per lliurar-se a les «coses de dalt» o al «més enllà» de la història. I també abunden els exemples d'aquest tipus d'«espiritualitats» individualistes i, pitjor encara, de «mestres espirituals» xarlatans que emboliquen i sedueixen els seus seguidors amb l'única finalitat de satisfer la seva ambició de poder i diners.

Aquest distanciament sorgeix de dues concepcions completament errònies del que és la política i el que és l'espiritualitat. En el seu sentit original, política és la recerca i organització del bé comú, el bé de totes les persones i de tota la persona, és a dir, el seu desenvolupament més ple i integral, i espiritualitat és un adonar-se del més propi i patent dels éssers humans, d'aquesta part nostra no reductible a quelcom físic que inclou el sentir les coses, les emocions, la voluntat i la manera de viure la vida. A més, en el mateix esperit hem vist que hi ha un moment «polític», sigui perquè hi ha actes compartits, sigui perquè podem descobrir en la carn de l'altre la mateixa interioritat que vivim en la nostra carn i unir-nos a ell a l'adonar-nos que totes les altres vides singulars estan subjectes a la mateixa condició que la nostra.

El cultiu espiritual ens obre la possibilitat de resistir l'interès de tot poder per transformar l'esperit humà en un «esperit de funcionari» caracteritzat per l'obediència i la falta d'empatia i ètica. També ens obre la possibilitat de no deixar-nos portar per l'aclaparadora i atractiva religió consumista i redescobrir aquelles activitats improductives i gratuïtes que fan la vida molt més agradable i humana que els seus substituïts consumistes: gaudir d'un passeig, sentir el vent o el sol sobre la pell, escoltar el so de l'aigua que corre, olorar un gessamí o conversar amb un amic.

L'exercici sobre un mateix ens permet persistir en la lluita, fins i tot sota la sensació

¹⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Camino de campo*, Barcelona: Herder, 2003.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Ibid.*

¹⁷ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias en Obras completas V*, Madrid: Revista de Occidente, 1951, p. 383.

¹⁸ JOSÉ ARREGUI Y OTROS, *Después de Dios. Otro modelo es posible* (edició digital), Nuevo Tiempo Axial, 2021, p. 142.

¹⁹ XAVIER ZUBIRI, *El Hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 2013.

d'impotència i davant els incentius permanents per al desànim, la desesperança i el cinisme, que són les armes més poderoses del poder. Sense aquest «autotrellat» difícilment podem acceptar, per exemple, la derrota, comprendre que ni el triomf ni el fracàs treuen res a la dignitat humana o assumir les nostres mateixes fragilitats (la malaltia, la mort, la frustració dels nostres desitjos) i l'ambigüitat de totes les construccions històriques humanes (ja ens advertia Pascal, que qui vol fer l'Àngel fa la bèstia) sense renunciar a crear una societat més justa i fraterna.

Només a partir d'aquesta base espiritual que hem intentat descriure podem donar significat a la nostra existència, mantenir a ratlla la nostra agressivitat, violència i animadversió cap als altres, practicar una no-violència activa, evitar dissoldre la carn dels altres en idees abstractes com la de la mateixa «humanitat», o procurar-nos aquesta estranya sensació de benestar que anomenem felicitat i que es troba molt per sobre de l'acumulació de coses.

En definitiva, no hi ha una veritable espiritualitat que no impliqui lluites i transformacions socials, ni hi ha lluites socials que puguin millorar el món sense el cultiu de l'esperit. Els qui propugnen un canvi «espiritual» com a única condició per a la transformació del món acaben atrapats per l'estatu quo i els qui promouen el canvi social oblidant tot «exercici» espiritual quan assoleixen alguna quota de poder no triguen a assemblar-se a aquells que criticaven, si és que de fet hi havia un altre mòbil en la seva acció que l'enveja dels poderosos i el desig de copar ells el poder.

21. Espiritualitat i ciència

Sense el cultiu de l'espiritualitat, les nostres poderoses ciències i tecnologies poden acabar amb nosaltres i amb el medi. Cal abandonar la idea, encara corrent, que les ciències i tècniques, sense cap tipus d'orientació espiritual, poden resoldre tots els nostres problemes. El projecte d'una intel·ligència artificial que arribi a tenir una consciència com la dels humans és en aquest sentit molt paradoxal. Per què estem tractant de desenvolupar artefactes dotats de consciència? Per a què prenguin decisions ètiques de les quals nosaltres no som capaços? Què ens fa pensar que allò que nosaltres creem serà millor que el seu creador? Si el seu «esperit» és igual al nostre, les màquines podran suïcidar-se, avorir-se i prendre decisions irracionals guiades per les emocions. I si del que es tracta és de fer-nos immortals transferint la nostra trama singular de la vida, això que hem anomenat esperit, a un altre tipus de suport que no sigui el nostre cos què ens fa suposar que no continuarem matant-nos per idees absurdes, sentint gelosia etc.? No seria més fàcil, interessant i productiu «exercitar» aquí i ara, el nostre esperit?

