

Aquesta obra es troba subjecta a la següent Llicència Creative Commons:
Reconeixement –No comercial- Sense obres derivades 2.5 Espanya
en els termes establerts en aquest enllaç d'Internet:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.ca>

Sou lliure de:



copiar, distribuir i comunicar públicament l'obra

Amb les condicions següents:



Reconeixement. Heu de reconèixer els crèdits de l'obra de la manera especificada per l'autor o el llicenciador (però no d'una manera que suggereixi que us donen suport o rebeu suport per l'ús que feu l'obra).



No comercial. No podeu utilitzar aquesta obra per a finalitats comercials.



Sense obres derivades. No podeu alterar, transformar o generar una obra derivada d'aquesta obra.

- ◆ Quan reutilitzeu o distribuïu l'obra, heu de deixar ben clar els termes de la llicència de l'obra.
- ◆ Alguna d'aquestes condicions pot no aplicar-se si obteniu el permís del titular dels drets d'autor.
- ◆ No hi ha res en aquesta llicència que menyscabi o restringeixi els drets morals de l'autor.

Advertiment:

Els drets derivats d'usos legítims o altres limitacions reconegudes per llei no es veuen afectades pel que ha estat exposat més amunt.

Aquest és un resum humanament llegible del text legal
(la llicència completa) disponible en els següents idiomes:

Català: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.ca>

Castellà: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.es>

Euskera: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.eu>

Gallec: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.gl>

ENCONTRES A CAN BORDOI

Segón Encontre

**¿Què poden oferir les tradicions religioses
a les societats del S. XXI?**

28 de Juny – 2 de Juliol 2005

Amb la col·laboració de:
Fundació Jaume Bofill

Primera Edició: Març de 2005

© d'aquesta edició

CETR

Rocafort, 234 bjs (jardins Montserrat)

08029 Barcelona

Tel. 93 410 77 07

Fax. 93 321 04 13

cetr@cetr.net

www.cetr.net

Traducció: Teresa Guardans, Montserrat Rebagliato, Vanesa Ràfols

ÍNDIX

Presentació	3
Sessió d'obertura	5
Aportació de les tradicions religioses a les societats de coneixement com a projecte humà.	8
<i>J. Amando Robles</i>	
Sessió de treball	
El budisme en la societat occidental del segle XXI.	24
<i>Montse Castellà</i>	
Sessió de treball	
<i>Tradicions religioses i espiritualitat contemporània.</i>	34
<i>Vicente Merlo</i>	
Sessió de treball	
El nucli antropològic generador de religions i la qualitat específica humana.	52
<i>Marià Corbí</i>	
Sessió de treball	
Les tavernes de portes obertes: Fruits de l'islam espiritual per a les societats europees d'avui.	69
<i>Jalil Bárcena</i>	
Sessió de treball	
<i>Espiritualitat macrecumènica i societat globalitzada.</i>	87
<i>Marcelo Barros</i>	
Sessió de treball	
El buddhisme i la medicina de l'esperit.	92
<i>Ramon N. Prats</i>	
Sessió de treball	
Què ofereix la religió a la societat del segle XXI?	101
<i>José María Vigil</i>	
Sessió de treball	
Espiritualitat lliure i plenitud de vida. L'experiència desinteressada de la realitat com a font d'una societat lliure.	113
<i>Francesc Torradeflot</i>	
Sessió de treball	
Conclusions: text de síntesi	131

PRESENTACIÓ

Aquest volum recull les ponències i síntesis de les sessions de treball del Segon Encontre a Can Bordoï, centrat en el tema: *Què poden oferir les tradicions religioses a les societats del segle XXI?* L'objectiu d'aquestes trobades, organitzades per CETR, que van veure la llum l'estiu del 2004 amb el patrocini de la Fundació Jaume Bofill, és mantenir un treball continuat d'estudi dels molts aspectes relacionats amb l'espiritualitat en les societats contemporànies.

Durant gairebé una setmana (28 de juny - 2 de juliol, 2005), es van estudiar i debatre les ponències d'alguns dels participants, repartides amb anticipació. Com a cloenda de l'encontre, es va dur a terme una sessió pública per a donar a conèixer i comentar el treball realitzat durant la setmana. L'ordre de presentació de les ponències en aquest recull respon a l'ordre en el que es va anar avançant durant la setmana i inclou, com a últim apartat, la síntesi presentada el darrer dia.

Potser la millor introducció a la proposta de treball de la trobada sigui compartir la carta que Marià Corbí, director de CETR, va enviar a cada participant per a concretar el marc de reflexió. Aquest és el text:

"Unes breus línies per a precisar la temàtica de la nostra segona trobada:

Què poden oferir les tradicions religioses a les societats del segle XXI? Partim de la constatació que es tracta de societats que viuen i s'articulen sense creences. És a dir, que es tracta de societats formades per homes i dones que ja no conserven interpretacions, valoracions, maneres d'actuar i d'organitzar-se que se sostinguin com a absolutes, ja sigui perquè Déu les va revelar, les va establir, o perquè ho establís la pròpia naturalesa de les coses. Poden continuar dempeus moltes opinions i actuacions crítiques però no "creences" en el sentit esmentat.

Són societats en les que es dona per fet, d'una manera més o menys lúcida però sempre operant, que tot el nostre saber, la nostra forma de valorar, d'actuar, d'organitzar-nos i de viure, és creació nostra, creació sotmesa a canvis continus, al ritme de les nostres pròpies creacions científiques i tecnològiques.

Són, per tant, societats laiques, és a dir societats que interpreten i valoren la realitat, que treballen, s'organitzen, actuen i viuen sense principis absoluts religiosos, ni tampoc ideològics; saben, mentalment i fàcticament, que tot pot canviar (o, més ben dit, ha de canviar) acompanyant el ritme de les grans transformacions científiques i tecnològiques i el ritme de les grans innovacions en productes i serveis que aquests sabers provoquen.

Són societats que no poden acceptar la heteronomia en els seus projectes i formes de vida, perquè saben que estan obligades a ser les creadores de les seves pròpies formes variables de viure. Saben que estan forçades a ser autònomes en tots els aspectes de la seva vida, individual i col·lectiva.

A aquestes societats, les grans tradicions no poden oferir-los creences. Si no poden oferir creences, tampoc no poden oferir solucions per a la vida ni per a la mort. Tampoc poden oferir una ètica absoluta de procedència divina ni, menys encara, una ètica absoluta de procedència, alhora, divina i natural.

Sense creences, les tradicions no poden oferir un sentit de la vida, No ofereixen tampoc una filantropia orientada per principis revelats absoluts. La filantropia també ens l'hem de construir nosaltres mateixos.

Què és, doncs, això que ofereixen que no és creença, ni formulació sagrada absoluta, ni solucions per la vida o per la mort, ni una ètica i filantropia divines, ni un sentit de la vida pels individus i els grups?

Si el que ofereixen no és una creença, tampoc pot ser una formulació. Si no pot ser una formulació, no pot ser quelcom objectivable. Què és, doncs, això no objectivable que ofereixen les tradicions? Com poden oferir-ho? Amb quins procediments?

Si l'ofertament de les tradicions religioses en general, va per aquí, en què es diferencia l'ofertament de cada tradició en relació amb l'ofertament de les altres? Què ofereixen de peculiar cadascuna de les tradicions? En què consisteix aquesta peculiaritat?

Si el que ofereixen és inobjectivable, pot tenir alguna mena de repercussió en la qualitat de les persones, en la qualitat de la vida dels pobles, en la seva cultura, en la cohesió dels col·lectius i en l'equitat tant a nivell individual com col·lectiu?

Aquesta és la tasca de reflexió que ens proposem abordar en aquest Segon Encontre a Can Bordoi. Són interrogants que es relacionen amb l'espiritualitat en les societats occidentals europees. Crec, però, que no estan allunyades de les dificultats que poden trobar tots els països, regions o ciutats que visquin en el marc del desenvolupament científic i tecnològic. Al meu parer, a mig o llarg termini, ningú podrà escapar d'aquestes dificultats, encara que el creixement dels integristes o de les sectes semblin apuntar cap una altra direcció."

Participants:

Jalil Bárcena, arabista i director del "Institut d'Estudis Sufís de Barcelona"

Marcelo Barros, teòleg, prior del Monestir benedictí de l'Anunciaçao (Goiàs, Brasil)

Enrike Calle, llicenciat en Ciències de la Religió

Montse Castellà, traductora de textos tibetans, (membre del "Grup Marpa", adherit al Departament de Traducció i d'Interpretació de la Universitat Autònoma de Barcelona)

Marià Corbí, epistemòleg i director de CETR

Marta Granés, professora i coordinadora de CETR

Teresa Guardans, filòloga, professora de CETR

Hernán Ingelmo, teòleg, doctorando en religión mapuche de la provincia Neuquen (Patagonia)

Vicente Merlo, filòsof, membre de la "Sociedad Española de Ciencias de las Religiones", coordinador del Màster en Història de les Religions (UAB, Barcelona, 2003-2005).

Ramón Prats, doctor en estudios tibetanos y profesor de budismo en la Universidad Pompei Fabra

J. Amando Robles, sociòleg, professor de la Universitat Nacional de Costa Rica.

Francesc Torradeflot, teòleg i secretari executiu de l'Associació Unesco per al Diàleg Interreligiós.

José M^a Vigil, teòleg de la "Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo", responsable del portal *Koinonia* i de l'*Agenda Latinoamericana*.

SESSIÓ D'OBERTURA

El segonencontre de Can Bordoi es va obrir amb la lectura pausada i comentada de les conclusions redactades un any abans com colofó del primer encontre. Va resultar una manera molt directa d'entrar novament en matèria, de presentar el camí recorregut a les persones que s'incorporaven enguany, i d'obrir el diàleg entre tots els participants.

"El fenomen que estudiem, és exclusiu de les societats europees¹? No comparteixen també aquesta taula persones vingudes d'Amèrica Llatina?" -va ser el primer que es va plantejar en relació amb l'enunciat de les conclusions i de la convocatòria d'aquesta trobada-. L'àmbit d'estudi estava clar per a tots però no el nom que calia donar-li. El marc era l'espiritualitat en les societats post industrials, societats que viuen de la innovació, del canvi científic i tecnològic, amb totes les conseqüències que això pugui implicar per a la vida de les persones... "Millor 'occidentals', potser?" (suggereix Montse Castellá). No; l'Índia ha entrat de ple en aquest procés, Corea, Xina... Qualsevol límit geogràfic que se li vulgui posar serà incorrecte.

Marcelo Barros no té dificultat amb el terme "europeu" (Europa s'està estudiant a si mateixa. No tot valdrà per a Amèrica Llatina, doncs les realitats són distintes, però sí moltes coses...); en canvi s'oposa a l'ús d'una expressió com "societat de coneixement" que sembla dur implícit el judici que la "resta" viu en la ignorància. Els altres membres americans de la taula li donen suport. L'expressió està fent referència, solament, a un dels aspectes del coneixement (el de la producció de béns i de la creació de coneixements científics i tecnològics). Es produeixen manifestes reticències davant qualsevol besllum de colonització cultural. Queda clar que, en sentit ampli, tota societat es basa en el coneixement. Però en el sentit en el qual apunta l'expressió, no tota societat viu i prospera a través de la creació de coneixement.

"No li busquem substitut al terme 'europeu' -proposa Vicente Merlo-. Deixem l'enunciat obert: "aportacions de l'espiritualitat a les societats del segle XXI".

El que ens duu fins a altra qüestió terminològica important: el sentit per als uns i els altres de "religió" i "espiritualitat". Una, el cos social i cultural; l'altra, l'experiència. Paraules que responen a la "distinció entre el vehicle i el vehiculat" (M.Corbí). Però el terme "espiritualitat" pot confondre'ns si comporta la distinció cos-esperit ja que, si apunta a alguna experiència, aquesta és una experiència "des de" i "en" la totalitat de la persona. No existeix experiència que no sigui encarnada en uns éssers culturals (A. Robles). Reprement les conclusions, allí s'afirmava: "l'espiritualitat pot anar lliure de creences, la religió no. Com més es fonamenta la nova societat sobre la creació contínua de coneixements i tecnologies, tant més difícil és una religió de creences". Vicente Merlo assenyala que, laiques o religioses, ningú viu sense algun tipus de creences; que caldria explicitar l'ús que s'està donant al terme "creença". Creences com a cosa fixa, inamovible, dogmàtica (F. Torradeflot).

Corbí exposa la distinció entre l'ús social del terme (creences en el sentit de "supòsit acrític") i les creences religioses. Aquestes últimes serien les formulacions que es diu que procedeixen d'alguna font divina; el seu origen transcendent les fa intocables, comporten l'actitud de submissió, d'adhesió absoluta per part del creient. En estricte *sensu* potser el terme només seria aplicable a les tradicions abrahàmiques. Merlo accepta que es faci aquest ús del terme sempre que s'especifiqui, doncs en la seva opinió es tracta d'un ús molt més restrictiu que l'habitual.

S'estaria parlant de "creença dogmàtica" (J.M^a Vigil, M. Barros), en el sentit "d'absolutització de l'expressió de la fe". Però avui parlar de dogma tenyeix l'afirmació de negativitat, ja que el terme "dogma" es relaciona amb una història d'imposicions, d'intransigència i de violència. Mentre que en el marc d'aquest encontre, quan es parla de "religió de creences" s'està fent referència a

¹ el títol de la convocatòria feia referència a les "societats europees del segle XXI"

una forma legítima de viure's l'espiritualitat, una forma legítima que avui, en les societats d'innovació, resultaria inviable. Va ser un model en el qual es van produir errors, com qualsevol model cultural presenta els seus. R. Prats subratlla el sentit de "creença" en el budisme: refereix a aquella "confiança" que té per objectiu conduir fins a l'experiència directa de l'afirmació (en la qual es diposita la confiança).

Amando Robles assenyala que, en el sentit que Corbí dóna al terme, la creença és una veritat religiosa que per naturalesa és heterònoma i, avui, no pot conduir fins al coneixement directe de la realitat (coneixement silenciós). L'expressió espiritual és i només pot ser simbòlica; per tant, cultural; per tant, irreductible i intraduïble. Conèixer l'àmbit cultural de procedència d'una expressió simbòlica pot resultar una ajuda pel que fa a la interpretació cultural del símbol. Però la funció del símbol és la del "dit que apunta a la lluna" (segons la clàssica expressió budista), una funció que depèn més de l'actitud interior de la persona que dels seus coneixements intel·lectuals.

V. Merlo afegirà que aquesta percepció directa, o coneixement silenciós, suposa transcendir tota construcció mental. Però, àdhuc reconeixent això, insisteix que les construccions mentals -creences, formulacions, o el nom que se'ls vulgui donar- ocupen una funció central a l'hora d'emprendre un camí espiritual. No hi haurà budista que emprengui el camí sense la creença de la "no existència del jo", o hindú que no parteixi del convenciment de la possibilitat de "*sat, chit, ananda*"¹. Certament les formulacions juguen una funció imprescindible -acceptarà Corbí-, usant-les "com si fossin creences", com suposicions que ajuden a esbossar el bosc.

Aquestes afirmacions poden valer per a textos que, com és el cas dels sutres, van dirigits a una audiència àmplia -dirà Ramón Prats-; no per a aquells altres (com és el cas dels textos de la tradició tántrica), inintel·ligibles fora del context de la relació mestre-deixeble en el qual es produeix la transmissió. Un fenomen comparable serien alguns textos de la Càbala jueva o els koans del budisme zen (F.Torradeplot).

Sense allunyar-se d'aquest tema, s'aborda un altre grup de conclusions, aquell relacionat amb la necessitat de rellegir les pròpies fonts des de les noves condicions culturals, la llibertat de lectura i interpretació de tots els grans textos de les distintes tradicions religioses que, de fet, passen a ser patrimoni de tota la humanitat. Llibertat de lectura i interpretació? Sense conèixer a fons l'entorn cultural dels textos, la llengua original, pot fer-se una interpretació encertada dels textos? Planteja la pregunta Ramón N. Prats, tibetòleg i traductor, que coneix a fons la dificultat de traducció del llegat del budisme tibetà. Coincideix amb ell Montse Castellá, també traductora de la tradició tibetana. De moment Jalil Bárcena (arabista) guarda silenci. La lectura de traduccions es fa i es farà, constata la taula. El que és urgent és posar els mitjans perquè es faci el més adequadament possible. M. Barros assenyala que el mateix interrogant es planteja en el si de cada una de les tradicions religioses; explica la viva discussió que s'està produint al Brasil sobre qui posseeix la justa interpretació de la Bíblia. Si deixem a un costat la dogmàtica, sobre quin criteri ens basem per a parlar d'encert o "d'interpretació correcte"?

Aquests textos no apunten a un coneixement conceptual, sinó al coneixement silenciós (M.Corbí). I mentre la lectura condueix cap a aquest àmbit de "coneixement silenciós", pot considerar-se vàlida. Impedir aquesta llibertat d'interpretació ha provocat tants màrtirs i tant dolor el llarg de la història que, difícilment, la llibertat podria produir pitjors resultats (F. Torradeplot). Montse Castellá insisteix en la dificultat de rellegir transformant, sense distorsionar.

¹ ésser, consciència, beatitud

El Dalai Lama insisteix sovint en aquesta necessitat de diferenciar l'essencial del cultural a mesura que Occident fa seva la tradició budista. Com distingir una cosa de l'altra? Ella mateixa apunta que la pista està en preservar l'essència en un mateix, en deixar que la tradició ens transformi, preservant la tradició. "Les tradicions saben preservar-se a si mateixes, no temem" -dirà Jalil Bárcena-. La preocupació per protegir pot resultar que barri el pas cap a la font. Quantes vegades les aberracions han sortit d'aquells que s'anomenen "experts"! Qui són, en veritat, experts? -queda la pregunta a l'aire-.

Pel que fa al tema del coneixement de les llengües originals, Bárcena ens recorda que tots li hem sentit insistir en la necessitat de saber l'àrab per a poder-se apropar a l'Alcorà. Les traduccions no poden transmetre el món de significats de la llengua original; tot i això, vol afegir que de les traduccions també se'n pot aprendre. En certa manera pot dir-se que es tracta d'un altre text, però ofereix una riquesa. Els textos es poden comparar a una obra d'art, o a una mesquita: l'impacte de bellesa el pot rebre el musulmà i el no musulmà; el musulmà, a més, buscarà la *quibla*; l'arquitecte es fixarà en aspectes de la construcció...: cada persona rebrà segons la seva actitud, el seu interès, la seva recerca. No podem estar demanant la conversió a cada tradició per a poder-se apropar a la seva aigua. I conclou amb una afirmació d'Henry Corbin: "Qui parla de conversió, no ha copsat el que és l'espiritualitat". Una afirmació amb la qual tot el grup està d'acord i que posa punt final a aquesta primera sessió que ha deixat preparat el terreny per a debatre sobre les aportacions de "l'espiritualitat" (o d'allò vers el que s'apunta amb aquest terme), a les societats, en unes circumstàncies diferents a les de creure o no creure, o de pertànyer o no pertànyer a una tradició o una altra.

APORTACIÓ DE LES TRADICIONS RELIGIOSES A LES SOCIETATS DE CONEIXEMENT COM A PROJECTE HUMÀ

J. Amando Robles

La naturalesa de l'experiència que testimonien les tradicions religioses i de saviesa, és tan autosuficient en si mateixa que en certa manera es resisteix a ser pensada en termes "d'aportacions", per la connotació utilitarista que pot tenir aquesta expressió, i altres semblants. Encara que, sens dubte, és possible parlar d'aportació, tot respectant la naturalesa específica d'aquest àmbit, a les societats contemporànies. Ara bé, resultarà més fàcil parlar "d'aportació" si encarem les nostres societats en el que és el seu propi paradigma, és a dir, com a societats de coneixement.

Més fàcil, perquè aquest ardu treball inicial ja està fet. Ens estem referint a l'obra de Marià Corbí¹. En efecte, ell ha fonamentat i ha mostrat per què i com la religió que correspon a les societats de coneixement ha de ser també una religió de coneixement. El coneixement real, tot i que sense forma, seria la gran aportació, el valor axiològic més gran, que les tradicions religioses oferirien a les nostres societats de coneixement. Des d'aquesta perspectiva, la relació entre ambdues, societat i religió, semblaria estar destinada a ésser una relació de correspondència total i harmònica. Però ¿com sustentar aquesta tesi quan les societats de coneixement són també civilització, projecte humà (no és tan asèptic i idíl·lic) si el considerem en la seva dimensió de paradigma laboral i social? ¿No caldria una religió capaç de generar conflicte? ¿I com hauria de ser aquesta religió per a que sigui provocadora? ¿No hauria de ser més històrica, més política, en una paraula, més profètica? En definitiva, què és el que les tradicions religioses poden i han d'aportar a les nostres societats de coneixement com a projecte humà que són?

Intentant contribuir a oferir les respostes que es necessiten, la nostra reflexió tindrà tres moments. En el primer, l'objecte serà la naturalesa de l'aportació que fan les tradicions religioses tal com les entenem en aquest marc de treball; en el segon, els problemes més greus de les noves societats com a projecte humà; i en el del tercer moment, parlarem de l'aportació com a tal de les tradicions religioses a les nostres societats, tot això precedit d'una petita història introductòria, la joia del monjo o, més aviat, el monjo i la joia.

1. *Petita història introductòria: el monjo i la joia*

Aquesta petita història ens la transmet Carlos G. Vallés en el seu llibre sobre Tony de Mello "Lleuger d'equipatge"²; i sembla que era la seva història preferida.

Hi havia un monjo, que vivia del que la gent li donava per a menjar i així recorria els camins; un dia en el seu caminar troba una joia. La recull de terra, la neteja i al veure-la tan bonica la guarda en el seu sac, on guarda el que la gent li dóna per a menjar, i segueix el seu camí. Alguns dies després es troba amb un viatger que li demana aliment a ell, que camina mendicant. El viatger no té res per a menjar i té fam, i el nostre monjo es disposa a compartir amb ell de l'arròs que li queda. Però al obrir el

¹ Veure M. Corbí, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca e Instituto Científico Interdisciplinar de Barcelona, Salamanca 1983; *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona 1992; *Religión sin religión*, P.P.C., Madrid 1996; *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones del Bronce, Barcelona 2001.

² Vallés, Carlos G., *Ligero de equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1987, p. 58.

sac per a donar-li l'arròs, el viatger veu la joia que està en el fons i immediatament l'hi demana; i el nostre monjo l'hi dóna. No cal dir que el viatger se'n va anar tan agraït com feliç. Immediatament havia fet els seus càlculs: amb el valor de la joia estaria lliure de penúries una bona temporada. No obstant això pocs dies després, per a sorpresa del nostre monjo, el viatger torna per a retornar-li la joia. No comprenent el seu comportament li pregunta per què ho fa. I el viatger respon: "Vull que em donis alguna cosa que té més valor que aquesta joia". El nostre monjo li insisteix que no té res, que el que li va donar era tot el que tenia i li podia donar. Però el viatger insisteix: — "Sí, vull que em regalis" —li diu— "allò que et va fer possible donar-me la joia com me la vas donar".

Aquesta evocació és força literal del text de Vallés. Però la primera notícia que vam tenir d'aquesta historieta no va ser per lectura directa del text de Vallés sinó per mitjà d'un llibre de Franz J. Hinkelammert, un dels representants més lúcids del pensament crític i alliberador llatinoamericà, qui per dues vegades l'evoca en la seva obra "*El subjecte i la llei*"¹. I dues coses criden la nostra atenció en aquesta evocació, una de forma i l'altra de contingut. La de forma, on Vallés parla de "viatger" Hinkelammert parla de monjo. Un simple canvi de terme que fa al relat molt més suggeridor encara: un monjo demanant a un altre monjo, un monjo buscant i aprenent a obtenir el desprendrement de les coses. La de contingut, i d'un gran contingut, són els comentaris de saviesa que la paràbola li suscita i, per tant, el gran valor pedagògic que li reconeix. Aquí, com a introducció al nostre tema, només els enunciam.

El valor que la paràbola subratlla és tan important que Hinkelammert hi veu l'expressió del punt de suport que Arquímedes no va trobar i que nosaltres estem necessitant tant per a transformar el món que hem construït. "Allò" que el monjo té, i que el viatger o l'altre monjo no, és alguna cosa tan fonamental i tan bàsica que és el que fa possible la mateixa vida humana. «Cap validesa de valors és possible —escriu Hinkelammert— i, per tant, també de drets humans, si no tornem a descobrir aquest "allò"»². Per això descobrir-ho, no és només una virtut, és, alhora, condició de possibilitat de la pròpia supervivència humana.

Aquest "allò", segueix emfatitzant, és la perla i el tresor en el camp dels quals parla l'Evangelí. És l'alliberament de tot càlcul d'utilitat, és la gratuïtat. «Nucli celest del terrenal» l'anomena, i «punt de partida del regne de Déu, que està entre nosaltres»³, que implica una conversió, però no una conversió religiosa, a Déu, sinó a l'humà. Perquè no és un fenomen religiós, encara que totes les tradicions religioses el contenen com punt de referència, sinó un fenomen humà, un fenomen humà, això sí, de plenitud. En expressions seves, aquest "allò" és «el nucli celest del terrenal», «no és la societat justa, [però] aquest "allò" ens empeny per a fer justa la societat»⁴.

Per a Hinkelammert l'aportació, doncs, de les tradicions religioses, a algunes de les quals fa referència explícita en les seves categories Regne de Déu, Tao, Nirvana..., o amb termes com «espiritualitat oriental» i «cristianisme no sacrificial», és tan important que no hi ha supervivència de la humanitat si no tornem a descobrir aquest nucli del terrenal del qual ens parlen elles. Perquè el mateix és determinant per a orientar la nostra acció, ja que glossant les paraules de Jesús, «"Qui determina la seva vida pel càlcul d'utilitat, la perdrà, però qui odia una vida sota el domini del càlcul d'utilitat, guanyarà la plenitud de la vida"»⁵.

Quedi aquí aquesta introducció, amb l'afirmació, en termes de joia i de valors, de la paràbola i els comentaris, de la gran aportació que les tradicions religioses poden fer a les nostres societats en quant a projecte humà. Però com poder conciliar el que per principi és de l'ordre de la gratuïtat,

¹ Hinkelammert, Franz J., *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia 2003 (Costa Rica), pp. 359-360 y 515

² *Op. Cit.*, p. 359.

³ *Op. Cit.*, p. 515.

⁴ *Op. Cit.*, p.515

⁵ *OP. Cit.*, p.514

L'aportació de les tradicions religioses, amb el que sembla presentar-se com a necessitat, la superació de la "perversió" que signifiquen les nostres societats actuals com a projecte humà? De quin tipus d'aportació es tracta? Quina és la seva naturalesa? Com és que té lloc? Quin és el seu abast i quines les seves limitacions? Aquestes preguntes no són retòriques sinó summament necessàries i malgrat la simplicitat a la que pugui semblar que apunta la nostra introducció, les respostes a les mateixes disten molt de ser fàcils.

2. Naturalesa de l'aportació de les tradicions religioses

És cert que el coneixement experiencial que suposen les tradicions religioses és un coneixement sui generis. Per exemple, essent real com ho és, no és cognoscible argumentalment, conceptualment; no és expressable en termes de veritats, de teories o de sistemes, per tant tampoc és codificable, conservable i transmissible en la seva naturalesa experiencial. I en aquestes condicions no presenta cap interès aplicable a altres dimensions de la realitat. L'aplicabilitat no és una qualitat de la seva ontologia. Impacta en altres dimensions, es deixen sentir efectes seus en elles, però no és un coneixement concebible en termes d'aplicabilitat ni *ex ante* ni *ex post*.

Que no ho és *ex ante* està clar, perquè el resultat seria un sistema útil més, amb els seus fins, objectius, mitjos i mediacions. Però per aquesta mateixa raó tampoc ho podria ser *ex post*, ja que la formulació a la qual s'arribés seria de la mateixa naturalesa. La tematització i sistematització que es pot fer *ex post* (*post* experiència) només té validesa testimonial i d'ensenyament amb vista a la pròpia experiència, no en l'àmbit del sistema o visió del món.

La seva ontologia és la de l'experiència en la qual té lloc el coneixement, per no dir es realitza. Comença i acaba en si mateixa. No té necessitat de remetre a cap cosa o a algú més enllà d'ella mateixa, a un subjecte o objecte. És autorreferencial sense esgotament ni cansament. Perquè és creació per antonomàsia, naixement, vida, espontaneïtat. És tan plenitud i totalitat que és la plenitud i la totalitat mateixa: més enllà d'ella no hi ha res. És l'U sense un altre, el Primer sense segon.

És acte pur, coneixement, ésser, o millor encara, és l'Acte, el Coneixement, l'Ésser, l'únic acte, coneixement i ésser que hi ha. És experiència sense fi, no ja en el temps (categoria que no li afecta) sinó en el seu ésser mateix, perquè no és un mitjà per a una altra cosa sinó fi en si mateixa.

Dèiem que l'expressió *ex post* de l'experiència de la qual ens parlen les tradicions religioses i de saviesa només té validesa testimonial. En efecte, és l'expressió de testimonis, de persones que en l'experiència només poden ser i són testimonis, persones que veuen, coneixen, senten, estimen, actuen, fan l'experiència, però com testimonis que són, des de la unitat que són, sense desdoblejar-se en testimonis i en subjectes, sense desdoblejar-se en persones que fan l'experiència (testimonis) i persones (subjectes) que reflexionen sobre ella i produeixen pensament. De tal manera que en l'experiència pròpiament tal no hi ha, per així dir, un ésser pensant que aixequi acta, reflexioni i sistematitzi. L'ésser que hi ha és només testimoni. I l'interès que hi pot haver en un possible i desitjable coneixement o reflexió posterior, és per a millorar encara més la qualitat del testimoni.

I és que el coneixement experiencial del testimoni no té altra fi que el coneixement mateix, que l'experiència mateixa. Per què necessitaria, en cas que pogués fer-ho, crear en aquest mateix ordre un coneixement "sobre" l'experiència que està tenint? Per què voldria acumular-ho i sistematitzar-ho? Per què li serviria? No ho pot fer i no li serviria per res en el coneixement experiencial, gratuït, pròpiament tal. El coneixement experiencial gratuït és coneixement ple en el seu propi ordre. No necessita d'altres coneixements ni de reflexions. Aquests en comptes d'ajudar l'impossibilitarien, l'inhibirien. Recordem que a aquest coneixement se'l anomena també coneixement silenciós. Perquè

només es dóna quan tot altre coneixement, fins i tot el coneixement sobre el coneixement silenciós (reflexiu o no), ha callat, ha desaparegut.

El coneixement i reflexió sobre el coneixement silenciós existeix, és possible, té la seva funció i raó de ser. I té lloc des de nivells més pràctics i operatius fins a nivells més teòrics com el que aquí i ara estem posant per escrit. Però aquests nivells no són el coneixement espiritual o religiós pròpiament. És un coneixement d'*utilitat* sobre aquest, un coneixement segon, mentre que el coneixement silenciós no en sap d'*utilitat*, és coneixement primer.

Es pot argumentar, i s'argumenta, que aquesta és l'experiència religiosa o espiritual en el seu grau més excels. És cert. Encara que nosaltres no diríem en el seu grau més excels, com volent dir amb això que és un estat possible per a molt poques persones. Si poques persones assoleixen aquesta experiència espiritual, no és per la naturalesa mateixa de l'experiència, sinó per moltes altres raons. L'espiritualitat entesa com l'experiència de gratuïtat que pot fer l'ésser humà, és assequible a tothom. Per això nosaltres diríem que es dóna experiència religiosa o espiritual sempre que s'arriba a aquesta experiència de gratuïtat. Després, dins d'ella, hi haurà diferències de qualitat. No tots els homes i dones autènticament espirituals són iguals ni presenten la mateixa qualitat o excel·lència.

El que sí és important dir és que, aleshores, el que anomenem experiència religiosa o espiritual, el coneixement espiritual que significa, ha de ser mantingut en tota la seva autenticitat, per més inútil que sembli; que sota pretext d'alliberament social i política humana no s'ha de convertir en un mitjà més, encara que sigui el mitjà més valorat; i menys encara banalitzat sota pretext de salvació eterna. Si no es respecta la "inutilitat" de la religió com experiència religiosa, la seva gratuïtat, l'autèntica i veritable qualitat humana, serà impossible. I això en tots els nivells, en el personal, en el social, en l'ambiental, en l'econòmic, en el cultural i en el polític. La "inutilitat" aquí és riquesa, és utilitat.

En temps anteriors als nostres els mestres espirituals, homes i dones, han estat molt sensibles al perill de banalització de l'experiència espiritual. Per experiència saben que la banalització porta amb ella la impossibilitat mateixa de l'espiritualitat. Per això -davant el més mínim perill- reaccionaven com ho feien, de manera molt clara, reivindicant la seva puresa i autenticitat: era la possibilitat mateixa de l'experiència espiritual la que estava en joc. En aquest punt, no hi havia lloc per transaccions.

No era, com podria semblar, qüestió d'elitisme sinó de possibilitat: si no es respecta l'espiritualitat en la seva autenticitat, s'impedeix la possibilitat, i els seus efectes en la cultura i en la societat. En comptes d'experiència i vida espiritual, el que tindrem serà un sucedani, una religió de creences i una moral.

En altres paraules, no és només que la naturalesa de l'experiència espiritual sigui aquesta, sinó que així és com cal preservar-la. En cas contrari, com la sal que perd el seu sabor i no serveix ja com sal, la proposta espiritual perd també el seu sabor, la seva capacitat d'arribar a ser el que és i de transformar l'experiència de la realitat. Per això els homes i dones veritablement espirituals posaran tota l'obstinació en que el que és l'experiència religiosa o espiritual no es banalitzi, no es converteixi en l'equivalent d'una religió convencional interioritzada amb pretensions d'espiritualitat.

Al parlar, doncs, de l'aportació de les tradicions religioses a les nostres societats cal fer-ho des de la consciència clara de la naturalesa mateixa del coneixement experiencial que és. No podria ser d'una altra manera, ja que és la seva naturalesa la que fixa les seves possibilitats i les seves limitacions.

3. Les nostres societats, societats de coneixement i societats projecte humà

De forma més determinant les nostres societats són, cada vegada més, societats de coneixement. I és sobre aquest recurs i amb ell -el coneixement-, unit a una sèrie de finalitats, objectius i valors necessaris, sobre el que estem construint les nostres societats com a civilització o projecte humà. Per això, encara que ambdues dimensions estiguin molt unides, a efectes de la nostra anàlisi i valoració ens sembla pertinent i necessari distingir entre societats-coneixement i societats-projecte humà.

3.1. Les nostres societats com a societats de coneixement

Analitzades les nostres societats com a societats de coneixement la religió, en elles, ha de ser religió de coneixement, com molt bé ha explicat i mostrat Marià Corbí. Qualsevol altre forma de religió seria impresentable, seria rebutjada. Aquest és el fonament de la crisi religiosa a la que avui estem assistint. La religió tal com mil·lenàriament l'hem coneguda, religió de creences expressades com veritats, apel·lant a la seva revelació per part d'una autoritat divina, no és una religió de coneixement, si més no en els termes que es requereixen avui. Si es vol, és coneixement però coneixement propi de societats estàtiques i pseudo-estàtiques: un coneixement fix, estable, normatiu, i per això, en el cas de la religió, revelat, dogmàtic, autoritari. Perquè en societats que no viuen del canvi aquest era el coneixement religiós que calia. Però en les societats com les nostres, que viuen del canvi, el coneixement, també el religiós, té una altra funció.

En aquestes societats el coneixement és el recurs principal del qual es viu. Amb la tecnologia com a coneixement aplicat, s'assoleixen tots els altres recursos, també el propi coneixement com a recurs, i és la capacitat que travessa la concepció, disseny, planejament, gestió, administració i organització que es necessita en el coneixement com nova forma de vida. Més encara, el coneixement és la capacitat amb la que ens organitzem i creem els valors que necessitem per a viure en les noves societats. També hem de crear els objectius i les metes, sense els quals la nova forma de vida i les noves societats no serien viables, i els creem amb el coneixement i gràcies a ell.

Per el compliment d'aquestes noves funcions, l'ontologia del coneixement ha canviat també. La seva naturalesa és pràctica, instrumental, funcional. La seva densitat no és diferent d'aquesta. No pot reclamar la seva veritat ni de Déu ni de la naturalesa. Per això no causa fixació, ni demana acceptació i submissió. Al contrari, el que demana és funcionalitat, innovació, creació, llibertat.

Si aquest és el paradigma de les noves societats, la religió no podrà ser més que religió de coneixement, i aquest coneixement ha de ser creador, innovador, lliure. I per això ha de ser experiencial, coneixement pur, sense formes, l'únic en el que es poden donar aquestes condicions. No pot ser coneixement de veritats, de formes i formulacions, perquè aquestes engendrarien acceptació i produirien fixació i submissió. Ha de ser coneixement experiencial de l'ordre de l'inefable, del que no es pot expressar, del que no té forma, del que és infinit.

Des d'aquest punt de vista entre tradicions religioses i societats de coneixement no només no hi ha contradicció sinó que hi ha compatibilitat, correspondència i harmonia. La religió que necessiten les societats de coneixement és religió de coneixement. Però una visió així, a un nivell merament funcional encara que necessària, pot semblar (i amb raó) insuficient per parcial i idíl·lica. Les societats de coneixement són una forma de vida concreta, una nova forma de civilització, un projecte humà en construcció, amb falles molt profundes i greus a nivell del projecte mateix i que cal tenir molt presents a l'hora de preguntar-se per l'aportació de les tradicions religioses a les societats de coneixement.

Quines són aquestes falles? Quin judici ens mereixen les societats de coneixement com a civilització o projecte humà?

Aquí recollim la valoració que la civilització actual mereix en dos autors, un de cada costat de l'Atlàntic, Franz J. Hinkelammert, ja citat al començament del nostre treball, i Raimon Panikkar. Per la manera en que vinculen les mancances d'aquesta construcció del projecte amb l'aportació que poden oferir les tradicions religioses, són dos autors paradigmàtics pel que fa al plantejament del problema, sense pretendre dir amb això que siguin els únics.

3.2. *Les nostres societats com a civilització o projecte humà*

Cal dir que ambdós autors, Hinkelammert i Panikkar, no parlen específicament, fins allà on hem pogut veure, de les societats de coneixement, és a dir, no les analitzen des de la creació de coneixement com a paradigma, però sí que parlen de les nostres societats actuals com a civilització o projecte humà. Ambdós, sense aparent relació entre ells o molt poca, s'hi refereixen amb el terme 'modernitat', sense que per això ells siguin antimoderns, és a dir, sense propugnar una tornada endarrere.

3.2.1 *Valoració de Franz J. Hinkelammert*

Per a Hinkelammert el que defineix la modernitat és la racionalitat instrumental o mitjà-fi, és a dir, el càlcul d'utilitat, i el que sota tal racionalitat s'ha produït, sobretot ara amb la globalització, és el seu desenvolupament fins a extrems de suïcidi¹. Mai l'autodestrucció de la humanitat havia estat tan possible. Perquè mai com fins ara la destrucció havia afectat tant les bases materials i humanes de la mateixa societat. Cada dia es parla més de racionalitat i d'eficiència, però la racionalitat i l'eficiència són les que demostrem tallant-nos molt racionalment i molt eficientment la branca sobre la que estem asseguts. El que avui vivim és ja una racionalitat del suïcidi i el suïcidi mateix. De fet la pregunta racional que es filtra per tot arreu és, fins quan serà possible aquesta forma de vida? Com si la mateixa pregunta no fos ja suïcida i de suïcides. «Si s'assoleix realitzar aquest projecte —pronostica Hinkelammert—, significa la fi de la cultura occidental»². El propi ésser humà es dissol en el negoci al transformar-se en «una part de l'engranatge gegantesc d'un moviment sense fi de creixement econòmic sense destí»³.

La valoració que fa Hinkelammert de les societats actuals ens pot semblar obsessiva en relació amb els efectes perversos de les mateixes i apocalíptica. Però, tot i eliminant aquells trets que ens puguin semblar obsessius i apocalíptics, no hi ha dubte que els resultats o efectes irracionals als quals apunta són ben reals: una societat utilitarista i materialista, en conflicte amb la naturalesa i summament excloent, en comptes d'ésser de plenitud, d'integració i d'inclusió. El que encara fa més difícil la situació és que, segons el nostre autor, el sistema en si mateix no està en crisi, la racionalitat en si mateixa no està en crisi, i no admet la crítica: el sistema es pot seguir reproduint. Són els efectes indirectes del sistema, precisa ell, els que donen lloc a la situació que vivim.

Hinkelammert proposa diversos criteris per a sortir d'aquesta situació històrica, superant-la, que en la línia d'un pensament crític i alliberador resulten gairebé obvis. En primer lloc, reivindicar la *racionalitat reproductiva*. És la racionalitat que comença reconeixent i garantint la vida en la seva mateixa base material, la vida de tot ésser humà com a ésser vivent. Sense aquesta condició primera no és possible cap altra, ni tan sols la racionalitat mitjà-fi.

¹ Es la tesis del seu últim llibre, *El sujeto y la ley*, ja citat

² *Op. Cit.*, p. 371

³ *Op. Cit.*, p. 371

Al reivindicar la racionalitat reproductiva el que Hinkelammert reivindica i considera central és l'èsser humà en harmonia amb la naturalesa i en la seva intersubjectivitat amb els altres; un ésser humà integral, cultural, humà, lliure, ja que sense llibertats no hi ha integració possible en el circuit natural de la vida; i espiritual, «ja que no es viu únicament del pa, sinó del pa beneït»¹. Un ésser humà, però, que es realitza en la intersubjectivitat, segons el criteri de que l'amenaça a la vida de l'altre és amenaça a la meua pròpia vida, «encara que calculadament no hi hagi el més mínim criteri per a sostenir això»², i si l'altre no pot viure, jo no puc viure tampoc.

En altres paraules, amb aquesta racionalitat, no de càlcul sinó de valors, el que Hinkelammert reivindica és la vida de tots, inclosa la vida de la naturalesa. I aquesta reivindicació la validarà molt freqüentment amb el lema que han fet famós els *zapatistes* de Chiapas: un món on hi càpiguen tots, fins i tot amb l'ambició cultural i política amb la que ells utilitzen aquesta expressió: un món on hi càpiguen tots els pobles amb les seves cultures i tradicions.

Una precisió important, Hinkelammert sap que la racionalitat reproductiva no és alternativa a la racionalitat mitjà-fi. No pot fer-la desaparèixer ni està cridada a substituir-la, però si que la pot relativitzar, convertir-la en una racionalitat secundària i fins i tot transformar-la. D'igual manera sap que, si bé l'aprenentatge en la racionalitat reproductiva és molt diferent del requerit per a la racionalitat mitjà-fi, l'aplicació de la primera tampoc té assegurat el seu èxit sense més, serà processual i, com a tal, haurà d'anar creixent en un procés de prova-error.

En fi, és en el marc i context d'una reflexió summament crítica sobre les nostres societats modernes, que Hinkelammert cita la paràbola d'Anthony de Mello amb la que començàvem el nostre treball i declara, reiteradament, una sèrie de conviccions: «Cap validesa de valors i, per tant, tampoc de drets humans és possible, si no tornem a descobrir la referència a aquest "allò"»³. Es recordarà que aquest "allò" és el que va permetre al monjo donar a l'altre, viatger o monjo, la joia tal com l'hi va donar: en tota gratuïtat i llibertat, alliberat de tot interès i càlcul. Descobrir aquesta joia, no és solament una virtut, és, alhora, «condició de possibilitat de la pròpia supervivència humana»⁴; «no hi ha supervivència de la humanitat, si no tornem a descobrir aquest nucli per orientar la nostra acció a partir d'ell»⁵.

La conviccions enunciades són de gran transcendència, com ho és l'objecte de les mateixes. La joia del monjo, Hinkelammert ho recorda, és el tresor i la perla dels quals ens parlen els evangelis, el punt de partida del regne de Déu que està entre nosaltres i que implica conversió. No conversió religiosa, a Déu, sinó conversió a allò humà. Per això Hinkelammert ho anomena «nucli celest del terrenal», i punt de suport d'Arquímedes que tanta falta ens fa. Aquest "allò", joia, regne, nucli celest, punt fix de suport d'Arquímedes, no és la societat justa, però és el que ens empeny per a fer-la justa. «Aquest nucli celest del terrenal és la plenitud. Si no ho tornem a descobrir, l'altre es transforma en l'infern i la realitat terrenal es transforma en lloc de judici»⁶.

Sense trencar amb la lògica de la seva reflexió i de la seva crítica, sense sortir-se'n del que és l'àmbit humà, Hinkelammert sí mostra que la racionalitat mitjà-fi, la del càlcul, ha de ser superada per una racionalitat reproductiva, que asseuri la vida de tots, i la de la naturalesa, i que aquesta ha d'estar guiada com valor suprem per la gratuïtat i la llibertat total. Segons el seu plantejament, la plenitud — gratuïtat i llibertat total— és condició de la supervivència de la humanitat. I aquesta proposta-oferta

¹ *Op. cit.*, p. 47.

² *Op. Cit.*, p. 358

³ *Op. Cit.*, p. 359

⁴ *Op. Cit.*, p. 359

⁵ *Op. Cit.*, p. 516

⁶ *Op. cit.*, p. 516.

de plenitud, tal com hem dit al començament, ell veu que es troba en les diferents tradicions religioses.

3.2.2 Valoració de Raimon Panikkar

En la seva crítica a la modernitat, Panikkar va, en general, molt més enllà que Hinkelammert. Criticant la modernitat Panikkar critica la civilització occidental com projecte cultural de l'home històric, així doncs, des de la seva aparició amb la revolució del neolític fins als nostres dies. Però aquí ens limitarem a la seva crítica de la modernitat com a civilització o projecte humà.

Per a Panikkar el que caracteritza la modernitat és la ciència i la tecnologia, i el que caracteritza a aquestes és la seva naturalesa com a coneixement constitutivament fragmentari i fragmentador de la realitat. Panikkar veu exemplificada la naturalesa d'aquest coneixement en la divisió de l'àtom, divisió que ell pren com a metàfora de l'efecte que el coneixement científic produeix en la realitat i en l'home mateix, i que ell no ha dubtat en qualificar reiteradament d'«avortament còsmic» i fins i tot «d'infern».

Amb l'expressió 'avortament còsmic' Panikkar no s'està oposant a la divisió de l'àtom. Com tampoc s'està oposant a cap manipulació legítima de la matèria. Ell no és anti-ciència ni anti-tecnologia. El que ell denuncia, i al que s'oposa, és a una visió de la realitat que separa i divideix allò que caldria veure d'una manera integral i total, perquè per definició és "indivisible", i que al separar i dividir es produeixen dues coses: s'impedeix que la realitat aparegui com és, no només còsmica i humana sinó també transcendental i divina (*cosmoteàndrica*¹), i s'impedeix que l'ésser humà pugui néixer a aquesta tercera dimensió, produint-se així, realment, un avortament.

Els grans problemes que ens afligeixen, a nivell planetari i d'espècie, no són per a Panikkar accidentals o temporals, com si corresponguessin a una primera etapa de prova-error. Per a ell estan estretament lligats a aquest tipus de ciència i tecnologia, a aquesta manera de veure i tractar la realitat. Són per tant permanents, i la tendència no serà en direcció a atenuar-se sinó a agreujar-se.

A més, malgrat tractar-se d'un coneixement parcial i no representatiu ni d'Occident ni de tota la seva història, sinó només dels dos o tres últims segles d'aquesta, no dubta en autocoronar-se occidental i, fins i tot, universal, tancant així el cercle: un producte monocultural autoconsiderant-se universal. Per això dirà Panikkar: «és el monoculturalisme científic el que jo impugno»².

Per a Panikkar hem arribat ja a una situació límit, que per això mateix sembla atènyer la seva fi, el de la història com a marxa cap endavant i mesura de totes les coses. El que s'ha produït és una veritable mutació històrica. Tal és l'expressió biològica que ell mateix utilitza: «mutació històrica» o «una mutació en la història humana». Una cosmologia i antropologia mil·lenàries han desaparegut. I una mutació històrica només se supera amb una altra mutació històrica, aquest és el repte; per descomptat no es durà a terme amb reformes, tampoc amb revolucions, sinó enllumenant una nova cosmologia i una nova antropologia, creant un nou mite, adquirint una nova innocència³.