Sens dubte, la intel·ligència artificial actual ja ens supera en moltes de les capacitats de la intel·ligència humana: càlcul, presa de decisions algorítmiques, aprenentatge d'estratègies, rapidesa de les operacions... I és fàcil pensar que la seva capacitat en aquests assumptes augmentarà moltíssim més, però la intel·ligència artificial està molt lluny de l'element més propi i originari de la intel·ligència humana: l'actualització dels actes i les coses que és el que hem definit com a esperit. El màxim que hem aconseguit, almenys de moment, són màquines que es comporten «com si» tinguessin esperit, és a dir, poden actuar com si veiessin alguna cosa, com si estiguessin patint al·lucinacions, però ni les veuen, ni les pateixen. Són com l'habitació xinesa que evocava Seerle.²⁰ Crec que la intel·ligència artificial, més que assemblar-se a la intel·ligència humana, s'assembla a

²⁰ «El famós exemple de l'habitació xinesa, de John Searle, serveix per explicar que no hi ha cap veritable vivència singular darrere d'un mecanisme de computació: una persona es tanca dins d'una habitació i li fan arribar unes preguntes en xinès que no entén, però aprèn a respondre-hi correctament aplicant mecànicament regles de correspondència entre paquets de símbols xinesos i anglesos. Això no vol dir que tingui la més remota idea del que contesta; només es limita a computar, a manipular signes, sense entendre res». JOAN ALBERT VICENS, «PODEN PENSAR LES MÀQUINES? QUATRE TESIS SOBRE LA INTEL·LIGÈNCIA ARTIFICIAL». *COMPRENDRE: REVISTA CATALANA DE FILOSOFIA*, VOL. 23 (2021), 1, PP. 49-75.

una intel·ligència zombi. Un zombi és un ésser que es comporta exactament com ho fem nosaltres, excepte pel fet que no té cap mena d'experiència ni vivència. Està desproveït de la vida íntima i singular i d'estats d'ànim. I aquí, a tenor del que hem analitzat, és pertinent formular-nos almenys tres preguntes.

- Què ens fa pensar que acumulant capacitats algorítmiques i de càlcul arribarem a fabricar actes conscients, a crear un esperit humà? No és més aviat com pretendre assolir l'horitzó del meu veure caminant? Recordem que per accedir a l'esperit hem de suspendre «el raonar calculador», molt distant i fins i tot oposat a l'esperit, i procurar la «recepció del miracle del vivent».

- Què suposa per a nosaltres que la màquina a més d'actuar «com si» fos humana sigui realment espiritual, «metall viu» com nosaltres som «carn viva»? Des de la pura eficiència és molt millor ser una màquina a l'estil zombi, és a dir, reduir la carn viva de l'home a la carn «freda» i tecnificada d'un ordinador, executar tots els processos mentals que executem els humans sense ser-ne conscient, ja que precisament una característica a la que ens obre el sentir-nos vius, l'esperit, és a la possibilitat de prendre decisions completament irracionals, o ximpls o purament portades per l'emoció, o motivades per les nostres crisis existencials.

- ¿No es tracta en aquest intent de construir una màquina artificial amb esperit de la vella creença en l'ànima immortal? ¿De la idea mítica de desprendre's del cos, dels seus fluids, contaminacions, excrecions i fragilitats? Substituir la «carn viva» per la «màquina viva», estalviaria menjar, créixer, suar, etc. L'esperit que he intentat descriure és un esperit carnal i no un esperit pres en un cos. Tendim a pensar que l'esperit, com la ment, es situa en el cervell, però el cervell està íntimament connectat a tots els músculs, al sistema esquelètic, als budells, al sistema immunològic, als equilibris hormonalis. Conformem una unitat psicoorgànica.²¹

22. Arribar on ja soc

Parafrasejant Wittgenstein, el sorgir dels actes, a diferència del que sorgeix en ells, no és «quelcom», no és una cosa, però tampoc no és res. És justament l'esperit on ja estem.