Per a això Occident ha d'obrir-se a altres cultures. No és possible descobrir els límits del propi mite sense veure-hi més enllà de la pròpia cultura. Per la funció d'arma que hem atorgat a la nostra cultura, haurem de passar per un desarmament cultural⁴. Tal com ens hem desenvolupat monoculturalment, hem d'obrir-nos al pluralisme cultural i al diàleg intercultural com a forma de

¹ Panikkar, Raimon, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999

² Panikkar, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994, p. 25.

³ Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993.

⁴ Panikkar, Raimon, *Paz y desarme cultural*, Espasa Calpe, Madrid 2002.

cultura que el pluralisme cultural requereix. De la permanent temptació de construir la Torre de Babel, una sola veritat, una sola forma de coneixement, una sola realitat, hem d'obrir-nos al pluralisme de móns, de coneixements i de veritats¹.

Aquestes són algunes pistes de superació del monoculturalisme. Però no n'hi ha prou amb superar el monoculturalisme. Àdhuc des de certa pluriculturalitat pot donar-se la persistència d'un coneixement fonamentalment monista i/o dualista, reductor i fragmentador de la realitat, i en el fons abortiu, en el sentit expressat més amunt. Com superar aquest coneixement? Com saber que, a més de còsmica i humana, la realitat és divina, cosmoteàndrica, i com néixer a ella?

Descobrint en les tradicions religioses, tant d'Occident com d'Orient, el coneixement no-dual (advaita), tindrem una altra versió, ara en termes de coneixement, de la joia del monjo que hem vist en Hinkelammert. Aquest coneixement no afirma ni nega, com el coneixement monista i dualista, perquè afirmar o negar ja són formes d'aprehendre, conceptualitzar i manipular la realitat. El coneixement no-dual no afirma ni nega perquè es "limita" a veure i a testificar; a veure i a testificar la realitat en si mateixa, com ella és. És un conèixer contemplatiu, experiencial. Només veu. Veu en tota realitat aquesta dimensió que anomenem transcendent, divina, però que en el fons no és una dimensió més, al costat de les altres dues, la còsmic-material i la humana, són aquestes mateixes dues dimensions vistes sense inclinació, com són elles en si mateixes, fins i tot en el valor axiològic que se'ls reconeix, però sense inclinació, sense desig. El coneixement no-dual és l'"allò" que va permetre al monjo donar la joia a l'altre tal com l'hi va donar. Era una joia, com a tal joia l'havia recollit del terra i l'havia guardada en el seu sac, no era una pedra comuna com les altres. Perquè va poder veure-la sense desig, va poder captar tota la seva bellesa, que era en la joia, i va poder seguir veient-la així fins i tot quan ja l'havia lliurada, perquè la seguia veient amb despreniment, com ho veia tot. En el fons, no necessitava tenir-la per a veure-la.

Només el coneixement no-dual permet superar el coneixement monista i dualista, sense anul·lar-los, al contrari, reconeixent-los axiològicament en el seu ordre. Només ell ens fa néixer a aquesta nova realitat.

Per acabar i a tall d'exemple, vegem amb Panikkar l'aportació d'aquest coneixement en el tema-realitat de la pau. En el coneixement no-dual la pau no és un fet assolit, merescut o conquerit, és un do, un regal, una gràcia. És un fet que succeeix, una sorpresa. És la dimensió gratuïta de tot feta present, feta experiència. La pau no es dóna, es rep. No pot ser un do d'un mateix, tampoc dels altres, menys encara pot ser imposada. «La pau —diu Panikkar— no floreix en el regne de l'heteronomia»². La pau és fruit de l'Esperit Sant, reitera sempre la tradició cristiana. La pau no és un mitjà per a conquerir una vida feliç, sinó una fi en si mateixa. Per això, «Benaurats aquells que troben la meta en el mateix camí»³, ja que la fi del camí és el caminar. En fi, la pau no és el re-establiment d'un ordre trencat, és un ordre nou.

I no obstant això, no anul·la les seves altres dimensions, amb les seves exigències i demandes humanes, socials i polítiques. Un tema, adverteix Panikkar, massa seriós per a deixar-lo en mans dels polítics, però alhora massa complex per a confiar-lo només als homes religiosos⁴.

3.2.3 Constants comunes importants

Malgrat no conèixer-se entre sí, pel que sembla, pel que fa al seu pensament i a la seva crítica a la modernitat, hi ha diverses constants comunes que es detecten en ambdós autors.

¹ Panikkar, Raimon, *Sobre el diàleg intercultural*, San Esteban, Salamanca 1990.

² *Paz y desarme cultural*, p. 27.

³ *Op. cit.*, p. 35.

⁴ *Op.cit.*, p. 22.

En primer lloc, ambdós coincideixen a analitzar les nostres societats com a civilització o projecte humà, i ambdós coincideixen a assenyalar la necessitat de posar la gratuïtat en el centre del projecte humà: allò no calculable, no atrapable, que transcendeix tota racionalitat mitjà-fi. Sense això, impossible un projecte humà digne d'aquest nom, en el qual tots els homes i dones, amb els seus móns respectius, hi càpiguen, i hi càpiguen dignament, desenvolupant-se interculturalment. L'exemple del que no s'ha de fer és la nostra civilització actual, el nostre projecte humà, món artificios «en el qual allò diví és bandejat, el que és humà domesticat, i el que és material domat»¹.

Ambdós reconeixen aquesta gratuïtat en el missatge nuclear de les tradicions religioses i per tant consideren que en aquest sentit aquestes tenen una gran aportació que fer pel que fa a la construcció d'un projecte humà digne d'aquest nom. De fet ambdós autors fan referència a aquesta aportació i a aquestes tradicions, especialment Panikkar que, una vegada que va descobrir aquesta dimensió, ha fet d'ella el seu tema de reflexió i la seva pràctica.

Ambdós també, encara reconeixent el valor central de la gratuïtat en la construcció del projecte humà, en cap moment confonen aquesta centralitat amb la garantia fàctica de l'èxit del projecte humà. Això suposaria que l'ontologia i lògica de la gratuïtat anul·laria o reemplaçaria l'ontologia i lògica de la necessitat. Tenen la saviesa de distingir els dos nivells, que si bé han de relacionar-se estretament, les seves ontologies i epistemologies no són idèntiques: l'àmbit de la gratuïtat, amb les seves aportacions en l'ordre de l'axiologia, sota la forma d'inspiració, motivació i orientació, i l'àmbit de la necessitat, amb les seves funcions d'anàlisi, mediació, execució i procés; aquest segon serà sempre un àmbit parcial per naturalesa, parcial i aproximatiu en el seu propi ordre de necessitat.

Per ambdós autors els dos nivells han de ser desenvolupats, no de manera dualista, com si es tractés de nivells separats tot i que paral·lels i amb relacions entre si imposades des de fora, però tampoc de manera monista, com si la realització de l'ésser humà i de la societat depengués d'una sola dimensió. Ambdós han de desenvolupar-se de tal manera que el desenvolupament d'un impliqui el millor desenvolupament de l'altre en l'ordre total que constitueixen.

Encara que en el fons, no és qüestió de nivells sinó qüestió d'actitud, de la nostra actitud, de si aquesta és una actitud aferrada o despresa. Si és aferrada, fins i tot allò més espiritual s'inscriu dins de la necessitat i del desig. Quan l'actitud és despresa, fins i tot allò més material i banal reflecteix (i és) gratuïtat. Però les coses no són resultats d'arts de màgia, ni tampoc no estem partint de zero.

En la línia d'aquestes constants comunes, encara molt bàsiques, així com de la convicció de que és gran l'aportació que les tradicions religioses poden fer a les nostres societats actuals com a projecte humà, cal preguntar-se, i nosaltres ho fem, quina és l'aportació o aportacions que les tradicions religioses, en tant que testimoniades de la gratuïtat que són, poden oferir a les nostres societats de coneixement, no ja en abstracte, sinó com a societats projecte. Per als nostres dos autors, la desitjada possibilitat de canvi només pot sorgir de la gratuïtat tal com l'ofereixen les tradicions religioses, només de la conversió o *metanoia* que resulta d'aquesta gratuïtat. Per què? En què consisteix aquesta aportació i quina és la seva força de transformació i canvi?

4. Aportació de les tradicions religioses a les nostres societats

Hem parlat tant de "necessitat", i els nostres autors així ho fan, que les nostres societats necessiten allò que hem anomenat gratuïtat i llibertat (fins i tot com a condició de supervivència), que correm el perill d'entendre "necessitat" en termes de continuïtat racional, ontològica i epistemològica,

¹ Panikkar, Raimon, *Paz y desarme cultural*, p. 28.

de presentar el món de la gratuïtat com una solució als problemes de la racionalitat, sense advertir l'autonomia existent entre elles. I aquest és el primer punt a aclarir, abans de seguir endavant.

Entre necessitat i gratuïtat, interès i desprendiment total, la diferència és tan gran que no hi ha continuïtat ontològica i epistemològica, la continuïtat en aquests termes no és possible. Es tracta de dues ontologies i de dues epistemologies diferents. En l'ordre de la racionalitat humana social i política es detectaran necessitats, i fins i tot, com de fet succeeix, necessitats molt greus, però les mateixes han de ser tractades des de la pròpia racionalitat, des d'un pensar i un actuar orientat no pas per l'ontologia i l'epistemologia de la gratuïtat. Aquesta no anul·la ni substitueix l'ordre de la necessitat i de la seva racionalitat.

La qüestió no és si es tracta d'una racionalitat mitjà-fi o d'una racionalitat de càlcul d'utilitat, sinó que tota racionalitat o, millor dit, qualsevol ordre de necessitat com a ordre processual i orientat vers a l'obtenció de certs fins, i que per naturalesa sempre serà interessat, mai de realització plena i total, ha de ser tractat des de la racionalitat.

En aquest sentit no es pot parlar que les nostres societats necessiten de la dimensió gratuïta. Ambdós ordres existeixen, fins i tot existeixen coexistint en un mateix subjecte, és una constatació, però no es necessiten. Cadascú té en si mateix la funcionalitat i el valor que té. Per naturalesa, l'ordre de la necessitat serà limitat, parcial, en les seves realitzacions, mai ple i total, però aquesta és la naturalesa del seu ordre; en si i per si no necessita d'un ordre nou ni de les seves aportacions. En altres paraules, pertany a la seva naturalesa presentar desencaixos sense arribar mai a superar-los totalment. De la mateixa manera que a la naturalesa del coneixement silenciosos o gratuït li correspon no ser una solució per a problemes. Perquè no és un coneixement en funció d'unes necessitats.

No obstant això, reconeixent l'existència d'ambdós ordres i reconeixent la seva autonomia, l'aportació que l'ordre o domini de la gratuïtat pot brindar i brinda a l'ordre o domini de la necessitat és gran, perquè el que li ofereix és la realització última de l'ésser humà.

La gratuïtat parla a la necessitat d'un ordre que aquesta no coneix, que tot just intueix i albira, però que és real, més real que l'ordre de la necessitat. Heus aquí la seva primera gran aportació. I el presenta com realment és: l'ordre humà màxim, la realització humana més plena i total possible. El mostra no només com a ideal a assolir sinó com veritablement possible; com a capaç d'inspirar, motivar, orientar i conduir la necessitat i la racionalitat, tot i que conservant aquests la seva autonomia. La gratuïtat ofereix el seu propi món, i el redimensionament del món de la necessitat.

Sense la constatació de l'existència de la dimensió humana de la gratuïtat, el món de la racionalitat no en tindria ni notícia. Aquesta seguiria el seu desenvolupament "normal", mai es podria donar el salt a una altra realitat diferent, mai es podria passar a l'altra riba, ja que no hi hauria ni notícia ni d'aquesta altra realitat ni d'aquesta altra riba. Així com en termes de la racionalitat productiva, el primer és el dret a la vida, perquè sense aquest dret no n'hi ha d'altre que tingui sentit ni que sigui possible així, en l'ordre de l'espiritualitat o de la gratuïtat, el primer és l'existència d'aquesta dimensió, una dimensió real i humana. Sense ella cap aspiració genuïnament espiritual és possible. Per més aspiracions que tinguéssim, hauríem de limitar-nos a ser animals racionals depredadors, res més. Però, perquè aquesta dimensió o realitat existeix, podem ser una altra cosa: a més d'animals racionals depredadors, animals desinteressats i desegocentrats.

Però hi ha una altra gran aportació: l'ofertament a les nostres societats d'aquesta dimensió com a fi última, com a realització plena i total de l'ésser humà. El regne de la gratuïtat, que Jesús de Natzaret va anomenar Regne dels Cels, no només existeix "en sí", si se'ns permet expressar-nos així, sinó que també existeix "per a" nosaltres. "És a prop", deia el mateix Jesús, "enmig de vosaltres", "en vosaltres". Més encara, nosaltres som aquest Regne. Ens falta descobrir-ho -diuen totes les tradicions religioses-, prendre'n consciència, però som això. Tenim la potencialitat de ser-ho. I la potencialitat és

una realitat. D'aquí la importància que aquest "regne" no només existeixi sinó que sigui una fi, la fi, per a nosaltres; per a nosaltres com animals interessats i no interessats; per a nosaltres com a societat. La fi de la nostra societat projecte.

Encara que en tinguéssim notícia, si la gratuïtat no pogués ser la fi transcendent última de la racionalitat, a més a més de la fi racional que li és inherent, no seria possible establir cap pont, que hi hagués cap mena d'aportació. Però la gratuïtat és la fi a la que ha d'apuntar la racionalitat, actuar en conformitat amb ella, encara que hagi d'actuar racionalment, orientadament. Hi ha un altre món o dimensió, i com a món o dimensió última que és, és possible i desitjable orientar el món de la racionalitat i de l'interès vers ell. Amb això, no tots els problemes i contradiccions es podran superar, perquè la racionalitat té les seves pròpies exigències, i totes les mediacions necessàries tenen la seva pròpia entropia. Però sí que es podran arribar a solucionar els més greus, que depenen de la no-orientació o d'orientacions poc humanes. Perquè així es comptaria amb l'orientació adequada. La racionalitat, com a coneixement interessat que és, no deixa de ser limitada, sobretot en la construcció del projecte humà, com hem vist de la mà de Hinkelammert i de Panikkar. La fi, última, i l'orientació vers aquesta fi, és la segona gran aportació de les tradicions religioses a les nostres societats de coneixement, una aportació que les nostres societats com a projecte humà necessiten molt especialment. És fàcil intuir per què.

Pel fet de ser societats de coneixement, aquest és de caràcter més i més pràctic, instrumental, i com més pràctic i instrumental, menys capacitat té per a formular fins, menys encara la fi última, la qualitat humana suprema. Gràcies al coneixement, en les noves societats sabem què construir i com construir, estem molt especialitzats en metes i objectius, però som molt deficitaris en poder formular i establir la fi última. I en societats que tenen tant de poder com les actuals (també per causa del coneixement), això és molt greu. La distorsió pot ser total. Fàcilment es poden dur a terme projectes humans antihumans. Aquí és on rau el valor de les denúncies de Hinkelammert i de Panikkar, com les de tants altres.

I aquí és on veiem el valor de la fi i de la necessària orientació vers aquesta fi que ens ofereixen les tradicions religioses. Els dos, fi i orientació, també són fruit del coneixement, i del coneixement humà, no vénen d'enlloc més. Però d'un coneixement, especialment pel que fa a la fi última, desinteressat i desegocentrat, total, com és el coneixement que anomenem religiós, espiritual, experiencial, gratuïtat, i tantes altres expressions.

Com dèiem, el reconeixement d'aquesta fi i de la necessitat d'orientar-nos-hi, no ens dispensa de conèixer la racionalitat i d'aplicar-la a la realitat. I en l'exercici necessari d'aquesta no tot està assegurat, al contrari, podem cometre i cometrem molts errors. Però no cometrem els més greus i perversos, que es deriven de la ignorància de la fi última, del seu desconeixement, de la despreocupació o desinterès per ella o, pitjor encara, del seu rebuig. Així, si més no, hi haurà un coneixement garantit, no interessat, orientant el coneixement i projecte humà, interessat, per pròpia naturalesa.

Les aportacions de les tradicions religioses a les societats de coneixement no acaben aquí. La diferència entre gratuïtat i societats-projecte proporciona als membres d'aquestes una consciència simultània d'identificació i de distància, amb l'interès i motivació conseqüent. Hi ha identificació perquè en la realitat com és en si mateixa, també la social i la política, es pot haver produït una percepció de totalitat per mitjà del coneixement gratuït. I hi ha consciència de distància perquè l'àmbit racional no és l'experiencial; el projecte, amb les seves necessàries mediacions racionals, no és la gratuïtat ni la seva experiència. Seria com la identificació o la diferència que veuríem entre l'ona i l'oceà segons on posi l'accent la percepció, segons que aquesta sigui desinteressada o interessada, total o parcial. Puc veure l'oceà en l'ona, o puc veure només l'ona en l'ona. En si mateixa l'ona és l'oceà; des del punt de vista dels accidents, visibilitat, alçada, forma, força, i direcció, és una ona.

El projecte, fins i tot la societat projecte, és un mitjà; necessari, perquè no es pot viure sense societat projecte. Mitjà, però. En principi, molts projectes són possibles, molts móns amb les seves cultures, cadascun amb la seva raó de ser, encara que cap d'ells sigui ple i total. Aquesta realització parcial així com la pluralitat de móns s'ha de convertir en un potent motiu per buscar per a si mateix i per a tothom, el millor en un esperit intel·ligent i pluralista.

Subratllem aquest efecte o aportació del pluralisme a nivell de projectes i de realitzacions, perquè és de summa importància i molt necessari en el món actual. "Altres móns són possibles", o "un món amb lloc per a tothom", és la reivindicació que es fa sentir davant d'una globalització excoent i homogeneïtzadora, i amb fonament. Si l'ètica avui té com exigència ètica conèixer i sospesar totes les alternatives teòriques i pràctiques, d'un model, d'una política o d'una decisió, perquè no seria ètic orientar-se únicament per una de sola sense haver valorat les altres, l'espiritualitat requereix llibertat i pluralitat davant de tots els mitjans. L'espiritualitat és a les antípodes de la idolatria del mitjà, del model, del projecte. L'espiritualitat és rebel·lió contra tota idolatria, sigui de dretes o d'esquerres.

Identificació i distància és el que explica que es pugui viure i es visqui cada projecte, cada pas i cada acció d'aquest, sense reserves i, alhora, sense cap absolutització; tot el contrari, amb molta clarividència i lucidesa, amb sentit crític, amb total llibertat; de tal manera que el projecte es pugui corregir, canviar, reorientar, millorar, sense fer-ne dels projectes, absoluts, ni una fi en si mateixos, perquè són mitjans.

Aquesta identificació i aquesta distància amb tota realitat interessada, amb tot projecte humà interessat (com són els projectes per construir les societats, la vida social i política dels col·lectius i de la humanitat), aquesta aparent ambivalència que no és tal, podem veure-la expressada en les paraules de San Pau: «Per això, doncs, els que estan casats vivien com si no tinguessin esposa; els que ploren com si no ploressin; els que estan alegres com si no estiguessin alegres; que els que compren alguna cosa es porten com si no ho haguessin adquirit, i els que gaudeixen la vida present com si no la gaudissin»¹. O, millor encara, en les Benaurances².

Plenitud de compromís amb plenitud de llibertat, els dos valors alhora i amb la mateixa força. Construir el projecte humà, i construir-lo de la manera més justa i humana possible, però orientat com a fi última, per la gratuïtat com experiència, i redimensionat per aquesta: plorar com si no es plorés, estar alegre com si no s'hi estigués, comprar com si res no s'hagués adquirit..., en altres paraules, transcendent tot interès, lliures, feliços, plenament realitzats, com el monjo de la joia.

No hi pot haver projecte humà sense significació per a nosaltres com éssers interessats que som, sense valors, sense axiologia. Significació, interès i valors, són part objectiva del projecte humà. Sense ells no podem construir un projecte, i ens cal el projecte per viure. El repte, però, és poder assumir desinteressadament, gratuïtament, el que en el seu propi ordre és interessat i no pot deixar de ser-ho: comprar com si no s'adquirís, tenir com si no es posseís, ...

Tot i amb aquesta actitud, que podríem anomenar nova condició humana, o "home nou" en els termes també de San Pau, les limitacions entròpiques del sistema no desapareixen, però sense ella el Regne dels Cels seguirà estant lluny de nosaltres i del nostre projecte humà. No serà més que pura realitat potencial en nosaltres, i d'aquí no passarà. Aquesta actitud, la perla del monjo, el tresor i la perla de l'Evangelí, on és és en l'àmbit humà social, cultural i polític i, amb paraules de Hinkelammert, és el punt de suport que en l'ordre físic buscava Arquímedes. Sense aquest punt de suport no hi ha ésser humà nou ni món nou, amb aquest punt de suport sí. En el punt de suport hi ha la diferència.

Arribats a aquest punt, hem de fer referència a una categoria tan important per la teologia de l'alliberament d'Amèrica Llatina, i avui, gràcies a ella, en general en tota la teologia cristiana, com és

¹ 1 Cor. 7, 29b-31.

² Mt. 5, 1-10.

l'«opció pels pobres». Per si mateixa, i en els seus propis termes, aquesta categoria fa referència molt directa a tot el que aquí hem exposat, a la gratuïtat, opció de Déu, Regne de Déu, i a la necessitat, necessitat d'un món just i humà, on hi càpiguen tots, on tots siguem iguals, on els pobres deixin de ser majoria i es puguin realitzar humanament. Però cal fer la pregunta de si la forma en que s'ha presentat la vinculació entre ambdues dimensions, la gratuïta i la necessitada, ha estat la més encertada. Un autor gens sospitós de parcialitat com Panikkar, que en bona part s'identifica amb la teologia d'alliberament la crítica, no obstant això, per ser una mica monolineal i monocultural, monocultural en el sentit d'històrica i occidental¹. Com si només fos possible pensar l'alliberament en termes culturals occidentals; com si una altra concepció de llibertat i d'alliberament no fos possible. Si és correcta la crítica de Panikkar, i així ho sembla, la mateixa categoria d'opció pels pobres estaria afectada per aquesta visió encara no totalment alliberada i gratuïta.

Tot i així, l'opció pels pobres és la perla del monjo i, com perla del monjo, el punt de Suport d'Arquímedes que necessitem per a transformar les nostres societats. La seva dimensió és històrica, però còsmica alhora; és infinita, és total. És un mitjà que cal viure ja com una fi i, alhora, és una fi en si mateixa; la rebel·lió, com diu Panikkar, contra totes les forces cegues de la naturalesa i de la història². El despreniment i la llibertat total que es necessiten per a construir un món en funció de la realització plena i total de tots, amb tots els seus móns i cultures, aquí sí. Perquè un món no construït des d'aquest despreniment i amb aquesta llibertat no serà un món per tots; en virtut d'un principi de racionalitat, pocs o molts no hi tindran un lloc, perquè ni tan sols haurà estat previst un lloc per ells.

És un mitjà que cal viure ja com una fi. Si, tot i comptant amb opció pels pobres, el pobre ha de convertir-se en una baula de l'alliberament que vindrà, la seva vida no tindrà ara i aquí un sentit ple. L'opció pels pobres ha de ser una opció per les Benaurances, per la perla, per la realització plena ara i aquí. El monjo de la perla era lliure, i va ser alliberador ara i aquí. Ell era la perla!. En altres paraules, l'opció pels pobres ha de tenir una ressonància de plenitud i de totalitat, de gratuïtat, ara i aquí. Com podria ser d'una altra manera?

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesis

En la presentació de la seva ponència, Amando Robles insisteix que reivindica la naturalesa pròpia del fet espiritual, un fet que pertany a un àmbit de coneixement que, sent real com és, no és cognoscible argumentalment, ni és expressable en termes de veritats, de teories o de sistemes, per tant tampoc és codificable i transmissible en la seva naturalesa experiencial. I en aquestes condicions no ofereix un interès aplicable a altres dimensions de la realitat. L'aplicabilitat no és una qualitat de la seva ontologia. Impacta en altres dimensions, es deixen sentir efectes seus en elles, però no és un coneixement concebible en termes d'aplicabilitat. Els projectes de civilització i el fet espiritual, són dos registres diferents entre els quals no hi ha continuïtat. Un no completa a l'altre. D'haver aportació, aquesta no pot pensar-se en termes de solució a les dificultats d'uns projectes. El que no significa que no es vegi la necessitat de corregir determinats projectes. L'afirmació és que des de l'àmbit del coneixement silenciós es pot ser testimoni, però no es pot construir projectes a partir d'ell.

¹ Vegeu *Nueva inocencia*, pp. 301-304, y *La intuición cosmoteándrica*, p. 145, nota 40 a peu de pàgina.

² *Paz y desarme cultural*, pp. 167-168

Robles acompanya la seva argumentació amb l'exemple de l'obra de dos autors, un a cada banda de l'Atlàntic, Franz J. Hinkelammert i Raimon Panikkar, dues obres marcadament crítiques amb la civilització actual alhora que respectuoses cap a l'autonomia dels diversos àmbits.

Per a Hinkelammert el que defineix la modernitat és la racionalitat instrumental, el càlcul d'utilitat, desenvolupada fins a "extremes de suïcidi"; aquesta orientació podria reconduir-se i superar-se, sense sortir-se de la realitat humana, considerant la "racionalitat reproductiva", una racionalitat que asseguri la vida a tots, inclosa la naturalesa; com valor suprem aquesta orientació podria guiar-se per la gratuïtat i llibertat total que proposen les diferents tradicions religioses. Experiència d'absoluta gratuïtat i llibertat total, proposta-oferiment de plenitud, la "joiell", "nucli celeste del terrenal", que no és la societat justa però és el que ens empeny per a fer-la justa.

Panikkar, per la seva banda, advoca per la superació del monoculturalisme científic; però la pluriculturalitat no és, per ella mateixa, superadora d'un coneixement reductor i fragmentador de la realitat. Aquesta aportació pertany al coneixement no-dual, que ni nega ni afirma, que veu i atesta la realitat en si mateixa. Conèixer contemplatiu, experiencial, que veu en tota realitat aquesta dimensió que anomenem transcendent; en el fons no és una dimensió més, al costat de les altres dues, la còsmic-material i la humana, sinó aquestes dimensions mateixes vistes des del no-desig. Aquest coneixement no-dual és l'ofertament propi de les tradicions religioses que no anul·la les altres dimensions i les seves exigències i demandes humanes, socials i polítiques, sinó que les fecunda.

Aprofundir en les propostes d'aquests dos autors li serveix a Robles per a insistir que el món de la necessitat ha de reorientar-se amb eines del món de la necessitat. L'aportació de l'àmbit silenciós serà el fruit derivat d'un impacte. Però no pot pensar-se el món de la gratuïtat com una solució als problemes de la racionalitat. Ambdós ordres existeixen, autònoms entre si. Per naturalesa, l'ordre de la necessitat serà parcial, mai ple o total, sense arribar a superar plenament els desajustaments. I també per naturalesa el que correspon al coneixement silenciós és no ser solució de problemes perquè no és un coneixement en funció d'unes necessitats. Reconeguda aquesta autonomia, Robles suggereix algunes aportacions que el domini de la gratuïtat pot brindar al domini de la necessitat:

1. presentar un ordre, que la necessitat desconeix, però que és real, no com un ideal llunyà sinó com una possibilitat real i assolible. Ofereix al món de la racionalitat la "notícia" d'aquesta possibilitat de realització humana plena.

2. el fet de presentar-lo, precisament, com fi última, com realització plena i total del ser humà. No postula la superació de tots els problemes de l'àmbit de la necessitat i la racionalitat però sí una orientació més humana de la racionalitat i amb això, la solució de les contradiccions que depenen de la pobresa de l'orientació.

3. el reconeixement de l'àmbit de gratuïtat permet una consciència simultània d'identificació i distància que explica que es pugui viure cada projecte i cada acció del mateix, amb un lliurament sense reserves i alhora sense cap mena d'absolutització del mateix, amb total llibertat, sense idolatries, comprenent que la seva consistència és la de ser un mitjà.

4. la llibertat profunda resultant de l'aportació anterior. On hi ha dogmatisme no hi ha experiència; l'experiència espiritual és garantia de flexibilitat i pluralitat.

5. finalment, identificació i distància aporten lucidesa, lucidesa respecte a la realitat, respecte als límits dels projectes.

Tanca la presentació de la seva ponència fent una ullada vers la teologia de l'alliberament i la seva categoria de "l'opció pels pobres", observant que no s'allunya d'una lectura de llibertat i alliberament molt limitada, circumscrita a l'àmbit de la necessitat en termes culturals occidentals, sota l'únic criteri dels ingressos per càpita. Una opció pels pobres com opció per la realització plena i total de les persones, ara i aquí (opció per les Benaurances), aquesta sí que estaria bevent de l'aportació de l'experiència de gratuïtat i llibertat, bevent de la "joiell" de les tradicions religioses.

El tema que centrarà el diàleg serà el de la relació entre la gratuïtat pròpia de l'experiència religiosa i la dimensió comunitària, davant la qual l'experiència tampoc és indiferent.

Obrirà la ronda Corbí assenyalant la pertinència de remarcar la diferència entre "societat de coneixement" i el "projecte dels que usen la societat de coneixement" -com fa Robles-. Som testimonis avui d'unes "societats de coneixement" que duen a un creixement sense propòsit o amb un propòsit depredador neoliberal. Però pot fer-se un altre ús de les "societats de coneixement", un projecte per al bé de tots, en el qual tinguin cabuda tots els éssers humans i totes les criatures.

Es planteja la qüestió de fins a quin punt aquesta depredació neoliberal no és intrínseca a un sistema nascut del "monoculturalisme científic" (Panikkar). Corbí insisteix que s'atribueixen a la ciència uns mals que pertanyen a les limitacions del projecte que usa les ciències. Les ciències tracten sobre fragments, però sostenir que condueixen necessàriament a un conèixer fragmentat és no distingir entre les possibilitats de les ciències i l'ús que es fa d'elles. El projecte humà requereix permanents correccions, però des de la seva pròpia lògica. La relació entre àmbit de gratuïtat i projecte humà va més en la línia del ferment que en el de l'orientació. El projecte col·lectiu que porti les regnes de les societats de coneixement -seguirà Corbí- ha de ser capaç de posar la gratuïtat de l'experiència absoluta de la realitat en el centre d'aquest projecte. El projecte ha d'abastar la nostra doble experiència de la realitat, l'experiència relativa i funcional i l'experiència absoluta i gratuïta. La necessitat té la seva lògica i racionalitat autònoma. La gratuïtat té també la seva pròpia lògica. Les dues dimensions han de conviure. La gran temptació és donar contingut a la dimensió absoluta per a poder ordenar, controlar o deduir la manera de viure el que és la nostra condició relativa i necessitada.

A la pràctica, és possible fer aquesta distinció? (F. Torradeflot) On se situaria l'acció silenciosa, compromesa, tan característica dels quàquers, per exemple? L'experiència religiosa autèntica comporta uns fruits, el "ferment" si es vol anomenar així. Si es dóna l'àmbit es dóna un sentit de "comunitat" en sentit còsmic, així com un profund respecte per la llibertat. Proporciona, promou i defensa la llibertat, el que no vol dir (necessàriament) comprometre's en una lluita per uns sistemes polítics determinats. La implicació és més subtil; pot fer-se evident o no. El contrari és (lamentablement) molt freqüent: grans declaracions sobre la llibertat de les persones, acompanyades de polítiques i actituds coercitives.

Que la divisió d'àmbits no limiti l'espiritualitat a unes actituds allunyades de la realitat (demana J.M^a Vigil). Ni s'identifiqui "espiritualitat", exclusivament, amb l'experiència mística. Cal ser místic per a poder viure un amor il·limitat? El terme "mística" duu a confusió en tant que s'associa a experiències solipsistes. En la taula hi ha acord respecte a la unió inseparable entre experiència religiosa i amor incondicional, com a camí i com a fruit. L'experiència "és" amor incondicional. Comporta un tipus d'actuació específica? En la història de la vida espiritual hi ha hagut tot tipus de solucions, però que sempre mostren la unió inseparable d'experiència espiritual i amor incondicional. Des d'aquesta perspectiva el que s'anomena "opció pels pobres" no és un projecte perquè és el camí a la gratuïtat i la fa mateixa d'aquest camí. No és un projecte col·lectiu perquè és "el joiell" (del que parla el text de Robles), perquè és ja l'amor i la gratuïtat. En aquest sentit la "opció pels pobres" és una dimensió gratuïta, encara que es manifesti en accions i projectes. No s'estan confonent nivells quan els projectes socials es viuen com a projectes humans, de la vida de la societat i no com projectes de la "cristiandat" (del sistema religiós) (M. Barros). La prova és que la pròpia opció duu a molts a descobrir la transcendència i al revés.

V. Merlo introdueix un nou tema: si en la conversa no s'estarà pressuposant una única via vàlida d'espiritualitat; si no s'està donant per fet que "la" via, l'única, és una experiència de gratuïtat i llibertat no dual en tant que superadora de l'egocentració, una experiència sense "jo" que pressuposa la no-existència d'un jo espiritual profund. Se li respondrà que, en tot cas, el pressupòsit no és metafísic sinó tàctic. Es parla des del jo psicològic, individual, egocentrat, des del qual cada persona treballa, en l'esforç de dirigir-se més enllà d'aquest horitzó limitat. Per a això es necessita apuntar a aquest "més enllà de" negant-li al jo psicològic la consistència absoluta que s'auto-atorga. És qüestió de

pragmatisme (T. Guardans). Considerar possibles "jos" espirituals profunds pot perpetuar el supòsit de fonament de consistència del jo psicològic, impeding situar-lo en els seus veritables límits. Veient, però, que el tema dels pressupostos conceptuals pot allunyar-nos molt del tema central de la ponència, es deixa provisionalment de costat i es reprèn el fil de "dimensió espiritual i dimensió comunitària".

Marcelo Barros parteix del convenciment (compartit per la taula) de la gratuïtat pròpia de l'experiència religiosa. Però aquesta gratuïtat no li impedeix preguntar-se per la dimensió comunitària de l'experiència. Gratuïta, alhora que personal i íntima sí, però com recuperar la dimensió comunitària del procés, del camí, i dels fruits? És que la vivència comunitària no pot ser experiencial? L'experiència ha de ser individual? Se segueixen reflexions sobre la naturalesa d'aquest procés: si passa per la transformació de la persona, el treball es realitza sobre un mateix però la dimensió comunitària pot ajudar i acompanyar. Imprescindible aquest acompanyament perquè el procés no derivi en construcció de castells en l'aire? No necessàriament. El criteri comunitari no és necessàriament criteri de qualitat. La vida en comunitat pot viure's també de forma patològica. Coincidència des de totes les tradicions presents en la taula sobre els obstacles que resulten de molts dels models comunitaris. R. Prats assenyala que els grups, com que necessiten una organització, tendeixen a fixar, a transmetre veritats fixes, desvirtuant la naturalesa mateixa d'aquestes veritats, que és l'alliberament de tota fixació. El criteri d'encert caldrà buscar-lo en la motivació, en el que hi ha darrere, en el que empeny a la persona -dirà el budisme, segons M. Castellà-. Prats matisa: "sí, però",... la veritable acció espiritual budista és espontània, sense motivació, no hi ha "darrere" perquè "no hi ha ningú". Es comprèn que una posa l'accent en l'acció transformadora, l'altre en l'actuar alliberat i alliberador. El jo egocentrat obrint-se per la via d'una acció gratuïta que el treu de si mateix (Hernán Ingelmo).

El temps corre i la sessió arriba a la fi, conscients que el tema de la relació entre dimensió gratuïta i construcció de projectes demana que s'hi continuï treballant. Barros expressa la necessitat col·lectiva d'afinar sobre aquest punt amb una comparança. Recorda una pel·lícula de Fellini en la qual es veu a uns treballadors foradant amb força, en l'interior d'un túnel del metro. Finalment, la paret cedeix deixant al descobert una bellíssima sala decorada; però amb l'entrada de l'aire exterior les pintures s'enfonsen, tot desapareix. Es tracta, sí, d'una vivència personal i íntima -diu Barros-, que determinades formes i models apaguen o obstaculitzen, com l'aire a aquestes pintures. Però necessitem aprofundir en unes formes comunitàries vivificadores, en petits grups i xarxes de petits grups, flexibles, en comunió profunda ...

EL BUDISME EN LA SOCIETAT OCCIDENTAL DEL SEGLE XXI

Montse Castellà

El budisme arriba a Occident durant les últimes dècades del segle XX, un moment crític, en el qual la societat industrial està arribant als seus propis límits devastadors. La major part dels conflictes de la nostra societat actual estan arrelats en les estructures socials del sistema de l'economia global. Una economia predominantment militar on els productors d'armes són els països que lideren el món; un cercle tancat que, perpètuament, genera odi, desigualtat, violència, injustícia, destrucció...

La força dominant en el nostre món és el consum. Mitjançant l'ús pervers de la publicitat i els mitjans de comunicació, les corporacions multinacionals exerceixen el seu poder per a assegurar la continuïtat del sistema. Cada vespre, arriben a les nostres llars imatges de violència, intercalades amb

imatges publicitàries que ens entumeixen davant el sofriment i ens fan somiar amb un món millor. Un món en el que cal adquirir i consumir. El motor que manté la roda del consumisme en perpetu moviment és el desig, la cobdícia, la insatisfacció. El consum és l'únic mitjà que ens ofereixen per a calmar la nostra set de voler més i més, les nostres ànsies per aconseguir un instant de felicitat. Deixar de conrear aquests aspectes, tal com ens proposa el budisme, suposa un enfrontament radical al sistema i una gran amenaça per al seu bon funcionament.

Aquesta societat depredadora, basada purament en els interessos econòmics a curt termini, ha generat un grau tan alt de competitivitat i de consum frenètic, que ens ha dut a una situació sense precedents en la història: tots som responsables i alhora víctimes de la destrucció del nostre propi planeta. Moltes espècies ja han desaparegut i tots podem sentir, avui més que mai, la fragilitat de la nostra pròpia existència i la de tota la humanitat.

Una crisi en la percepció de la realitat

En aquests temps tan canviants, som testimonis, alhora que creadors, d'una nova visió de la realitat en la qual res es pot comprendre aïlladament; tot està interconnectat i és interdependent. La situació actual, tant social com planetària, no permet perpetuar per més temps la visió fragmentada que hem estat sostenint.

Durant segles, hem estat sobrevalorant i desenvolupant l'actitud autoafirmativa i individualista, tots aquells valors associats a la masculinitat, alhora que negant els aspectes integradors de l'existència, allò que es relaciona amb el femení. En l'àmbit social, queda clarament reflectit en l'estructura jeràrquica de les societats patriarcals, on els homes ocupen els llocs més elevats i les dones, al costat de la naturalesa, els més baixos. No obstant això, aquest ordre acabarà caient pel seu propi pes, deixant pas a l'estructura social que s'ajusta als nous temps, la xarxa, les característiques de la qual estan relacionades amb l'aspecte femení. A nivell del pensament, aquest fet es manifesta en el canvi que requereix passar d'allò racional a allò intuïtiu, de l'anàlisi a la síntesi, de la visió reduccionista a la holística, del pensament lineal al no-lineal. De la mateixa manera, pel que fa als valors, es tracta ara de passar de la competitivitat a la cooperació, de l'expansió a la preservació, de l'actitud de domini a la de compartir.

En l'evolució de la mentalitat occidental ha prevalgut la supremacia del masculí, fundada en la repressió de les qualitats lligades a l'aspecte femení i preservador de la vida. Aquesta separació, no obstant, comporta necessàriament un anhel de reunió amb el que s'ha perdut. I és ara, quan els valors femenins són imprescindibles per a evitar la destrucció del planeta, ja que la nostra civilització mercantilista, competitiva i depredadora està exportant el seu model a la resta del món. Tota aquesta situació problemàtica actual és bàsicament reflex d'una mateixa crisi, una crisi de la percepció de la realitat. Si permetem obrir-nos a aquesta nova visió que se'ns ofereix, podrem experimentar que no només estem interconnectats per la dependència en la biosfera i l'aire que respirem, sinó també per tot allò que pensem i sentim. Només veient el món de manera diferent, podrem actuar de manera diferent.¹

Actualment podem veure reflectida la influència d'aquesta nova visió de la realitat i del pensament ecològic en diversos àmbits, per citar-ne alguns:

La teoria de Gaia, de Lovelock, que ens aporta la visió del nostre planeta com un sistema viu en el qual tots els éssers som com àtoms d'un cos més gran que és la Terra.

La medicina, anomenada alternativa, que es basa en una visió holística de l'ésser humà.

L'economia sostenible a partir de l'obra "*El que és petit és bell*" de Schumacher. Una economia centrada en les persones.

¹ CAPRA, Fritjof., *Resurgence* nº 151, Devon, Regne Unit, p.34-37

L'ecologia profunda, terme utilitzat per primera vegada pel noruec Arne Naess, que ens allunya de la visió antropocèntrica i ens recorda la relació d'interdependència existent entre totes les formes de vida.

L'ecofeminisme, moviment de dones dinamitzat per Vandana Shiva, que proposa una nova política fonamentada en els valors associats a l'aspecte femení i en la interrelació amb la naturalesa.

Els ensenyaments antics

La visió de la realitat que ens proporciona ara la nova física i el pensament ecològic, si bé resulta desconcertant per al pensament occidental, convergeix notablement amb les ensenyances espirituals més antigues de la humanitat. No només la trobem en els mestres i en els textos del taoisme, l'hinduisme i el budisme, i no només entre els pobles indígenes, que encara viuen aquesta veritat. Aquesta visió la trobem també expressada en la majoria dels ensenyaments místics del cristianisme, el judaisme i l'islam¹.

En el cas del budisme, aquesta nova visió coincideix totalment amb els ensenyaments centrals del Buda, fa més de 2.500 anys. A través de la imatge de la *xarxa enjoiada de Indra*², una visió policèntrica de la realitat, Buda va descriure l'univers com una enorme xarxa teixida amb una incalculable varietat de gemmes fulgurants, cadascuna d'elles amb un nombre incalculable de facetes. Cada gemma reflecteix en si mateixa totes les altres gemmes de la xarxa i, de fet, és una amb totes elles. No cal escalar fins al cel per a trobar allò sagrat, en cada faceta de l'existir, en cada gemma, es troba la naturalesa de buda. Com en l'holograma de la ciència moderna, cada part conté el tot.

La ciència moderna ha percebut que no només matèria i energia són ú, sinó que també matèria i espai són ú. No només la matèria i l'espai són ú, sinó que la matèria, l'espai i la ment són ú. En la literatura vietnamita, es diu que el cosmos sencer es pot trobar en la punta d'un cabell, i la lluna i el sol es poden veure en un gra de mostassa³.

En relació amb les noves revelacions científiques, Thich Nhat Hanh diu: "En l'actualitat, els físics nuclears aprofundeixen en el món de les partícules subatòmiques, veuen la seva ment en ell. Un electró és, abans que res, el concepte personal d'un electró. L'objecte de l'estudi deixa d'estar separat de la ment, doncs aquesta es troba summament implicada en l'objecte. Els físics moderns opinen que la paraula *observador* ha perdut validesa, doncs la idea d'un observador implica que és diferent a l'objecte que observa. Per això proposen la paraula *participador*; l'individu deixa de ser un observador, ara participa". I afegeix: "Això mateix és el que sento quan dono una conferència; no vull que el públic romanguí fora, limitat a observar i a escoltar. El que exposa i els que escolten han de ser ú per a que es realitzi la percepció correcta. El principi de la no dualitat significa 'no dos' però 'no dos' també implica 'no un'. Per això diem 'no dualitat' en comptes 'd'unitat'".

El *Sutra del Cor*, considerat com l'essència de l'ensenyament budista, que s'ha estudiat i transmès durant 2000 anys, diu així: "Escolta Shariputra, forma és vacuïtat, vacuïtat és forma; la forma no difereix de la vacuïtat, la vacuïtat no difereix de la forma. El mateix val pel que fa als sentiments, les percepcions, les formacions mentals i la consciència⁴. A Occident, quan dibuixem un cercle, considerem que és un zero, res. Però a Orient, un cercle significa totalitat, integritat. Així "forma és vacuïtat, vacuïtat és forma". Perquè un existeix, tot existeix. El filòsof budista tibetà del segle II Nagarjuna va dir: "La vacuïtat és el fonament de tot, gràcies a la vacuïtat, tot és possible". Vacuïtat – *shunyata* en sànscrit- significa buit d'una entitat separada, d'un jo separat.

En aquest sentit, amb la finalitat de dissipar els vels que ens impedeixen veure la realitat, el budisme ens aporta l'ensenyament del *sorgir interdependent* de tots els fenòmens –*pratitya samutpada*,

¹ MACY, Joanna, *Volver a la vida*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, p.105

² La imatge de *La xarxa enjoiada de Indra* es troba recollida en el sutra d'Avantamsaka

³ NHAT HANH, Thich, *Ser paz. Comentario al Sutra del Corazón Neo Person* Ediciones, Madrid,

⁴ GYATSO, Tenzin el XIV Dalai Lama, *La esencia del Sutra del Corazón*, Ediciones Viena, Barcelona, 2005, p.60

en sànscrit. Segons aquest ensenyament, tots els fenòmens estan subjectes al canvi continu, estan interrelacionats i són interdependents. Si investiguem, descobrim que res pot existir de manera independent o autosuficient. Si alguna cosa existeix, existeix a causa de la interrelació amb tota la resta. Sovint, Thich Nhat Hanh il·lustra aquest ensenyament amb la imatge d'una fulla de paper: a la fulla de paper que sostenim entre les mans podem veure el sol, la terra, la pluja, el bosc, també al llenyataire i a moltes altres persones i éssers vius. Aquesta fulla de paper existeix gràcies a tot un ampli conjunt d'elements que no són paper¹. De manera similar, nosaltres també existim en interrelació i interdependència amb tota la resta de l'univers. Arribem, així, a una comprensió profunda de l'absència d'una entitat pròpia o d'un jo intrínsecament existent.

La transmissió del budisme en les societats occidentals

En relació amb el futur del budisme a Occident, el Dalai Lama acostuma a destacar dos punts: d'una banda, la manera de presentar el budisme ha de ser molt oberta i àmplia, sense cap noció d'exclusivitat o idea de conversió, perquè així pugui ser útil a tothom, independentment de la religió, estil de vida o professió de cadascú. D'altra banda, citant les seves pròpies paraules, "No hem d'oblidar mai que el caràcter únic i la força que té el Dharma provenen del fet que es tracta d'una tradició espiritual completa, en la qual el llinatge de transmissió s'ha mantingut pur i viu durant més de 2.500 anys fins a arribar a l'època actual". I afegeix: "Si perdem això, ho haurem perdut tot"².

Segons el mestre tibetà Sogyal Rinpoche, existeixen dos temes preocupants: Quins són els mitjans pels quals el budisme pot contribuir en la creació d'un món millor, en una veritable transformació de la societat? I, com evitar que no sigui absorbit i neutralitzat per la mateixa societat, amb el perill que el budisme es converteixi en un instrument més d'autoengany o un simple producte "new age"? Existeix el perill que el budisme s'adapti tant als gustos i a les modes de la societat occidental actual, que arribi a esvair-se, finalment, el sentit profund dels ensenyaments de Buda?³

Això ens duu directament a examinar què van fer els tibetans en el moment d'introduir el budisme al Tibet en el segle VIII. Mestres i traductors excepcionals tibetans mantenien contacte directe amb grans savis i erudits indis com Padmasambhava, per aconseguir trobar la manera idònia d'integrar els ensenyaments complets del budisme en el context tibetà, tenint en compte la seva mentalitat i els condicionaments culturals d'aquella època. Intentaven crear la forma apropiada sense perdre mai l'essència. El títol de traductor *-lotsawa*, en tibetà- posseïa un profund valor, implicava una gran comprensió i una elevada realització.