Hem qualificat d'esperit la trama íntima, immediata, singular i viva dels nostres actes, el seu sorgir i allò que sorgeix en ells. L'espiritualitat originària és en un sentit molt literal un retrobament amb la fibra més essencial de la pròpia i singular vida humana. Per això no és estrany que en el mite i en molts textos de diferents tradicions, o fins i tot en l'art i la literatura contemporània, se'ns parli d'un segon naixement en el qual arribem a nosaltres mateixos, on ja som, i retornem a les qüestions més originàries de la vida. Aquest retorn va de la mà del «deixar ser» i de l'obertura o tolerància crítica enfront de la gran polifonia d'experiències que podem fer i explicacions que podem donar del que ens és immediatament donat en cadascun dels nostres actes.

L'ésser humà, tant en la seva vida quotidiana com en els seus esforços teòrics, presenta una forta tendència a objectivar els actes, a mesurar les persones en funció del resultat dels seus actes i a reduir allò més personal i íntim del seu ésser a una simple cosa. Només cal fixar-se en la història de totes les creences, ja siguin aquestes atees, religioses, indiferents o agnòstiques, per trobar tota mena d'ídols davant dels quals es sacrifica l'esperit, la vida íntima pròpia i aliena. Remant en la direcció contrària, resistint el cant de sirena de les coses,

²¹ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza, 1998.

intensem apropar-nos a l'esperit que implica a més de la llibertat una certa experiència del do. No podem donar-nos aquesta vida íntima de l'esperit a nosaltres mateixos ni comprendre l'esperit com intensem comprendre les coses. Potser per això un dels llenguatges que més escauen a l'esperit és el de la poesia:

La rosa és sense perquè.

Floreix perquè floreix.

Ni d'ella mateixa no en fa cas.

Tampoc no pregunta si algú la mira.²²

I encara més que amb el llenguatge poètic l'esperit es trasllueix en una multitud de gestos i actes com el d'una moixaina o el bes d'una núvia:

Només amb un petó, la núvia es fa més mereixedora del Paradís que tots els mercenaris que treballen fins a la mort.²³

²² Traduïda per mi mateix del castellà. Jorge Luis Borges en una conferència titulada «La poesia» va resumir el «regne de la gratuïtat» que encarna la poesia, amb aquest famós poema d'Angelus Silesius. Cf. JORGE LUIS BORGES, *SIETE NOCHES. OBRAS COMPLETAS III*, BUENOS AIRES: EMECÉ EDITORES, 2006, p. 266.

²³ Traduït per mi mateix de la versió castellana de Borges. Borges va traduir al castellà aquest díptic d'Angelus Silesius. Cf. JORGE LUIS BORGES, *El libro del cielo y del infierno*, Barcelona: Edhasa 1991, p. 126. Malgrat el seu agnosticisme, Borges sempre es va sentir atret pels místics i especialment per l'aventura espiritual d'aquest poeta, metge i teòleg alemany del segle xvii.

LA ICONOCLASIA EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO. EL ATONALISMO DE SCHÖNBERG Y LA ABSTRACCIÓN DE KANDINSKY

«A través de las grietas del cuadrado negro, puede verse el oro de Bizancio»
Jannis Kounellis

Maria Gelpí

Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona
gelpimaria@gmail.com

RESUMEN: En este artículo trato de señalar, por un lado, la relación entre la tradición iconoclasta judía y el atonalismo de Schönberg y, por otro, la tradición iconoclasta bizantina y la abstracción pictórica en Kandinsky. Para ello, es primero imprescindible justificar que no solamente la imagen sino también su ausencia debe ser objeto de atención por parte de la Teología Estética, siendo la iconoclasia, en su sentido amplio, un fenómeno persistente. Tras un somero repaso por los fundamentos de la prohibición judía y bizantina, analizaré la relación entre estas dos tradiciones y sucesos puntuales biográficos de ambos autores, para tratar de ver referencias de esta relación en sus obras.

PALABRAS CLAVE: Imagen, símbolo, prohibición, atonalismo, abstracción.

ABSTRACT: In this article I try to point out, on the one hand, the relationship between the Jewish iconoclastic tradition and Schönberg's atonalism and, on the other, the Byzantine iconoclastic tradition and Kandinsky's pictorial abstraction. To do this, in the first place, it is necessary to justify that not only the image but also its absence should be the object of attention by Aesthetic Theology, being iconoclasm, in its broad sense, a persistent phenomenon. After a brief review of the foundations of the Jewish and Byzantine prohibition, I will analyze the relationship between these two traditions and specific biographical facts of both authors, to try to see references to this relationship in their works.

KEYWORDS: image, symbol, prohibition, atonalism, abstraction.

1. Introducción

En líneas generales, se entiende la Historia del Arte como la selección y estudio de obras significativas y los motivos que han llevado a su conservación. Pero hemos de tener siempre