El Dalai Lama no deixa mai d'insistir que, durant l'època de transició en la qual ens trobem, és extremadament important saber distingir entre el què és essencial i el què és cultural. L'essència del budisme és el que ha de preservar-se i els aspectes culturals transformar-se. No obstant, com podem estar segurs de no cometre un greu error quan volem diferenciar entre el què és cultural i el què és essencial?

Un dels aspectes culturals importants, que el mateix Dalai Lama reconeix i anima a transformar, és el paper de la dona en el budisme. Existeixen textos budistes on apareixen tot tipus de referències misògines, com passa, per altra banda, en la majoria de religions originades en societats jeràrquiques i patriarcals. No obstant, existeix una gran polèmica entre els erudits budistes en relació amb què és el que realment correspon a les paraules de Buda, ja que els primers escrits budistes van aparèixer 500 anys després de la seva mort. Els textos van ser escrits per monjos i anaven dirigits a monjos. Per això, no és gens estrany que els ensenyaments de Buda fossin utilitzats, també, com a

¹ NHAT HANH, Thich, *Ser paz. Comentario al Sutra del Corazón*, Neo Person, Madrid, 1999, p119

² SOGYAL, Rinpoche, *El futuro del budismo*, Ediciones Urano, Barcelona, 2005

³ ibidem.

mitjà per a generar aversió vers les dones. És evident que cap dona va participar en la redacció dels sutres, així doncs, perquè els monjos haurien d'haver anat en contra dels criteris d'una societat com la de l'Índia de fa 2000 anys, en la que la inferioritat de les dones no era qüestionada ni tan sols per elles mateixes?

Encara més greu és el fet que, atès que les dones no havien estat mai acceptades en els àmbits educatius o institucionals, no s'ha recollit -amb poquíssimes excepcions- la seva visió i la seva experiència de l'espiritualitat. Per tant, hi ha un gran buit pel que fa a referents sobre el camí espiritual de les dones¹.

Els textos sagrats de totes les tradicions religioses han de ser sotmesos a una profunda relectura des de la perspectiva femenina. En aquest sentit, les dones tenen una important i imprescindible tasca que han d'assumir i dur a terme. A més, en el cas del budisme, el paper del traductor o traductora és summament important, doncs ha de tenir la sensibilitat necessària que li permeti efectuar una reinterpretació adequada, tenint en compte els condicionaments culturals -com és el cas del paper de la dona- i el context de la societat receptora a la qual es dirigeix. Evidentment, això representa un gran repte i suposa una enorme responsabilitat, alhora que requereix una comprensió extremadament clara dels ensenyaments. Per això, és indispensable disposar d'accés directe a les fonts, als mestres, a qui poder consultar davant qualsevol modificació que s'hagi d'introduir².

Segons afirmen tots els grans mestres, per a mantenir la tradició viva, el nostre compromís amb el budisme ha de ser actiu, hem d'aplicar-nos els ensenyaments a nosaltres mateixos, i fer un esforç conscient per mantenir-los vius. Si integrem l'essència en nosaltres, estarem preservant el Dharma, només llavors, qualsevol acció que realitzem serà l'apropiada. El futur de la humanitat està relacionat amb la nostra capacitat d'integrar i deixar-nos transformar per ensenyaments espirituals com els del budisme.

La transformació interior

El desenvolupament espiritual té, doncs, una importància crucial. El primer pas, segons el budisme, és establir contacte amb nosaltres mateixos. Normalment la nostra atenció està enfocada cap a l'exterior. Des de que ens aixequem fins que ens fiquem al llit, estem constantment reaccionant davant les situacions en les quals ens veiem involucrats. El motor de totes les nostres accions és la noció d'un jo, que es troba summament arrelada en nosaltres, i sobre aquesta base, reaccionem amb inclinació, rebuig o indiferència.

Així, Ayya Khema, mestra alemanya de budisme, diu: "El món no és una finestra, sinó un mirall". Aquest gir radical que suposa deixar de projectar cap a fora i mirar cap a dins és, segons el budisme, la clau, el primer pas essencial que ens durà a prendre consciència del que realment hi ha darrere els nostres actes, les nostres paraules, dels nostres pensaments. Només així podrem transformar les emocions que ens produeixen sofriment, com l'odi, en estats mentals molt més beneficiosos, tant per a nosaltres com per als altres (amor i compassió). La pràctica de la meditació, en paraules del mestre tibetà Chögyam Trungpa, "implica treballar amb el projector en comptes de la

¹ Per a començar a omplir aquest buit, Tsultrim Allione va recopilar biografies de grans practicants tibetanes dels segles XI al XIV. L'obra es va publicar sota el títol *Mujeres de Sabiduría* (Los libros de la liebre de marzo, Barcelona, 1990). Aquest llibre pioner en el tema de les dones i el budisme, compta amb una interessant introducció que incorpora, també l'aspecte femení en el Vajrayana.

² En aquest sentit, una innovadora iniciativa en el nostre país és el Grup Marpa de la Facultat de Traducció i Interpretació de la Universitat Autònoma de Barcelona. Marpa és un grup de recerca que centra els seus estudis en la traducció, terminologia i transferència cultural del budisme tibetà a Occident. Per a més informació podeu consultar: www.fti.uab.es/marpa

projecció ¹". Dirigim la nostra atenció cap a dintre, en comptes d'intentar solucionar els problemes des de fora. Treballem amb el creador de la dualitat, més que no pas amb la creació.

No obstant, el budisme ens insta a anar molt més allà, a reconèixer la veritable naturalesa de tots els fenòmens, la veritable naturalesa de la nostra ment. Ens duu a investigar i a reconèixer la nostra veritable essència. Una analogia famosa en el budisme, és la imatge dels núvols i el cel. Ens identifiquem amb els núvols que van apareixent en el cel, de vegades fràgils, de vegades densos i foscos. Són els nostres pensaments que es transformen en estats mentals, en emocions (que segons el budisme no són més que pensaments més densos). Capficats en els núvols, ni tan sols ens adonem de la seva transitorietat. Canvien i passen constantment i nosaltres ens anem aferrant a un i a un altre, sense permetre la més mínima bretxa que ens pogués permetre connectar amb l'espai buit incommensurable del cel, la nostra veritable naturalesa. La meditació² és el cor de la pràctica del budisme, doncs aprenem a obrir bretxes, a albirar l'espai, a ser ú amb ell.

El desenvolupament de la saviesa –*prajna*, en sànskrit- ha d'anar estretament unit a la compassió. En el context del budisme, la compassió –*karuna*, en sànskrit- no es refereix al sentiment de llàstima o pietat que podem sentir quan percebem el sofriment dels altres, doncs implica una perspectiva dualista de jo i els altres. Actuar a partir d'aquesta dualitat, tant si és en relació amb nosaltres mateixos, com amb als altres, significa que estem immersos en el que el budisme denomina ignorància. Ignorància –*avidya*, en sànskrit- es refereix a que no veiem les coses tal com són, és el no reconeixement de la veritable naturalesa dels fenòmens, incloent-nos a nosaltres mateixos. Es diu que la ignorància és l'arrel del sofriment, l'arrel de tots els nostres problemes. Mentre estiguem sentint i actuant des de la base de la ignorància, i no des de la saviesa, estarem lluny de la compassió genuïna.

Així doncs, per a desenvolupar la veritable compassió, és necessari desenvolupar la saviesa. Saviesa significa veure la realitat tal com és, reconèixer la nostra veritable naturalesa i la de tots els fenòmens. Amb la recerca, al silenciar la nostra ment a través de la meditació, ens adonem que tot el que existeix està en contínua interrelació, i si busquem alguna cosa o algú que existeixi de manera independent, autosuficient, no ho trobarem.

Si desitgem comprendre alguna cosa, no podem simplement quedar-nos fora i observar. Hem d'entrar profundament en el seu interior, fer-nos ú amb allò, per a veritablement comprendre. Si volem comprendre una persona, hem de sentir els seus sentiments, sofrir els seus sofriments i alegrar-nos amb les seves alegries. El terme comprendre està format per les arrels llatines *com*, que significa "ser ú amb" i *aprehendere*, que significa "agafar o prendre'l". Comprendre alguna cosa significa prendre'l i ser ú amb ell. La veritable significació de compassió és sofrir amb, implica una proximitat i una relació molt propera amb els altres éssers. El jo s'experimenta inseparable de la trama de la vida en la qual estem intrínsecament interconnectats.

En el desenvolupament de la compassió, és essencial reconèixer el sofriment i la seva veritable naturalesa, tant el propi com el dels altres. El primer ensenyament de Buda es centra en el reconeixement de la realitat del sofriment i la manera de superar-lo. Si ens insensibilitzem davant del sofriment, com pretén aconseguir la nostra societat actual a través del consumisme i l'oci, mai podrem alliberar-nos d'ell, de la mateixa manera que si no som conscients que estem malalts, mai podrem vèncer la malaltia. Segons el budisme, el sofriment és part de la vida i abans de res hem d'acceptar-lo, integrar-lo i no tractar d'aniquilar-lo. Es diu que néixer, envellir, emmalaltir i morir és sofriment. A més, experimentem el sofriment del canvi, el d'haver de separar-nos dels éssers que estimem, el de no tenir el que desitgem, el de tenir el que no desitgem, i el temor de perdre el que finalment tenim. Tots,

¹ TRUNGPA, Chögyal, *El camino es la meta*, Ediciones Oniro, Barcelona, 1998

² *Meditació* és com s'acostuma a traduir el terme tibetà *gom*, que significa *familiaritzar-se*, familiaritzar-se amb la veritable natura de la nostra ment.

pel simple fet de ser vius, experimentem en algun moment aquests diferents tipus de sofriment. Però, com diu Sylvia Wetzel, mestra alemanya de meditació: “Això conforma el 5% de sofriment, el 95% restant l'afegim nosaltres pel fet en si de no acceptar¹”. Només reconeixent el propi sofriment, serem capaços de comprendre, de compartir, de sentir el sofriment dels altres. En paraules del mestre tibetà de meditació Bokar Rimpoché: “L'origen de la compassió és la nostra capacitat per a veure als altres com nosaltres mateixos²”. Aquesta proximitat amb tots els altres éssers es converteix, aleshores, en la causa fonamental per al desenvolupament de la veritable compassió.

Transformar la societat

El gran repte, al que s'ha d'enfrontar la societat d'avui dia, és el desenvolupament espiritual. Només a través de la transformació interior, podrem transformar la societat. Amb la nostra visió fragmentària, hem separat l'espiritual del material. La nova percepció de la realitat, integradora i holística, ens porta a crear un món en el qual no existeixi divisió entre el que és cultural, social o l'espiritual. L'espiritualitat ja no està limitada a l'àmbit de les religions, ha d'estar integrada en tots els àmbits de la societat.

Actualment, existeixen moviments socials en tot el món que lluiten per la pau, la justícia social i l'ecologia. Són moviments de base que lluiten amb passió per un món millor. Perquè la seva lluita sigui realment efectiva, els valors socials que reivindiquen han d'estar fonamentats en la no violència i en el camí espiritual. Només així podrem contribuir beneficiosament en la construcció d'una nova societat.

En aquest sentit, és necessari destacar el moviment de budisme compromès, que compta amb nombroses organitzacions, com The International Network of Engaged Buddhism (INEB), que va néixer de la mà del monjo budista vietnamita i activista social Thich Nhat Hanh. Aquesta organització uneix esforços en àrees com alternatives a l'educació, desenvolupament espiritual, drets humans, ecologia, alternatives al sistema econòmic, i activisme social. Així mateix, the Buddhist Peace Fellowship (BPF)³ és una xarxa mundial que treballa en la sensibilització de les diferents comunitats budistes en àmbits com l'humanitari, l'ambiental i el de justícia social, alhora que transmet la perspectiva budista als diferents moviments socials.

Existeixen nombrosos projectes fonamentats en valors espirituals, que tenen per objectiu incidir en el canvi social:

“Alternatives al consumisme”, promogut per Sulak Sivaraksa⁴ és un projecte interreligiós que uneix a budistes, cristians i musulmans en la recerca d'alternatives al consum. Aquest projecte parteix de la convicció que si no som capaços de tenir una alternativa al consumisme, les nostres tradicions espirituals es mantindran en la perifèria del sistema de valors dominant.

“Spirit in Education Movement”, projecte també impulsat per Sulak Sivaraksa, treballa l'àmbit educatiu proposant programes d'estudis fonamentats en els valors espirituals i ecològics aportant una visió holística de la vida. Alguns exemples d'escoles que ja han implantat aquest tipus de programes són la Small School a Anglaterra fundada per Satish Kumar⁵, ex monjo jainista i gran seguidor de

¹ Curs de meditació impartit per Sylvia Wetzel en el Centre de retirs Ösel Ling, Las Alpujarras, Granada, 2000

² BOKAR, Rinpoche, *La il·luminació del budisme*, Ediciones B, Barcelona, 1998, p. 155

³ Consultar www.bpf.org

⁴ Sulak Sivaraksa, tailandès i educat a Occident, és traductor i mestre de budisme. Exerceix com a transmissor dels ensenyaments budistes a les societats laiques d'orient i d'occident. Va participar com a ponent en el IV Parlament de les Religions del Món, celebrat a Barcelona el juliol de 2004. És dinamitzador de nombrosos projectes, entre ells, *Alternatives to Consumerism*. Sobre aquest i altres projectes podeu consultar: www.sulak-sivaraksa.org.

⁵ Satish Kumar es va establir a Gran Bretanya a finals dels anys setanta, després de residir a EEUU (a on va arribar caminant en pelegrinatge per la pau i la no violència). És fundador de la revista *Resurgence*, de l'editorial Green Books i del Schumacher College. Per a més informació sobre la seva trajectòria: KUMAR, Satish, *No destination*, Green Books, Devon, 1999.

Gandhi, i Universal Education¹ liderada pel Lama Thubten Yeshe i Lama Zopa Rinpoche, uns dels primers lames tibetans que van arribar a Occident.

Així mateix, universitats com Schumacher College² a Anglaterra o Naropa Institute³ en EU són centres educatius que ofereixen cursos com crèdits, impartits pels pioners en aquesta nova visió holística de la realitat en la que no existeix divisió entre cultural, social i espiritual. Són exemples de que l'espiritualitat, si és autèntica i viva, ha d'incidir inexorablement en la societat, tal com va succeir amb Gautama, el Buda, que tant va influir en l'àmbit religiós i en el social.

El budisme, després de segles a l'Índia, va emigrar vers altres cultures com Xina, Tibet, Japó, Vietnam.... integrant-se en les tradicions locals (taoisme, bön, xintoisme, confucionisme...) i donant pas a noves tradicions espirituals com és el cas del zen i del budisme tibetà. Ningú sap, encara, quin nou budisme emergirà de les societats occidentals. No obstant, si tenim en compte el caràcter flexible que el budisme ha anat demostrant en els últims 2000 anys, i considerem el context en el qual s'està integrant -un món globalitzat i multireligiós- podem intuir que el diàleg interreligiós jugarà un paper summament important. Les religions, poden crear divisió entre les persones però l'espiritualitat, si és autèntica, si és una experiència interior i no un compendi de creences, no pot sinó unir a la humanitat. El moviment interreligiós es converteix, així, en una valuosíssima plataforma per al canvi social i el futur de la humanitat.

La profecia de Shambhala

En el budisme tibetà existeixen nombroses profecies que anuncien l'arribada del Dharma a Occident. Una de les més famoses, que va sorgir fa més de dotze segles, és la profecia de Shambhala. Aquesta profecia ens parla que vindran uns temps molt difícils en els quals tota la vida a la Terra estarà en perill. Hi haurà grans potències bàrbares que gastaran tota la seva riquesa en preparatius per a aniquilar-se uns a als altres, tindran unes armes d'un poder inconmensurable, i unes tecnologies capaces de destruir el món sencer. Quan la vida a la Terra sigui així de fràgil, apareixeran, segons aquesta profecia, els guerrers de Shambhala.

És difícil identificar als guerrers o guerreres, doncs es diu que no duen uniforme, ni cap tipus d'insígnia o estendard. No disposen de muralles des d'on amenaçar a l'enemic o poder descansar, i ni tan sols posseeixen territori propi. Els guerrers de Shambhala han de tenir un gran valor, moral i físic, doncs han d'entrar en el cor mateix del poder destructiu, han de ser capaços d'arribar als buits més recòndits, allà on es guarden les armes, per a poder-les desmantellar, han d'infiltrar-se pels passadissos fins als llocs on es duu a terme la presa de decisions. Els guerrers i guerreres de Shambhala tenen el valor de fer-ho perquè saben que és la ment la que ha fet les armes, així doncs, també la ment podrà desfer-les. En aquests moments, els guerrers de Shambhala s'estan entrenant i, de fet, ja han començat a actuar.

Quan algú va preguntar al mestre tibetà Sogyal Rinpoche sobre l'entrenament que fan, aquest va respondre que s'entrenaven en l'ús de dues armes: la compassió i la saviesa. Les dues són necessàries -va dir-. La compassió ens dóna la força i la passió per caminar; obrir-nos al dolor del món ens empeny a actuar. Però no és suficient amb només aquesta arma, també és necessària l'altra: la visió de la interdependència de tots els fenòmens. És aleshores quan comprenem que no es tracta d'una batalla entre bons i dolents, sinó que el desarmament ha de passar pels cors de tots els éssers humans⁴.

¹ www.fpmt.org/education/ue.asp

² www.gn.apc.org/schumachercollege

³ Naropa Institute, fundat per Chögyam Trungpa Rinpoche a Boulder, EU, és una universitat d'estudis budistes, que combina en el seu programa el desenvolupament espiritual amb art i estudis interdisciplinars. Més informació: www.naropa.edu/index.html

⁴ MACY, Joana, *Volver a la Vida*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, p.124-126

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi.

En la seva exposició Montse Castellà fa un ràpid esbós de la societat occidental del segle XXI, posant l'accent en la dinàmica consumista depredadora i el motor que manté viva aquesta dinàmica: el desig, la insatisfacció, l'interès a curt termini. A la visió fragmentada de la realitat que ens pot haver conduït fins a aquí, se li contraposen avui alguns trets del pensament emergent, més caracteritzat per una visió holística, global, que accentua la interrelació dels elements, que posa de relleu l'aspecte sistèmic de tota realitat. La nova física i les ciències ecològiques estan desenvolupant un pensament que convergeix amb els fonaments dels antics ensenyaments espirituals. Probablement es tracti d'aquella "racionalitat reproductiva" de Hinkelammert, a la qual feia referència Robles (en contraposició a la "racionalitat instrumental"). Castellà insisteix que l'actual projecte de civilització necessita redreçades i que una nova orientació ja s'ha anat obrint camí (en física, ecologia, cosmologia, medicina, economia, teoria de gènere...). La visió budista de la interdependència i interrelació dels fenòmens, pot aportar molt en aquest canvi de perspectiva.

Les aportacions del budisme a la societat "occidental" i els reptes de la transmissió de la tradició budista en el si d'aquesta societat, són els dos temes que abordarà Castellà. Pel que fa al segon, explica que el budisme no demana conversió ni exclusivitat; allò que pugui oferir ho ofereix a tothom, amb independència de religió o cultura. El budisme desitja una transmissió oberta, lliure en relació a les cultures, fidel en l'essencial, seguint el llinatge de transmissió que s'ha mantingut pur i viu durant 2500 anys. Aquesta adaptació, però, no ha de significar transformar-se en un producte al gust de les modes de la societat occidental actual. De la mateixa manera que des de la seva Índia originària va assumir diferents formes culturals a Xina, Japó, Vietnam, Tibet..., sense perdre la seva essència, Occident planteja, avui, el mateix repte al budisme. En relació amb el paper de la dona, per exemple, la simple transmissió no seria suficient, ja que aquesta llarga cadena l'ha ignorada sistemàticament considerant-la com inferior. En aquest aspecte, la tradició budista (com qualsevol altra tradició religiosa) té davant avui una imprescindible tasca de recreació de la tradició.

En relació a les aportacions, M. Castellà posa l'accent en una actitud integradora que no separi el cultural, el social, l'espiritual. Mostra exemples de tot un seguit de moviments d'inspiració budista compromesos amb la realitat social i mediambiental. La característica budista seria, en paraules del mestre Chögyam Trungpa, "treballar amb el projector en comptes de fer-ho amb la projecció". Il·luminar a la persona que projecta les imatges, a qui crea les realitats, més que lluitar per modificar la projecció, la creació. Però per a comprendre l'abast d'una afirmació com aquesta s'ha de comprendre la proposta de saviesa budista, que apunta a un reconèixer la pròpia naturalesa essencial i la de tots els fenòmens; una comprensió que suposa "ser un amb", des de dintre, sense distància ni dualitat; una comprensió indissociable de la "compassió", el "sofrir amb".

Finalment, esmenta la importància del diàleg interreligiós que, des de l'experiència espiritual és més que diàleg, és experiència d'unió i ferment d'unió per al conjunt de la humanitat.

S'obre el diàleg amb el tema de la transmissió del budisme i el budisme a Occident. Què és l'essencial que ha de salvaguardar una tradició? Que tot condueixi a la transformació interior (respondrà Montse Castellà). La clau és en aquesta transformació i des d'ella es produeix la interrelació profunda espiritualitat, societat, cultura. El budisme a Occident té l'oportunitat de crear aquest pont entre vida interior i realitat social, al no estar lligat a unes específiques estructures ideològiques, o religioses, que el separin de la societat com un tot.

A Montse Castellà i a Ramon N. Prats se'ls pregunta per la seva valoració del procés d'implantació del budisme a Occident. No queda potser limitat a unes tècniques i a una moda polític-hollywoodiana? Castellà es mostra més optimista que Prats. Per a ella, el perill de quedar-se en un budisme *light* és real, però confia que es mantingui viva la relació amb el tronc, el llinatge. Els dos insisteixen molt en la importància (i la dificultat) d'afinar en les traduccions dels textos. Castellà confia en la força del tronc, en els mestres. Prats, sense negar la importància de l'accés directe als veritables mestres, assenyala l'actitud acrítica amb la qual s'està rebent a qualsevol que s'atorgui el títol de mestre o de mestre reencarnat. El budisme tibetà no ignora aquesta proliferació de mestres reencarnats per tots els racons, i es preocupa per això. Però s'assumeix la realitat com és, amb les seves limitacions. El que compta no són les limitacions que hi pugui haver sinó que aquestes es reconeguin i no es veneri acríticament tot el que té el "color" d'una tradició pel simple fet de tenir aquest color. Tampoc és important si hi ha molta o poca gent atreta pel budisme sinó que la gent continuï avançant. Això és el que compta, es tracti de la via espiritual que es tracti.

Separar l'essencial del cultural? Barros afirma que no existeix un "essencial" deslligat d'una cultura. Sempre es viurà el fenomen culturitzat d'una manera o d'una altra. Existeix aquella famosa "essència del cristianisme"? (Vigil). No hi ha més essència que l'amor, que la humanitat.

De la mateixa manera que no pot parlar-se d'una "essència" de l'impressionisme (seguirà Corbí) no pot parlar-se d'una essència de les tradicions religioses; podrà parlar-se d'estils, d'estils de fer el camí espiritual, d'estils d'experienciar l'absolut; estils que no són definibles però que es poden reconèixer. Com va ser el cas del pas del budisme de l'Índia a la Xina, va canviar però "l'estil" era clarament recognoscible.

En aquesta línia serà interessant veure l'aportació femenina en la lectura de la tradició, el fruit de la incorporació de la dona en la transmissió. Segur que marcarà també un to peculiar. En canvi, Corbí no creu que pel que fa a la construcció de projectes pugui ser gaire diferent la construcció masculina de la femenina, potser en les formes però no en el fons. La part femenina de la taula, difereix. Per descomptat que l'objectiu de la generació de projectes -ja es faci des de la perspectiva masculina o des de la femenina- és i serà procurar la supervivència del grup. D'una manera o una altra, cada model cultural hauria d'integrar equilibradament les dues forces de la humanitat. L'aspecte d'exploració de nous territoris i el de protecció i conservació, l'atenció polaritzada i l'atenció múltiple... En distintes proporcions, són elements constitutius de l'ésser humà. El motor de les societats d'innovació ha comptat amb una sola d'aquestes dues fonts d'energia i l'altra encara ha de fer-se un lloc; en la mesura en que se'l faci, el curs d'aquest moviment d'innovació continuarà modificat d'una manera o una altra.

D'aquí la reflexió recupera els apartats inicials de l'exposició de M. Castellà, i la seva valoració d'un pensament científic emergent més unitari, menys fragmentari. El debat se situa en si pot parlar-se d'una ciència "més budista", o "més espiritual". Certament poden veure's coincidències, però són alguna cosa més que coincidències? Hi ha acord en valorar positivament els trets que ella recull, des de la medicina alternativa fins a la nova cosmologia, però es posen objeccions en sacralitzar-los (el moviment dels astres newtonià va ser també en el seu moment un reflex fidel de l'absolut, de "l'Ésser" de la realitat...) Una vegada més s'insisteix en l'autonomia d'àmbits i en la discontinuïtat dels registres. S'esmenta (Barros) que seria més adequat i més legítim que parlar de confluència de ciències i espiritualitat, parlar de canvi de paradigma, a l'estil kuhnià; un nou paradigma a partir del qual cada element de comprensió de la realitat es reesitua, renova la seva significació.

El rellotge posa punt final al diàleg i al primer dia, intens, de treball, en el qual s'han revisat i comentat les conclusions de la trobada anterior, la ponència presentada per Amando Robles i aquesta de Montse Castellà, des de la perspectiva del budisme.

TRADICIONS RELIGIOSES I ESPIRITUALITAT CONTEMPORÀNIA

Vicente Merlo

1. *Entre el perennialisme tradicionalista i el pluralisme radical*

1.1 *Dels obstacles a les propostes positives*

Després d'analitzar els obstacles que impedeixen o dificulten la vivència profunda, individual i social, d'una espiritualitat adequada pel nostre temps –tal com vàrem fer en el primer Encontre de Can Bordoi-, sembla prou adient preguntar-nos ara quin tipus d'espiritualitat es podria proposar, quines són les dimensions que hi descobrim, de quina manera pot actualitzar la naturalesa contemplativa de l'ésser humà i en quina mesura l'espiritualitat podria contribuir a una transformació de la societat, per mitjà d'una acció arrelada espiritualment a diversos nivells.

En l'anterior sèrie de diàlegs vàrem veure que es pot parlar de diverses maneres des d'una tradició religiosa determinada; en la terminologia habitual de la filosofia de les religions, podríem dir que l'actitud pot ser exclusivista (la meva religió és l'única veritable, autèntica, salvífica, vàlida), pot ser inclusivista (les altres religions posseeixen una validesa parcial, però la plenitud, l'acompliment i la corona de totes elles, és la meva) o pot ser una actitud pluralista (en principi totes les religions són igualment vàlides i salvífiques) (Dupuis: 2000).

Des de la perspectiva cristiana, aquest recorregut –que alguns consideren un procés evolutiu¹- coincideix amb el pas de l'eclesiocentrisme al cristocentrisme i, d'aquest, al teocentrisme, en el que el centre d'atenció ja no és l'Església, ni el Crist, sinó Theos, Déu, allò que és Real². Si bé és cert que bona part de la reflexió “teològica” sobre les religions ha sorgit d'àmbits teològics cristians, s'ha procurat buscar un terreny comú per mitjà de nocions com “logocentrisme”, “pneumatocentrisme” o “soteriocentrisme” (Dupuis: 2000; Knitter 1995). Aquest darrer apunta cap a la salvació, l'alliberament, moksha, nirvâna, o qualsevol dels seus “equivalents homeomòrfics” (Panikkar: 1979), com l'eix sobre el que gira l'experiència religiosa. Aquests són els termes i les postures predominants en el “diàleg inter-religiós”. Els debats entre inclusivistes (cristians, neo-vedàntics, budhistes o altres) i pluralistes s'han intensificat en les dues últimes dècades.

Doncs bé, m'agradaria que ens centréssim en dos paradigmes o models de la filosofia de les religions que tot i que són menys freqüents en els mitjans acadèmics, tenen cada cop més influència. Em refereixo, d'una banda, a l'esoterisme perennialista tradicionalista, entre els seus principals representants hi trobem a R. Guénon (1969; 1982; 1983; 1987; García Bazán, 1985; Gillis: 2001), A.K. Coomaraswamy (Merlo, 2001), F. Schuon (1980; 1982; 2001), T. Burckhart (1978; 1980), S. H. Nasr (1981; 1993), H. Smith, etc.; d'una altra banda, a aquell que denominariem **pluralisme radical**, en la línia de S. M. Heim (1989; 1995), J. Heron (1998), J. I. Fenton (1995), J. Ferrer (2002), etc.

L'objectiu és donar històricament, psicològicament i èticament superats tant l'exclusivisme com l'inclusivisme uni-religiós, i reflexionar sobre la possibilitat d'un pluralisme més i més refinat,

¹ Trobem un exemple clar a “l'odissea dualògica” autobiogràfica narrada per Paul F. Knitter (1995).

² Un dels principals tematitzadors d'aquest pluralisme teocèntric, si més no des de la seva obra de 1973, és John Hick (1989; 1995; 2004).

sense descartar la possible existència d'una *philosophia perennis* consistent en una gnosi esotèrica capaç de mostrar la "unitat transcendent de les religions". Ara bé, així com crec que es pot defensar l'existència d'una *sophia perennis*, com la que podria encarnar (metafòricament) la figura del savi-sant que reuneix -en la seva persona- saviesa i amor (compassió), i formulable com a filosofia perenne, em sembla que cal ser molt crític (en el bon sentit de la paraula) amb qualsevol formulació concreta d'aquest "ideal orientatiu"; em temo molt que es corre el perill de que, amb les pretensions d'exposar "la" metafísica evidencial o "la" tradició primordial, es colin prejudicis històrics, epocals o particulars de qualsevol tipus; com succeeix, ens sembla, amb certes versions intransigents i dogmàtiques dels diversos tipus de "perennialisme" (especialment el "tradicionalista" i el "transpersonalista", representats paradigmàticament per R. Guénon i K. Wilber, respectivament). Ens hi pot ajudar allò que anomenem "pluralisme radical", entenent aquest no tant com una nova postura metafísica que negui la possibilitat de certes tesis essencialistes, universalistes o perennialistes, sinó com a metodologia crítica que parteix de "l'agnosticisme metodològic", evitant qualsevol dogmatisme apriorístic, des d'una sensibilitat postmoderna que -sense desembocar en un constructivisme/deconstruccionisme radical- és conscient de la importància del context en el qual es formula tota teoria i té lloc qualsevol experiència. Per aquest motiu no es tracta de pensar que el pluralisme radical posseeixi la veritat pel que fa a la irreductibilitat de les metes últimes de les diverses tradicions, sinó que mostra que l'evidència històrica situa la força de la prova en el terreny d'aquells que advoquen per la unitat última de totes elles.

1.2. Tensions i pretensions de l'esoterisme tradicionalista

L'esoterisme tradicionalista, que va trobar la seva formulació inicial en R. Guénon, defensa l'existència d'una *philosophia perennis* (saviesa perenne, *sophia*, *scientia sacra*, *religio perennis*) d'abast universal que constituïria el nucli esotèric de les diverses religions en la seva manifestació exotèrica. Les diverses tradicions històriques serien branques sorgides de l'arrel profunda, que seria la Tradició primordial. Hi hauria dues maneres d'establir contacte amb la Saviesa: la revelació d'origen suprahumà (en el punt de partença de tota veritable religió) i la intuïció intel·lectual en sentit estricte, capaç d'aprehendre -per mitjà d'un coneixement per identitat- els principis metafísics fonamentals, generant la veritable metafísica tradicional. Destaca la idea que cada religió posseeix certes possibilitats peculiars que es contenen en el seu arquetip celest, amb independència dels avatars històrics i la possible corrupció humana que els afecti. L'existència d'un simbolisme universal permetria penetrar, sempre que l'interessat hagi desenvolupat la necessària capacitat intuïtiva, en el cor esotèric de cadascuna de les tradicions religioses. Precisament, l'anàlisi del simbolisme en l'art ha estat especialment conreat per A. K. Coomaraswamy, desenvolupant la idea d'un "art sagrat", propi de les societats tradicionals, abans que el seu ordre i fidelitat a la Tradició fos alterat per la irrupció d'una modernitat desacralitzadora (davant la qual els tradicionalistes es mostren fermament intransigents)¹. Aquesta crítica radical al món modern, és un dels punts que més rebug ha generat entre molts analistes, al encarar-se a les obres de Guénon i dels seus seguidors (Guénon, 1974; 1982). Sorpren la primacia que aquest corrent atorga a dues tradicions per damunt de qualsevol altra, en sintonia amb l'itinerari personal de Guénon que -després d'algunes incursions en l'esoterisme occidental- va començar per assenyalar l'hinduisme (shankarià) com la tradició supervivent més fidel a la Metafísica i a la Tradició primordial, i va acabar convertit a l'Islam, enaltint aquesta religió com a l'última de les grans religions autèntiques². El propi Nasr assenyala les virtualitats ecumèniques d'aquest perennialisme tradicionalista: "Els seguidors de la *philosophia perennis* mostren un camí que fa possible un autèntic ecumenisme que, en realitat, només pot ser esotèric, ja que l'harmonia religiosa només pot produir-se en la "Estratosfera divina" (citant a Schuon), i no en l'atmosfera humana, on

¹ Veure V. Merlo (2001)

² Parla des de l'islam, d'una manera especial, un dels representants actuals més qualificats de la filosofia perenne, S. H. Nasr (1981;1984). Veure també Gillis (1998)

molts la busquen avui sota perill de reduir l'Estratosfera divina a l'atmosfera humana" (Nasr, 1993: 65).

1.3. El repte del pluralisme radical o la pèrdua postmoderna de la unitat transcendent i la seva crítica al perennialisme universalista

El pluralisme radical és molt més recent i resulta pertorbador no només per a exclusivistes i inclusivistes, sinó fins i tot per a molts dels pluralistes que creien defensar la postura més oberta possible. Hereu de la sensibilitat postmoderna i decidit a salvar les diferències entre les diferents religions, prenent-se-les seriosament tot negant-se a reduir-les, a priori, a cap esquema (ja que, en el fons, tendeixen a ser inclusivistes, com ho són els diferents tipus de perennialisme), insisteix a posar en qüestió el postulat perennialista que afirma la identitat essencial de totes les religions.

Un exemple paradigmàtic el trobem en S. M. Heim, que pren com a eix de la reflexió la noció de "salvació" i qüestiona que la meta última de totes les religions sigui la mateixa. La metàfora de diferents camins que condueixen a un mateix cim, queda substituïda per la de diferents rius desembocant en diferents ribes (Ferrer, 2002). Planteja el rebuig exprés de qualsevol jerarquització, com la que de fet es dona en l'esoterisme tradicionalista i, també, en el neoperennialisme de la psicologia transpersonal d'encuny wilberia. En ambdós casos l'experiència no-dual i la seva corresponent tematització filosòfica ocupa el cim de la muntanya. La metàfora de l'escala, tan preuada per molts neo-vedantins (Vivekananda, Sivananda), seria altra manera d'apuntar a la supremacia de l'*advaita*; com també ho seria aquella classificació que situa el *vajrayâna* com a corrent superadora i integradora (inclusivista) dels corrents *theravâda* i *mahâyâna* pre-vajrayànics. Contra aquesta tendència inclusivista fortament arrelada, Heim planteja la hipòtesi de "si es poden concebre condicions metafísiques sota les que les religions podrien oferir narracions d'objectius religiosos humans que són tant veritables en els seus elements particularistes com substancialment diferents entre si" (Heim, 1995: 146).

A la llum d'aquesta possibilitat, fins i tot en l'àmbit noumenal al que Hick remet a la recerca de la unitat somiada, deixant les diferències per a les manifestacions fenomèniques de les diverses religions històriques, es fa possible pensar l'existència de diverses realitats últimes. Tal com insisteixen els seus defensors aquesta seria la millor manera d'abordar seriosament les diferències entre les religions, recollint la riquesa i particularitat de cadascuna, i sense pretendre reduir-les o aconduir-les cap el propi terreny. Per altra banda, tal com insinuàvem, no es tracta de negar la validesa última de cap d'elles. Així, per exemple, en diàleg amb Hick i recordant que per aquest autor *nirvâna* i comunió amb Déu constitueixen creences contradictòries (en tant que experiències últimes), Heim fa veure que la contradicció només és tal si assumim que només una de les dues pot ser la destinació última de tots els éssers humans. Certament, ambdues no poden ser veritables per a la mateixa persona i al mateix temps, però per a persones diferents, o per a la mateixa persona en moments diferents, no hauria de ser contradictori (Heim, 1995: 149).

També John Heron s'ha mostrat agudament crític pel que fa a la concepció perennialista, tant en la seva versió tradicionalista com en la versió transpersonal wilberiana. Podríem dir que es tracta d'una aposta per una **espiritualitat postmoderna**, en el bon sentit de la paraula. Una cultura espiritual que està emergint i que es caracteritza pel seu caràcter auto-generatiu i la seva actitud madura de discerniment espiritual davant les autoritats espirituals i les tradicions sorgides en el passat, per respectables que aquestes siguin. Val la pena destacar tres trets que caracteritzen a les persones que comparteixen aquesta cultura espiritual auto-generadora:

"1. Afirmen la seva pròpia relació original amb la presència de la creació, troben l'autoritat espiritual en el seu interior i no la projecten cap a fora en mestres, tradicions o textos.

2. Estan alertes davant els mecanismes de l'espiritualitat defensiva i ofensiva, en la qual els conflictes emocionals no resolts distorsionen el desenvolupament espiritual, negant parts de la pròpia naturalesa o realitzant afirmacions inflades amb la finalitat de manipular als altres.

3. Estan oberts al diàleg autèntic sobre les creences espirituals i es mostren co-operants en la presa de decisions sobre les pràctiques espirituals que emprenen junts" (Heron, 1998: 3).

Heron ha aplicat encertadament la noció de projecció de l'autoritat interior no viscuda conscientment, insinuada en el primer punt. Justament en això consisteix una de les crítiques formulades contra el perennialisme. No hi ha res tan poderós com la creença de que hom està davant del "mestre perfecte" o davant del "text revelat" o, d'una manera encara més completa i aclaparadora, davant de tota una "doctrina tradicional" de validesa perenne i universal, per a quedar esglaiat, anul·lat i sotmès a l'autoritat que s'imposa amb la seva pròpia lògica. Efectivament, tot el capítol 2 del seu llibre se centra en aquesta autoritat projectada en la vessant d'obstacle per a la investigació espiritual lliure i confiada. Així per exemple, veiem que "quan l'autoritat espiritual que resideix en l'interior es projecta i amb ella s'investeix alguna autoritat exterior, inevitablement pateix una distorsió i es produeixen representacions errònies. Negar la presència interior i no ser conscient d'ella suposa danyar el seu poder formatiu, i aquesta desfiguració es reflecteix en l'ensenyament de l'autoritat exterior que la reemplaça. Des de l'altra part de l'equació, si un desitja convertir-se en una autoritat espiritual per a uns altres, necessita una doctrina perversa que invalidi i soscavi el seu intrínsec esperit interior i el mantingui tancat amb la seva projecció desfigurada" (Heron 1998: 38).

Em sembla de gran interès per a l'espiritualitat actual aquest enfocament, alerta davant els perills d'una submissió davant creences, mestres, textos i doctrines. La mateixa relació mestre-deixeble es veu transformada. Ara es tracta d'una investigació cooperativa, participativa i viva en la qual s'experimenta i es reflexiona de manera conjunta. Aquells més avançats en el camí (avançats en algun aspecte, provisionalment) podran aportar la seva visió, la seva experiència, la seva reflexió, però mai en un clima d'imposició que subtilment anul·la l'auto-confiança en el propi poder i en la pròpia capacitat investigadora. En paraules d'Heron:

"Per al meu gust, un model d'educació espiritual més actualitzat seria aquest: el desenvolupament espiritual és un procés intern que ha de resultar auto-generat per la llum interior i la vida interior. L'obertura i el lliurament crític ha d'ésser a allò que és a l'interior i no a alguna realitat externa. Per a que el suport pugui ser real, aquest ha de consistir en afavorir l'acceptació i actualització del propi poder, no en una disciplina dirigida. No consisteix en aprendre el contingut d'alguna cultura espiritual pre-existent. Va més enllà d'aprendre cap sèrie establerta de pràctiques i creences, s'orienta vers una investigació auto-dirigida per a l'emergència innovativa de la divinitat immanent, mentre que aquesta persona auto-reflexiva i autònoma es troba en relació amb altres persones i éssers aquí i ara, en aquest lloc i en aquest moment" (Heron 1998: 41).

Pel que fa a la seva crítica a la psicologia transpersonal –centrada sobretot en Wilber-, vàlida també pel perennialisme tradicionalista, l'articula al voltant de sis punts d'interès, però em limitaré a assenyalar les objeccions que planteja a la presumpció de superioritat de l'experiència i la concepció advaita, no-dualista, en les seves versions hindú (shankariana) i budista (nagarjuniana), quan minimitza la importància i l'estatus ontològic de la "persona", de la "individualitat espiritual", del *jivâtman* (Sri Aurobindo), de "la joia d'incalculable valor" (Almaas, 1986, 1988, 2001), considerant-la una estructura canviant, convidada a desaparèixer en la realització definitiva. La meua sintonia personal amb aquestes objeccions a l'imperialisme perennialista de la no-dualitat, és gran i l'he anada formulant des de fa anys, en gran part des de la meua lectura de Sri Aurobindo.

Heron realitza en el primer capítol un breu recorregut autobiogràfic, confessant el seu itinerari personal i les seves influències principals, revelant també la riquesa de les seves experiències en els mons subtils i en la dimensió espiritual. Així, per exemple, per a destacar només una de les experiències significatives, ampliament coincidents amb els testimoniatges en el món de "l'esoterisme

secularitzat contemporani”, vegem el que afirma sobre la seva certesa de l'existència post-mortem: “Per mi és una evidència que els éssers humans sobreviuen a la mort dels seus cossos físics amb la mateixa identitat personal. Sé que això és així per mitjà de les meves trobades amb gent en els àmbits post-mortem, en les meves experiències extra-corpòries i la meva forta consciència d'ells en diferents moments i sota diferents condicions quan estic en el meu cos” (Heron, 1998, 26).

Resulten significatives també les observacions que Sallie B. King, des d'una perspectiva budhista poc inclinada al perennialisme, en relació a l'obra de S.H. Nasr, però que podríem ampliar a altres representants d'aquesta escola. Així per exemple, dos textos de F. Schuon, ens recorden el “concordisme” típic del perennialisme que tracta de mostrar la “unitat transcendent de les religions” i acaba identificant *shûnyatâ* amb el *Brahman* hinduista o amb el Déu abrahàmic, quan diu, per exemple: “Si s'admet que ‘el Regne dels Cels és dins nostre’, no es pot retreure en bona lògica al budisme concebre el Principi diví tan sols en aquest aspecte. El “Buit” o “l'Extinció” és Déu –la Realitat supraontològica i l'Ésser vist ‘des de l'interior’- en nosaltres mateixos; no és el nostre pensament o el nostre ego, per descomptat, sinó a partir d'aquest ‘punt geomètric’ en nosaltres que ens lliga misteriosament a l'Infinit. L'ateisme búdic és el rebuig d'objectivar o exterioritzar dogmàticament el ‘Déu interior’” (Schuon, 2001: 66). És aquesta interpretació que vol fer dir a totes les tradicions la mateixa cosa, el que ha criticat també S. B. King, concretament en la presentació que fa Nasr en la seva obra magna, *Sacred and the Knowledge*, sorgida de les conferències Guifford que va oferir l'autor. Efectivament, la vacuïtat nagarjuniana no pot identificar-se, sense més, amb la Realitat infinita, ni es pot pensar, en una espècie “d'ecumenisme sentimental” tan criticat pels tradicionalistes, que de fet no és més que una altra manera de referir-se al Diví. En poques paraules: “sembla clar que la ‘vacuïtat’ no es pot entendre com un terme alternatiu per allò que Nasr anomena ‘el Principi que és simultàniament la Realitat absoluta i infinita’ (...) Per a Nagârjuna, la paraula mateixa és ‘buida’, ja que “vacuïtat’ és un altre terme per al sorgiment depenent, o *pratîtya-samutpâda*, que caracteritza al món (...) Dit d'una altra manera, la ‘vacuïtat’ es refereix al principi del flux causal que es presenta en aquest àmbit –l'únic àmbit existent per a Nagârjuna- i no es refereix pas a una Realitat suprema fora de l'espai i el temps” (S.B. King, en Hahn 2001: 215).

Per això King pensa que l'enfocament de Nasr és una articulació de la ‘unitat transcendent de les religions’ duta a terme des d'un punt de vista islàmic, que parteix de dos pressupostos fonamentals, el monoteisme i la revelació universal i que, en realitat, no ofereix una reconciliació veritablement universalista, ja que no inclou el budisme (King, en Hahn, 2001: 218).

1.4. Gnosi esotèrica tradicional i mentalitat simbolista en F. Schuon

L'atractiu i la força de l'universalisme perennialista i el seu essencialisme no queden, però, del tot desbancats per les crítiques que se li fan –com, per exemple l'obra de S. Katz, que se suma al rebuig del perennialisme: “No hi ha *philosophia perennis*, malgrat el que diguin Huxley i altres” (S.T. Katz, 1978: 24) – i, tot i que no compartim les seves tesis en bloc, ni la seva intransigència respecte a altres enfocaments, ni el seu to dogmàtic, ni les seves sovint massa fàcils identificacions, pensem que -tot i amb això- se'n pot aprendre molt d'ells. Guénon en seria el fundador i “mestre”, Nasr al seu representant vivent més lúcid i brillant, i F. Schuon (tan admirat per aquest últim) ens oferiria el desenvolupament més ampli en el camp de les tradicions religioses comparades, a la llum del perennialisme esotèric tradicionalista.

Així, per exemple, la seva concepció de la “mentalitat simbolista” i la seva visió del símbol, mereixen ser estudiades seriosament, malgrat la seva oposició a les concepcions habituals:

la ‘visió’ simbolista del cosmos és a priori una perspectiva espontània que es fonamenta en la naturalesa essencial –o transparència metafísica- dels fenòmens en comptes de separar-los dels seus prototips (...). La mentalitat simbolista, en canvi [a diferència de la racionalista] és intuïtiva en sentit superior, ja que per a ella el raonament i l'experiència només tenen funció de causa ocasional i no de base; veu les aparences en la seva connexió amb les essències: l'aigua serà per a ella, abans que res,

l'aparició sensible d'una realitat-principi, un *kami* (japonès), un *manitu* (algonquino), o un *wakan* (siux); o sigui que les coses no són només el que es veu 'superficialment' sinó, sobretot, el que es percep 'en profunditat', una percepció d'acord amb la dimensió 'participativa' o 'unitiva' així com amb la visió 'separativa'" (Schuon, 2001,15)¹.

Schuon ha defensat amb força l'existència de dues fonts de la metafísica, de l'esoterisme o de la gnosi tradicional (emprant els tres termes com a sinònims): la Revelació (en les diverses religions) i la Intuïció intel·lectual (en els autèntics metafísics, entre els que Shankara continua ocupant un lloc destacat, com l'ocupa l'Islam (l'última) en relació amb les Revelacions religioses)². Però per molt que apunti a la "unitat transcendent de les religions", no supera una perspectiva jeràrquica que privilegia el no-dualisme shankarià; basta veure la seva comparança entre Shankara i Ramânuja: "D'una banda, la perspectiva de Râmânuja és substancialment semblant als monoteïsmes semítics i, per l'altra, la perspectiva de Shankara és una de les expressions més adequades de la philosophia perennis o de l'esoterisme sapiencial" (1982: 19).

Schuon, com sabem, entrellaça diverses tradicions, no només el vedânta hindú i el sufisme islàmic, sinó també el cristianisme i el buddhisme, en la mesura en que els considera "ortodoxos"³ per igual, així com les tradicions dels nadius amerindis, de les que se sentia molt a prop després d'anys de convivència. Acabaré aquesta presentació amb un text que pot il·lustrar els aspectes suggeridors de les seves interpretacions; en aquest cas parteix de l'Encarnació com idea-força del cristianisme i aboca en el simbolisme universal de la Verge, passant per veure paral·lelismes amb l'hinduisme i el buddhisme; és il·lustratiu, també, del paper axial de Shankara en la seva concepció:

"La idea-força del cristianisme és que 'Déu es va fer home per tal que l'home es fes Déu'; dit en termes vedàntics –ja que el nostre punt de referència és Shankara-, 'Âtma' s'ha convertit en Mâyâ a fi que Mâyâ es converteixi en Âtma" [en llenguatge budista: Nirvana s'ha fet Samsâra a fi que Samsâra es converteixi en Nirvana. El Nirvana convertit en Samsâra és el Buda; per als Zenistes, la unió amb el Buda es du a terme en el Buit immanent i, pels amidistes, en el Nom misericordiós de Buda]. La unió amb Crist implica la identitat amb ell; i podem afegir que la unió amb la Verge implica la identificació amb l'aspecte de dolçor i d'infinitud del Logos, perquè la *shakti* de l'Absolut és l'Infinit; totes les qualitats i prerrogatives de Maria poden subsumir-se en els perfums de la divina Infinitud (...) En si mateixa, la Verge personifica igualment la Saviesa informal, pel fet que ella és la Dona 'vestida de sol' i mare de la Revelació; ella és la Saviesa en el seu aspecte d'irradiació, Bellesa i Misericòrdia" (Schuon, 1982: 34-5).

"Mentre que en el vedânta shankarià i no-dualista és l'Intel·lecte essencial –la Consciència divina immanent- qui opera la reintegració en el Sí, en el cristianisme aquest Intel·lecte salvador s'objectiva i es personifica en el Crist i, secundàriament, en la Verge Maria; en l'hinduisme, segons el punt de vista i, de vegades, combinant-se, aquest paper pot correspondre o al gran *avatârâ* o a la seva *shakti*, o bé al *gurú*. La funció del Crist històric és la de despertar i actualitzar al Crist interior; ara bé, així com Jesús és la manifestació humana i històrica del Logos, el Crist interior o el Cor-Intel·lecte és universal i, per tant, transpersonal. Ell

¹ Pel que fa al símbol, deia en una altra de les seves obres: La funció de tot símbol és trencar l'escorça de l'oblit que cobreix la ciència immanent de l'Intel·lecte. La dialèctica intel·lectual, com el símbol sensible, és un vel transparent que s'esquinça, quan succeeix el miracle del record i descobreix una evidència que, tot essent universal, brolla del nostre ésser, un ésser, el nostre, que és Allò que és" (Schuon, 1982: 10).

² "L'Índia, amb les Upanixads, representa la doctrina metafísica més antiga de la humanitat –ens referim a la metafísica explícita, no al pur simbolisme que no té origen ni localització-, mentre que l'Islam és l'última Revelació de la humanitat i tanca així el cicle dels grans brots legislatius i salvadors" (Schuon 1982: 9).

³ "La primera qüestió que es planteja amb respecte a una doctrina o una tradició és la de la seva ortodòxia intrínseca, és a dir, la qüestió de saber si la tradició està en conformitat, no necessàriament amb una altra perspectiva tradicional ortodoxa determinada, si no amb la Veritat a seques; així, pel que fa al budisme, no preguntarem si concorda amb la 'lletra' del *Veda* o si el seu 'no-teïsmes' –i no ateïsmes- és conciliable, com a expressió amb el teïsmes (semític o qualsevol altre); sinó, simplement, si el budisme és vertader en si mateix, la qual cosa significa, en cas afirmatiu, que concorda amb l'esperit vèdic y que el seu 'no-teïsmes' expressa la Veritat –o un aspecte suficient i eficaç de la Veritat- de la que el teïsmes és una altra expressió possible, i oportuna en el món al qual regeix (...) Això significa, implícitament, que la perspectiva budista, amb independència de les seves formes, és necessària: ha d'existir, ja que una consideració no antropomòrfica, impersonal i 'estàtica' de l'Infinit és una possibilitat" (Schuon, 2001, 62-3).

és 'veritable home i veritable Déu'¹, *Mâyâ* i *Âtma*, *Samsâra* i *Nirvana* (analògicament parlant); joc de velar-se i desvelar-se i Realitat immutable; drama còsmic i Pau divina" (Schuon, 1982: 35).

En síntesi, en l'esoterisme tradicionalista trobem una de les presentacions més suggeridores d'una postura inclusivista-universalista que supera l'inclusivisme uni-religiós, però continua mostrant unes pretensions dogmàtiques de certesa que la sensibilitat hermenèutica contemporània difícilment pot assumir. Es pot interpretar que no hi ha un veritable respecte de les diferències entre les tradicions, cosa que fereix la sensibilitat contextualista i "postmoderna", audaç en les seves formes més anti-autoritàries i anti-essencialistes (Heron) que lluiten per subratllar les "diferències" entre les tradicions ("Es pot dir que tot aquest assaig és una crida al reconeixement de les diferències". Katz, 1978: 25), diferències que afecten al sentit últim de les seves ontologies, les seves antropologies i les seves soteriologies, no només a qüestions secundàries, externes o formals (Heim, 1995).

2. *La meditació com a pràctica (ritual), experiència (mística) i reflexió (filosòfica)*

En aquesta segona part, la meditació em servirà de fil conductor per articular alguns dels aspectes fonamentals d'aquella espiritualitat que podria ser vàlida pel món contemporani. Conscients que existeixen pràctiques de meditació molt diferents, amb objectius, experiències aconseguides i conceptualització de tot plegat ben diferents, evitarem cenyir-nos a un sol tipus de meditació i a una sola teorització, però ens haurem de limitar a algunes de les moltes possibilitats que enclou la pràctica de la meditació, així com alguns dels seus supòsits i implicacions. No cal dir, tal com ja he dit a la primera part, que no hi ha cap pretensió de que els punts presentats siguin ni els únics ni els més importants, sinó que el que volem és oferir avingudes obertes per a la investigació d'una espiritualitat pel nostre temps.

Per altra banda, tot i que no renunciem a "pensar" a fons el tema de l'espiritualitat, la meditació i la seva funció en la societat contemporània, també cal subratllar que tot el "laberint del pensar" és secundari en relació amb la bellesa joiosa i la lucidesa transconceptual que caracteritzen les diverses "expansions de consciència" associades als "estats meditativs" (contemplatius o actius). "Una gota de pràctica val més que cent teories". Bussejar pels àmbits de la meditació contemplativa i descobrir les insondables altures i profunditats de les dimensions transpersonals de la Consciència-Realitat, té un valor incomparable en relació amb la conceptualització i la seves riqueses.

M'agradaria, no obstant, tenir en compte les set (possibles) dimensions de les religions, proposades per N. Smart en el seu model heptadimensional, intentant evitar una sempre difícil definició de "religió" i tractant de no reduir la riquesa del fenomen religiós. En la seva pròpia terminologia, Smart distingia entre 1) la dimensió pràctica i ritual; 2) la dimensió experiencial i emocional; 3) la dimensió narrativa o mítica; 4) la dimensió doctrinal i filosòfica; 5) la dimensió ètica i legal; 6) la dimensió social i institucional i 7) la dimensió material (catedrals, esglésies, mesquites, temples, obres d'art, etc.).

En síntesi, si volem simplificar la denominació de les set dimensions i al mateix temps ordenar-les en funció dels interessos d'aquest assaig, podríem parlar de: dimensió experiencial (mística), doctrinal (filosòfica), mítica (narrativa), ritual (cultural), moral (ètica), institucional (social, comunitària) i material.

Doncs bé, m'agradaria centrar-me en la dimensió experiencial, la filosòfica i la pràctica-ritual d'aquella espiritualitat de sento com a pròpia. Intentaré articular les tres dimensions a partir de la "meditació", suggerint que en ella trobem un dels "rituals" fonamentals, a través del que podem accedir a "experiències" religioses, espirituals, místiques, significatives, i entorn de la qual podem

¹ El dogma calcedonià de la doble naturalesa de Jesús està sent qüestionat des de les files del propi cristianisme, com bé il·lustra l'obra de Hick (2004).

² "Les emocions i experiències religioses són l'aliment del que es nodreixen les altres dimensions: temor reverencial, pau assolsegada, buit interior brillant, efusió de l'amor, agraïment, etc." (Smart, 2000).

revisar les línies mestres de la corresponent concepció cosmo-te-àndrica. Això no significa menysprear la resta d'aspectes ni que els considerem menys importants. La de-limitació del tema no és sinó una opció metodològica personal i provisional per a esbossar una manera d'entendre l'espiritualitat. Tot i que, al final, alguna cosa direm també de la dimensió ètica.

Així doncs, la meditació –que ara intentem dur a terme en la seva diversitat de sentits i aspectes, de tal manera que aquest espai i aquest temps es converteixin en espai sagrat i temps sagrat i la paraula parlada sigui reveladora del silenci plenificant- es pot veure simultàniament com a “pràctica” (el terme ritual només se li podria aplicar en sentit ampli i, a més, la sensibilitat actual mostra resistències davant d'aquest terme per la seva associació amb la “religiositat tradicional”), és a dir, com a mitjà i camí que condueix a una “experiència” (interior, psico-espiritual, mística, en última instància) que és conduïda i interpretada sempre ja des d'una determinada cosmovisió, per tant des d'un determinat context teòric (doctrinal, filosòfic, teològic).

Ara bé, seria il·lusori creure que una pràctica o una tematització filosòfica qualsevol (fins i tot una experiència) pugui brollar del no-res i lliure de supòsits. Hem perdut la virginitat i la innocència, ja no només per l'actual inter-fecundació de tradicions, sinó també per la consciència contextualista que ens ha ensenyat a veure l'inevitable caràcter de mediació de tota (o gairebé tota) experiència, així com la naturalesa de construcció de tota reflexió. Així doncs, partiré d'una determinada tradició, la hinduista, i més concretament d'una de les seves subtradicions, la del yoga, tal com es desenvolupa si més no des del *râja-yoga* de Patañjali fins al *pûrna-yoga* de Sri Aurobindo. No obstant, aquest punt de partença no implica cap pretensió exclusivista, ni pel que fa a la validesa del camí ni pel que fa al caràcter original i particular de la “pràctica experiencial teoritzada”. Tampoc pretén ser “ortodox” en relació a cap mena de paràmetre (ni els interns a la pròpia tradició hindú, com si calgués acceptar l'autoritat infal·lible dels Vedes i/o el sistema de castes, ni els externs a la mateixa des de perspectives com l'esoterisme tradicionalista), sinó que, reivindica el caràcter permanentment obert i creatiu de la recerca espiritual.

Però, anem ja a la meditació en el seu triple sentit. Les dues primeres categories que utilitzaré seran les de “consciència” i “energia” (*cit-shakti*, *purusha-prakrti*, *shiva-shakti*). Si de cara a l'anàlisi podem parlar de “dues” categories que tracten de representar dues qualitats diferenciables, podem partir de la concepció no-dualista (*advaita*) que veu en elles una “bi-unitat”, de tal manera que ambdues procedeixen de la realitat no-dual. Aquesta pot conceptualitzar-se com Consciència i aleshores afirmar que l'energia és en Ella com a potencialitat (*tapas*) i pot desplegar-se en el seu dinamisme propi (*shakti*), o bé es pot preferir un altre simbolisme segons el qual Consciència-Energia és la manifestació dual (bi-una) de la Realitat inefable (Ésser, No-ser, Vacuïtat, Parabrahman, etc.).

Amb aquestes dues categories fonamentals, podem començar la meditació (en el seu doble aspecte de presa de consciència del Silenci més enllà de les paraules i els pensaments, de la presència pura, d'una banda, i de reflexió serena sobre un tema, en aquest cas la pròpia meditació). I m'agradaria començar no de baix a dalt, com és habitual, és a dir, prenent “consciència” de les “energies” físiques (sensacions corporals), de les “energies” etèriques a través de la respiració (*prana*, cos etèric, etc.), de les “energies” afectives, situant-nos en la zona del cor (en *anahata* segons la “fisiologia oculta” i el sistema de *chakras* com a “centres d'energia”), i després prenent “consciència” de les “energies mentals” observant els nostres pensaments i en general tots els processos psíquics, sense identificar-nos amb ells, sinó veure-ho de dalt a baix. Això significa situar-nos directament en la consciència observadora, en el testimoni (*saksin*), en la consciència pura (Forman, 1990; 1999)¹ en la pura presència (*rigpa* –si se'm permet aquí la referència al *dzogchén*) (Norbu, 1995), en el “subjecte autoconscient”, emprant la denominació que prefereixo.

Si arribéssim a instal·lar-nos en aquesta “consciència joiosa” (*saccidânanda*), en aquesta realitat viscuda com allò de més profund experimentat en el nostre interior i que es capta evidencialment com a consciència immaculada i goig incondicionat, podríem parlar d'experiència mística, d'obertura a les dimensions transpersonal del nostre ésser. Obertura ontològica, com a consciència lúcida, silenci

¹ Robert K.C. Forman ha estat un dels que més lúcidament ha defensat –enfront els atacs dels contextualistes/constructivistes des de Katz, Gimello, i altres- l'existència d'una Experiència de Consciència pura com experiència mística freqüent (Upanixads, Eckhart, Zen són els exemples triats) i no mediada ni construïda conceptualment i lingüísticament. Veure Forman (1990; 1999).

Il·luminós buit de continguts psíquics o, si més no, experiencialment “lliure” d'ells, pot dir-se que expressa bé aquesta dimensió profunda de la nostra realitat. Una obertura-llibertat joiosa que podria ser expressada amb la metàfora de la “vacuïtat” (*shûnyatâ*), interpretant-la no com a mera deconstrucció nagarjuniana identificable amb “l'originació co-depenent” (*pratîtasamutpâda*)¹, sinó com l'àmbit de la Consciència clara, de l'estat primordial, acte-alliberat, del *dharmakaya*, de la pura Presència no-dual, en la línia d'algunes presentacions del *vajrayâna*².

Però si fer l'itinerari des de baix, en base a la consciència sensorial i l'atenció en la respiració, podria fer el nostre camí molt llarg, l'itinerari invers, de dalt a baix, des de la “autolluminositat de l'âtman”, des del pur *saccidânanda*, des de la Presència com obertura-plenitud o plenitud-oberta, podria resultar inaccessible o remot. Per tant, tornem a un terreny intermedi, al lloc del meditador, del jo acte-conscient capaç d'aguditzar la seva atenció i prendre distància respecte de tots els moviments “d'energia”, també l'energia psíquica que es modula i configura en emocions i pensaments en aquell “espai psíquic” en el qual el meditador pot habitar-se a residir i a treballar conscientment. Situem-nos en el descobriment de l'autoconsciència, d'un jo transpersonal que observa en llibertat tot el que fins llavors semblava constituir la seva identitat personal: sensacions corporals, emocions ego-centrades, pensaments concrets. Per a ell, han “caigut cos i ment” (Dôgen) i resta la lucidesa silenciosa, la immensitat il·limitada i, en ella, també el *purusha* individual (Patañjali), el *caitya-purusha* o ser-anímic (Sri Aurobindo, 1972), la joia de valor incalculable (Almaas), l'Àngel solar o ànima espiritual (Bailey, 1983; 1985), el nostre Àngel com a pol celest del nostre ésser i individualitat eterna (Ibn' Arabi). Des d'aquesta nova autoconsciència, des d'aquest renaixement (doncs el nostre ésser intern no havia “nascut” encara), des d'aquesta resurrecció (d'aquell que descobrim que era “com mort”), la meditació pot prendre un nou curs. Múltiples avingudes s'obren davant la mirada absorta del meditador alliberat de les velles identificacions ego-centrades. Potser és en aquest punt, en aquesta cruïlla, on cada tradició transita algun dels diversos camins possibles i articula la seva pràctica i la seva cosmovisió a partir de la seva tria, considerant el seu camí com a absolut i privilegiat, generant així actituds exclusivistes o inclusivistes de tota mena.

Des d'un esoterisme perennialista, més o menys tradicionalista (Guénon Schuon, Nasr), més o menys secularitzat (Bailey, Steiner, Gualdi, etc.) ens agradaria apuntar les similituds i correspondències entre tradicions i les claus d'una hermenèutica espiritual-esotèrica (com va fer H. Corbin amb l'islam xiita), sense combregar necessàriament amb totes les seves tesis. Des d'un pluralisme radical, sensible a la irrenunciable consciència postmoderna contextualitzadora, ens agradaria destacar les diferències i potser la bellesa de la irreductibilitat última de cada tradició. Ens limitarem, però, a indicar alguns dels possibles camins que s'obren davant la mirada contemplativa i - al mateix temps- investigadora de l'Ésser Humà, el Cosmos i El Diví.

2.1. El poder creador de la imaginació

Una de les vies possibles és la de la **imaginació creadora**. Tant en el sufisme d'Ibn Arabi³, com en el buddhisme *vajrayâna*, sense oblidar els corrents cristians que han emprat aquesta via

¹ S'ha de recordar el vers Nâgârjuna (2003: XXIV.18, p. 160), quan exclama: “El que sorgeix en dependència, allò és el que entenem per vacuïtat” (*yah prafîtyasamutpâdah shûnyatâm tâm pracaksmâhe*).

² Sóc conscient d'estar utilitzant terminologies pertanyents a tradicions diferents que utilitzen tècniques i esquemes conceptuals diferents al referir-se a la meditació, però, tot i que a partir d'una tradició determinada, no es tracta d'esbossar un sincretisme exotèric, però sí una síntesis esotèrica capaç de mostrar les similituds significatives, sense negar les diferències entre les distintes tradicions; en qualsevol cas, per això hi ha el diàleg. Tornem al *Dzogchén* de la mà de Namkhai Norbu: “La pràctica principal del *ati-yoga-dzogchén* consisteix en entrar directament en la Contemplació no-dual i romandre en ella, aprofundint-la constantment fins assolir la Realització total” (Norbu, 1996: 62). “Realització total significa que s'ha fet perfectament patent el fet que cada individu és, en veritat, la Base, la condició absoluta, el *dharmakaya* o ‘Cos de la Veritat’, la ‘dimensió de la realitat tal com és en veritat’” (Norbu, 1996: 190).

³ L'Energia imaginativa o Imaginació creadora juga un paper central en l'experiència visionària d'Ibn Arabi: “com òrgan de transmutació d'allò que és sensible, és ella la que té el poder de manifestar la ‘funció angèlica dels éssers’ i ho fa mitjançant un doble moviment; d'una banda, fa descendir les realitats espirituals invisibles fins a la realitat de la Imfen (...) i per altra banda, aquesta imatge, encara que separada del món sensible, no li és estranya, doncs si la Imaginació transmuta allò sensible ho fa

abundantment (com és el cas dels *Exercicis espirituals* d'Ignasi de Loyola), el paper de la imaginació en la meditació ha ocupat un paper important. En el *vajrayâna* la visualització de diferents deïtats i la identificació amb elles, encara que després es dissolguin en el buit lluminós, ocupa un paper central en determinades etapes de la pràctica (Blofeld, 1984; Simmer-Brown, 2002). Caldria recordar, la “imaginació activa” com a mètode terapèutic en C. G. Jung, sense oblidar la seva reactualització de la gnosi i l'alquímia a través de la seva psicologia analítica. En alguns ensenyaments molt influents en l'espiritualitat recent (A. Bailey, J. Roberts, J.Z. Knight, etc.) es destaca aquest aspecte, recalcant com “construïm la nostra pròpia realitat” mitjançant les nostres idees i sentiments, conscientment i inconscientment. Tot això ens duu a la noció de “món imaginal”, tal com va ser tematitzada per H. Corbin (1993) i que en altres presentacions esotèriques correspondria a un o més dels móns subtils que es troben entre el nivell físic-material i la Font de tota realitat (Chittick 2003).

S'obre aquí un camp ampli, en el qual cal aprendre a distingir entre la fantasia descontrolada i la imaginació dirigida i creativa, ja sigui visualitzant imatges simbòliques o treballant amb la substància mental, produint formes mentals vitalitzades, carregades d'energia lluminosa (Bailey, 1985) i, en qualsevol cas, desenvolupant un òrgan subtil de captació de realitats suprasensibles (Steiner, 1986).

2.2 Descobrir i conrear nous canals de comunicació

Una altra via possible oberta al meditador-investigador és la de **descobrir i conrear nous canals de comunicació**. L'obertura ontològica a la qual ens referíem abasta també la sintonització amb nous canals d'informació. La meditació no té perquè tenir només una qualitat afectiva anàndica, de pau, goig i harmonia –que no és poc-, sinó que pot tenir també –en un sentit més ampli del que va insinuar W. James respecte a l'experiència mística en les seves *Varietats de l'experiència religiosa*- una qualitat noètica, és a dir, amb presència d'intel·ligència, de comprensió i captació d'informació. Com? De moltes maneres. En totes les tradicions els contactes amb savis i sants desencarnats han estat presents, la procedència d'alguns ensenyaments es remet a alguna “visió”, “aparició” o “contacte” amb Jesús el Crist (ja des dels gnòstics del segle II a qui se'ls apareixia el Crist ressuscitat i més recentment en figures com Ken Carey), amb el Buddha (potser en el seu *sambhogakaya*, el seu cos de llum i de goig), amb algun àngel o arcàngel (pensi's en el propi profeta Muhàmmad o, més recentment, Joseph Smith amb l'àngel Moroni), o amb algun Mestre ja desencarnat (des de Mark i Elizabeht Prophet fins a Drunvalo Melkisedek).

Qui s'estranyi davant la possibilitat de trobades d'aquest tipus pot recordar la multitud de casos en els quals això sembla haver succeït, des de San Pau fins a H. Corbin. Com ens recorda G. Kripal: “Un islamista catòlic francès [Louis Massignon] atribueix la seva radical conversió durant un intent de suïcidi en el desert de l'Iraq a la presència parapsicològica del subjecte de la seva dissertació, el sufí del segle X, *Al-Hallâj*. Un altre islamista francès [Henry Corbin], estudis de l'anterior, i potser no tan accidentalment, afirma haver rebut una transmissió iniciàtica del sufí del segle XI, Suhrawardi, mentre es trobava hermenèuticament absorbt en els escrits del místic”¹.

Aquesta possibilitat d'establir contacte telepàtic o trobades d'algun tipus amb Mestres o éssers d'altres dimensions és apuntada ja per Patañjali, que diu en els *Yoga-sutras* (III, 32): “Enfocant la llum en el cap és possible veure a qui ha assolit el domini de si mateix i establir-hi contacte” (Bailey, 1979). En les últimes dècades, hi ha molts individus que afirmen haver establert contacte i comunicació amb els més diversos tipus d'éssers, rebent ensenyaments i comunicacions “espirituals”, afirmacions que desperten fàcilment rebuig i crítiques –moltes vegades justificades, però no sempre-. Des d'Iniciats i Mestres (ascendits o no), fins a Guies còsmics, Àngels, Éssers extra-planetaris, etc., bona part de

elevant-ho fins a la seva pròpia modalitat subtil i incorruptible. Aquest doble moviment que fa descendir el diví i opera al mateix temps l'assumpció del sensible, correspon a allò que Ibn Arabi - en un altre lloc- designa etimològicament com ‘una descendència’; la Imaginació és, per la seva banda, el lloc de l'encontre, l'estatge, alhora que ‘descendeixen junts’ el suprasensible i el sensible” (Corbin, 1993: 184-5). Vegeu també Chittick 2003.

¹ Aquests i altres casos els recorda Kripal (2001: 1-2).

l'efervescència espiritual extra-religiosa de les últimes dècades, es relaciona amb el fenomen de la "canalització" (Klimo, 1998), que no seria sinó el terme *emic* (en el camp de la espiritualitat contemporània) per a la noció de "revelacions religioses articulades" (Hanegraaff, 1998)¹.

2.3. *Despertant i integrant el record de vides anteriors*

Un altre dels *siddhis* o poders yòguics (psíquics, paranormals) esmentats per Patañjali és el de **recordar vides anteriors**. Efectivament: "Quan s'adquireix el poder de veure les imatges mentals es poden conèixer les encarnacions anteriors" (*Yoga-sutres*, III, 18). Fins fa unes dècades parlar de "reencarnació" a Occident semblava una mica de mal gust, una extravagància importada d'Orient, qüestió d'ocultistes dubtosos, un tema que -en definitiva- podia despatxar-se amb un somriure irònic. S'oblidava que no només l'espiritualitat índia s'hi ha submergit sempre, sinó que Occident l'ha defensada amb força des de Pitàgores i Plató, passant pels gnòstics i els maniqueus. Però és, justament, en les últimes dècades quan, no només amb la inter-fecundació Orient-Occident, sinó també -encara que en relació amb aquella- amb el desenvolupament de les psicologies transpersonals (especialment Grof) i amb la divulgació de múltiples ensenyaments esotèrics a Occident (A. Bailey, M. Heindel, R. Steiner, D. Fortune, Omram Mikhael, etc.), i finalment amb el desenvolupament independent de la "teràpia de vides anteriors" (H. Wambach, 1991; P. Drouot, 1989; 1991; R. Woolger, 1991) quan cal constatar -sense prejudicar aquí quina és la interpretació correcta- les desenes de milers de casos que constitueixen "testimoniatsges directes" de records de vides anteriors. Al meu entendre tant pel poder terapèutic que semblen mostrar com, més en general, per la potència explicativa que ofereix la hipòtesi kàrmic-reencarnacionista, crec que mereixen una anàlisi més curosa, per tal de poder veure si, més que considerar-ho com a "creences-submissió", no formarien part de la comprensió del món i de la vida des d'una perspectiva espiritual actual (Merlo 1998).

2.4. *La possibilitat desconcertant de les "experiències extra-corpòries"*

Una altra via oberta des de l'actitud meditativa, no menys polèmica per a la religiositat tradicional i no menys desprestigiada entre els puristes de la interiorització, però que requereix ser considerada seriosament, si més no per l'acumulació de testimoniatsges fiables, és la relacionada amb "l'experiència extra-corpòria". És a dir, si quan medita la consciència del meditador pot tenir la impressió d'estar viatjant per espais psíquics insospitats, cal considerar si es tracta d'un espai exclusivament intrasubjectiu o si existeixen altres zones de freqüència vibratòria en les quals es pot estar i residir conscientment, en una espècie de "viatge astral", capaç de descobrir l'existència d'altres móns i altres éssers amb els quals interactuar deliberadament. Comptem ja amb prou casos dignes de ser estudiats, entre els que destacariem els noms de Robert Monroe (1982), Sylvan Muldoon (1974), Matthew Manning (1974), Oliver Fox (1979), Eileen Garret (1949), Frederika Hauffe, Vicente Beltrán (1977; 1981), Anne i Daniel Meurois Givaudan (1990; 1991, 1993; 1995), Paloma Cabada (2004) i tants altres. Se'n ha ocupat, de manera seriosa, J.B. Hollenbach (1996)² en un dels llibres més ambiciosos i actualitzats que coneixem sobre misticisme.

Podríem continuar assenyalant vies obertes a l'actitud meditativa, al mateix temps que prenem consciència dels pressupostos i implicacions cosmoteàndrics de cadascuna de les avingudes transitades, així com de la cosmovisió que va sorgint a partir de tot això. Cal assenyalar que apostem per l'existència d'una gnosi universal, d'una saviesa esotèrica capaç d'aclarir satisfactòriament aquests i altres aspectes (que no poden ser desenvolupats en unes poques pàgines), però aquesta no ha d'implicar una postura rígida i intransigent aferrada a una determinada formulació de la mateixa

¹ L'obra clau per a l'estudi de les canalitzacions continua sent la de J. Klimo.

² Val la pena mencionar per la seva qualitat, dos textos recents sobre misticisme comparat (en castellà l'edició original): Martín Velasco, 1999; i Panikkar, 2005.

sophia perennis, cor secret de la seva exteriorització en tal que *philosophia perennis*. Més que seguir desenvolupant aspectes determinats de l'horitzó obert per la meditació, m'agradaria tornar a l'essència d'aquesta, en tant que desvetllament de la dimensió espiritual de la realitat. Hi tornarem, després d'haver recollit la necessària dimensió moral de l'espiritualitat.

2.5. La ineludible dimensió ètica del camí espiritual

Efectivament, no voldria acabar aquest recorregut, sense reconèixer la importància de la **dimensió ètica** (individual, social, política i ecològica) de l'espiritualitat actual. No només en la seva dimensió preparatòria, en tant que purificació i disciplina personal tal com es recull en totes les tradicions, ja siguin els *yâma* i *niyâma* del yoga, els manaments judeo-cristians o els preceptes buddhistes -i especialment la noble òctuple sendera i els seus antidòts a "els tres verins" (Loy, 2004), per posar només uns quants exemples, sinó també i sobretot, en la seva dimensió terminal, en tant que fruit madur de la realització espiritual que permet verificar i degustar el sabor de la veritable saviesa espiritual. Aquests fruits no són altres, per dir-lo en dues paraules, que l'amor i la compassió. Dit d'una altra manera, l'espiritualitat integral no consisteix només en *gnosi*, sinó també en *àgape*, no només en *prajña*, sinó també en *karuna*, i, en la mesura del possible, no com a camí ascendent acompanyat després del camí descendent, sinó ambdós camins junts (Wilber, 1995; 1998).

Amor-saviesa en la seva bi-unitat seria la característica del "deixeble" del nostre temps, que no és ja el *pneumatikós* del gnosticisme tradicional amb el seu rebuig del món, la matèria i la carn, ni el *jñâni* de l'hinduisme acosmista, ni l'eremita cristià apartat de la societat, ni l'*arhat* del *buddhisme hinayâna* que busca la salvació individual, sinó el gnòstic integral-supramental del *pârna-advaita* de Sri Aurobindo, el *boddhisattva* tântric que assumeix la promesa sacrificial del Buddha, el savi taoista que torna al mercat després d'haver domat al bou, el sufí dervich giròvag que balla amb el món sense perdre el centre o el kabalista jueu que no només s'interessa per *devekuth* ("adhesió" o "aferrament" a Déu en joiosa unió mística), sinó també pel poder de la seva praxi teúrgica al servei del bé.

Vivim en una època de consciència planetària que exigeix una responsabilitat d'abast igualment planetari, i és per això que és tan necessària la sensibilitat ecològica, així com la sensibilitat correctora del androcentrisme i el patriarcalisme tan present en totes les religions, i la sensibilitat vers els pobres, els marginats, els exclosos i les víctimes de l'injustícia econòmica, social i política, tal com la teologia de l'alliberament no ha deixat d'insistir. El "deixeble" del nostre temps ha de ser una persona compromesa i el "principi esperança" (I. Bloch) demana ser completat amb el "principi responsabilitat" (H. Jonas).

Per tot això, segur que són necessaris els esforços per una "ètica mínima" compartida no només per totes les religions, sinó per tots els éssers humans de bona voluntat. Però, més enllà d'aquests mínims compartibles, més enllà de l'ètica de la responsabilitat i la justícia, potser l'espiritualitat contemporània pugui oferir una qualitat humana especial que impregni les relacions, fins i tot les institucions, aportant una ètica d'amor i compassió (el Dalai Lama és un bon exemple) que mostri el seu poder magnètic i transformador i assumeixi que ésser és inter-ésser (Thich Nath Hahn) i que la salvació, l'alliberament, la il·luminació, la resurrecció o l'ascensió afecten a tota la Humanitat¹.

En l'experiència i la concepció holística que ha de caracteritzar l'espiritualitat del segle XXI, cada persona ha de saber-se i sentir-se com a totalitat integrada per moltes parts (membres, cèl·lules, molècules, àtoms); com a part integrada en moltes totalitats (parella, família, comunitat, nació, planeta, sistema solar, galàxia, etc.), un "holó" que conté "hologràficament" la totalitat; una ment que -potser per mitjà de la meditació- descobreix que la seva veritable naturalesa és la buddheïtat de la

¹ La qüestió de l'Ascensió és un dels temes "estrella" de l'espiritualitat Nova Era. Podríem citar a Ramtha (1986) o a Carroll (1999), a M. i I. Prophet (1979) o a D. Melchisedek (2000), però en aquest context potser sigui preferible escoltar les paraules d'algú menys relacionat amb la Nova Era, com Namkhai Norbu, quan afirma: "En relació a un practicant que manifesti aquesta realització, no es pot dir en el sentit comú del terme, que 'hagi mort', ja que ell o ella continua actiu en 'el seu cos de llum', que constitueix una manifestació individual i particular de la condició absoluta (...) i el seu cos de llum serà visible per a aquells individus amb un cos 'material' que estiguin suficientment establerts en l'Estat de Coneixement" (Norbu, 1996: 187).

ment il·luminada; una ànima que –potser per mitjà de la meditació- descobreix que en el fons del seu ésser hi ha, des de sempre i per a sempre, inseparablement unida a la consciència crística, el Crist místic; una persona que –potser a través del *dhikr*- descobreix la simultaneïtat de l'aniquilació (*fanâ*) i la persistència (*baqâ*) del seu ésser en l'Ésser diví, descobrint tant el seu "Àngel", la seva *hecceitat* eterna, el seu pol celest, com al seu Senyor, Majestuós i Misericordiós; un *jîvâtman* que –potser per mitjà de la meditació- desvetlla la seva identitat àtmica, la seva identitat bràhmica, i pot exclamar *aham brahmâsmi* (Jo sóc Brahman), confirmant així allò que tantes vegades havia sentit dir als seus textos sagrats, al seu *guru* exterior o al seu mestre interior: *tat tvam asi* (Això ets tu).

Així, transfigurat, el deixeble contemporani podrà convertir-se en un centre radiant de llum i de força, en un canal de la Gràcia divina, en un "amic" dels cercadors de la plenitud, en una presència d'amor i compassió, sigui quina sigui, aquesta o aquella, o potser ja cap, la tradició per la qual hagi transitat i en el llenguatge de la qual parli... si és que encara li calen paraules.

Bibliografia

- Almaas, A.H. (1986), *The Void*, Berkeley, California, Diamond Books.
- „ (1986b), *Essence with the Elixir of Enlightenment*, York Beach, Maine, Samuel Weiser.
- „ (1988), *The Pearl Beyond Price*, California, Diamond Books.
- „ (2001), *The Point of Existence*, Boston & London, Shambala.
- Aurobindo, Sri (1972), *The Life Divine*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Bailey, A. (1979), *La luz del alma: Aforismos del yoga de Patañjali*, Buenos Aires, Kier/Lucis Trust.
- „ (1983), *Tratado sobre fuego cósmico*, Buenos Aires, Kier/Lucis Trust.
- „ (1985), *Tratado sobre magia blanca*, Buenos Aires, Kier/Lucis Trust.
- Beltrán, V. (1977), *La Jerarquía, los Ángeles solares y la Humanidad*, Buenos Aires, Kier.
- „ (1981), *Introducción al Agni Yoga*, Madrid, Luis Cárcamo.
- Blofeld, J. (1984), *El budismo tibetano*, Barcelona, Martínez Roca.
- Burckhardt, T. (1978), *Esoterismo islámico*, Madrid, Taurus.
- „ (1980), *Ciencia moderna y sabiduría tradicional*, Madrid, Taurus.
- Cabadas, P. (2004), *La muerte lúcida*, Barcelona, Belacqua.
- Carroll, L (1999), *Kryon: la alquimia del espíritu humano*, Barcelona, Obelisco.
- Chittick, W.C. (2003), *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*, Sevilla, Mandala.
- Coomaraswamy, A.K. (1934), *A New Approach to the Vedas*, London.
- „ , (1956), *The Transformation of Nature in Art*, New York, Dover.
- „ , (1983), *Sobre la doctrina tradicional del arte*, Barcelona, Tradición Unánime.
- Corbin, H. (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Barcelona, Destino.
- Drouot, P. (1989), *Todos somos inmortales*, Madrid, Edad.
- „ (1991), *De vidas anteriores*, Barcelona, Luciérnaga.

- Dupuis, J. (2000), *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, Sal Terrae.
- Fenton, J.Y. (1995), "Mystical Experience as a Bridge for a Cross-Cultural Philosophy of Religion", en Dean, Th. (ed., 1995), *Religious Pluralism and Truth*, New York, SUNY.
- Ferrer, J. (2002), *Revisioning Transpersonal Theory*, New York, SUNY (trad. en Kairós, *Espiritualidad Creativa*)
- Forman, R.K.C. (1990), *The Problem of Pure Consciousness*, New York, Oxford U.P.
- „ (1999), *Mysticism, Mind, Consciousness*, New York, SUNY.
- Fox, O. (1979), *Astral Projection*, Secaucus, N.J, Citadel Press.
- Garret, E. (1949), *Adventures in the Supernormal*, New York, Creative Age Press.
- García Bazán, F., *René Guénon o la tradición viviente*, Buenos Aires, Hastinapura.
- Gilis, Ch.-A. (1998), *L'Esprit universel de l'Islam*, Beyrouth-Liban, Al-Bouraq.
- „ (2001), *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, Paris, Traditionnelles
- „ (2002), *La profanation d'Israel selon le Droit sacré*, Dâr Ad-Dohâ.
- Guénon, R. (1969), *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Buenos Aires, Eudeba
- „ (1974), *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Madrid, Ayuso.
- „ (1982), *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Obelisco
- „ (1983), *Introduction General à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Vega.
- „ (1983b), *Sobre el esoterismo islámico y el taoísmo*, Barcelona, Obelisco.
- „ (1984), *L'homme et son devenir selon le Vedânta*, Paris, Traditionnelles.
- „ (1984b), *Les états multiples de l'être*, Paris, Vega.
- Hanegraaff, W.J., (1998), *New Age Religion and Western Culture*, Albano, NY, SUNY.
- Heim, S.M (1989), *Is Christ the Only Way*, Philadelphia, Judson.
- „ (1995), *Salvations: Truth and Differences in Religion*, New York, Orbis.
- Heron, J. (1998), *Sacred Science: Person-centered Inquiry into the Spiritual and the Subtle*, Trowbridge, Wiltshire.
- Hick, J. (1989), *An Interpretation of Religion*, New Haven/London, Yale Univ. Press.
- „ (1995), *The Rainbow of Faiths*, London, SCM Press.
- „ (2004), *La metáfora de Dios encarnado*, Quito Ecuador, Abya Yala
- Hollenback, J.B. (1996), *Mysticism: Experience, Response and Empowerment*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- Katz, Steven T., "Language, Epistemology and Mysticism", en Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford, NY, Oxford

- University Press, pp. 22-74
- Klimo, Jon (1998), *Channeling*, Berkeley (California), North Atlantic Books.
- Knitter, Paul F. (1995), *One Earth, Many Religions*, New York, Maryknoll.
- Kripal, Jeffrey J. (2001), *Roads of Excess, Palaces of Wisdom*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Loy, D. (2004), *El gran despertar: una teoría social budhista*, Barcelona, Kairós.
- Manning, M. (1974), *The Link*, New York, Ballantine.
- Martín Velasco, J. (1999), *El fenómeno mítico; estudio comparado*, Madrid, Trotta.
- Melchizédek, Drunvalo (2000), *L'ancien secret de la Fleur de vie* (2 vols.), Quebec, Ariane.
- Merlo, V., (1998), *La reencarnación en la historia de las religiones y en la cultura actual*, Barcelona, Cims.
- „ (2001) *Simbolismo en el arte hindú: de la experiencia estética a la experiencia mística*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Meurois-Givaudan (1990), *Viaje a Shambala*, Barcelona, Luciérnaga
- „ (1991), *Relatos de un viajero del mundo astral*, Barcelona, Luciérnaga.
- „ (1993), *Los nueve peldaños*, Barcelona, Luciérnaga.
- „ (1995), *Wesak*, Madrid, Mandala.
- Monroe, R. (1982), *El viaje definitivo*, Barcelona, Luciérnaga.
- Muldoon, S. & Carrington H. (1974), *The Projection of the Astral Body*, New York, S. Weiser.
- Nâgârjuna, (2003) *Mûlamadhyamakakârîka (Versos sobre los fundamentos del camino medio)*, Barcelona, Kairós.
- Nasr, S.H., (1981), *Knowledge and the Sacred*, New York, Crossroad.
- „ (1984), *Sufismo vivo: ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*, Barcelona, Herder.
- „ (1993), *The Need for a Sacred Science*, Albano, NY, SUNY.
- Norbu, Namkhai (1996), *El cristal y la vía de la luz: Sutra, Tantra y Dzogchén*, Barcelona, Kairós.
- Panikkar, R. (1983), *Myht, Faith and Hermeneutics*, Bangalore, Asian Trading Corporation.
- „ (2005), *De la mística: experiencia plena de la vida*, Barcelona, Herder.
- Prophet, M.L. (1979), *Dossier on the Ascension*, Los Angeles, Summit Univ. Press.
- Schuon, Frithjof, (1980), *De la unidad trascendente de las religiones*, Madrid, Heliodoro.
- „ (1982), *El esoterismo como principio y como vía*, Madrid, Taurus. (1ª ed. fr. 1978).
- „ (2001), *Imágenes del espíritu: shinto, budismo, yoga*, Palma de Mallorca, Olañeta. (1ª ed. fr. 1960).
- Simmer-Brown, J. (2002), *El cálido aliento de la dakini*, Barcelona, MTM editores.
- Smart, N. (2000), *Las religiones del mundo*, Madrid, Akal.
- Steiner, R. (1986), *Cómo se adquiere el conocimiento de los mundos superiores*, Buenos Aires, Dédalo.

- Wambach, H. (1991), *Vida antes de la vida*, Madrid, Edad, 1991;
Winberg, S. L. (ed.) (1986), *Ramtha*, Rainier, W.A., Sin Límites.
Wilber, K., (1995), *Sexo, ecología y espiritualidad* (2 vols.), Madrid,
Gaia.
,, (1998), *Breve historia de todo*, Barcelona, Kairós.
Woolger, R. (1991), *Otras vidas, otras identidades*, Barcelona,
Martínez Roca, 1991.

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi.

Vicente Merlo presenta breument les dues parts de la seva ponència. Des de la perspectiva de les aportacions de l'espiritualitat, la primera part es centra en l'estudi del que puguin aportar al pensament religiós alguns dels models contemporanis, molt especialment l'esoterisme perennialista tradicionalista i el pluralisme radical. La segona revisa les aportacions de la pràctica espiritual i, en concret, de la meditació, a l'espiritualitat i al pensament contemporani.

En la presentació de la primera part, Merlo remet al text de la ponència destacant que el seu repàs de diversos models contemporanis de pensament religiós, vol mostrar que es dona un cert dogmatisme inclusivista en propostes aparentment pluralistes. A partir de la distinció exclusivisme (la meua religió és la veritable), inclusivisme (la meua recull totes les altres veritats, parcials) i pluralisme (totes les religions són igualment vàlides), assenyalava que sota conceptes com *philosophia perennis* com a "tradició primordial" compartida, comporten un cert dogmatisme inclusivista que atorga la supremacia de l'experiència religiosa a l'experiència no-dual, ja sigui en la seva versió hindú (l'*advaita shankarià*) o budista (amb Nagarjuna com el seu màxim exponent). Aquesta primacia de la no-dualitat (i, per tant, de la no existència del jo que l'acompanya i fonamenta) minimitza la importància i l'estatut ontològic de la "persona", de la "individualitat espiritual", deixant en segon terme les espiritualitats que treballen des del supòsit d'un jo espiritual profund. Insisteix en la importància de formular aquests límits per a no considerar com de segon ordre aportacions com les de Ramanuja, Sri Aurobindo i tants altres. Probablement pugui parlar-se d'una experiència de *sophia perennis*, en tant que encarnada en la figura del savi-sant que reuneix en si mateix saviesa i amor (compassió); el problema rau en la formulació d'aquesta "unitat última" de les diferents tradicions que hi ha tendència a identificar "una" via (la via de la no-dualitat) amb "la" experiència última. És des d'aquesta perspectiva que revisa en el seu text, els models contemporanis. que presenta en el text.

La segona part de la ponència recull aportacions de la pràctica espiritual vàlides per al món contemporani. De les diverses dimensions del fenomen religiós, se centra en la dimensió experiencial, filosòfica i pràctica-ritual de l'espiritualitat, articulant les tres dimensions a partir de la "meditació", i això des d'una determinada tradició, la hinduista (i, més concretament, des d'una de les seves subtradicions, el yoga), que reivindica el caràcter permanentment obert i creatiu de la recerca espiritual. Assenyalava el valor d'alguns dels camins que s'obren davant la mirada contemplativa des de la consideració de categories com "consciència" i "energia". Entre la consciència sensorial i el treball d'atenció a la respiració i la consciència pura ("l'autolluminositat de l'âtman"), s'ofereixen al meditador vies transitables com les que recull a la ponència: el poder creador de la imaginació, el descobriment i

cultiu de nous canals de comunicació, el record de vides anteriors i les experiències extra-corpòries. Tot això com possibilitats al servei de la recerca espiritual.

Tanca l'exposició al·ludint a l'últim apartat de la ponència, aquell que reconeix la importància de la dimensió ètica de l'espiritualitat actual, no només en la seva dimensió preparatòria (com purificació i disciplina personal) sinó també i sobretot, en la seva dimensió terminal, com a fruit madur de la realització espiritual. Assenyala "l'amor-saviesa" com característica del "deixeble" del nostre temps; una espiritualitat capaç d'oferir, potser, una qualitat humana especial que impregni relacions, i fins i tot institucions, aportant una ètica de l'amor i la compassió.

Diàleg

La primera part del debat gira entorn a la conceptualització del religiós. Pren la paraula Corbí per a assenyalar que diferenciar entre perennialisme i contextualisme és una distinció sobre terres movedisses que no té en compte el "coneixement silenciós". Si aquest fos tingut en compte com la pretensió última de totes les tradicions religioses, es podria afirmar que totes són perennialistes i que totes són també contextualistes. La clau de les qüestions que es plantegen entre perennialisme i contextualisme caldria buscar-la en l'ús del terme "metafísica" que, per més que es sublimi, sempre és conceptual. Per entendre el que passa amb les tradicions religioses caldria excloure aquest terme i qualsevol altre terme, perquè cal eliminar tot rastre de conceptes; on es vol arribar no és cap "meta" pel que fa a res. Si es comprengué això no s'utilitzaria el terme "filosofia perenne" per a parlar de l'aspecte comú de les tradicions religioses. V. Merlo assenyala que quan Corbí diu "tradicions religioses" s'està referint només a una part, a l'àmbit d'experiència que proporcionen i a allò que es diu des d'ell. Però les tradicions no diuen només "res", o silenci.

El llenguatge que utilitzen les tradicions és un llenguatge apofàtic (que opera amb conceptes per anar més enllà d'ells) i simbòlic (que apunta i no descriu). Ni un ni l'altre són metafísics (Corbí). Si tot llenguatge espiritual és apofàtic i simbòlic, hi ha alhora construccionisme radical i perennialisme. El contingut de l'anomenada "*filosofia perenne*", referint-se a les tradicions religioses és un "no contingut", és un "coneixement no coneixement" perquè en ell no hi intervenen conceptes. Així no pot ser una filosofia ni una metafísica. Les tradicions no diuen "el" mateix perquè el que diuen és "no res".

Les tradicions diuen més que "no res" -insisteix Merlo-. Cal distingir entre el llenguatge espiritual i el parlar de les tradicions. Serà apofàtic el llenguatge nascut de l'experiència, però no pot dir-se el mateix del llenguatge de les tradicions; la teorització sobre l'experiència, sobre el religiós, etc. també forma part de les tradicions. Hi ha metafísica, i hi ha metafísica en els autors del perennialisme. I a aquest àmbit és al que ell es refereix quan alerta respecte a un possible reduccionisme que identifiqui "la" experiència última amb una determinada concepció de l'àmbit del religiós.

Corbí insisteix que no es tracta de voler fer dir a totes les religions el mateix perquè tots els seus sistemes simbòlics són diferents i també són diferents les formes dels seus llenguatges apofàtics. Ell apunta a la noció de "coneixement silenciós" com a pretensió última de totes les tradicions. Això no comporta que la realitat última, la realització, sigui una pura homogeneïtat. Significa només que se surt de les categories duals de subjecte i objecte. L'experiència de la bellesa també se surt de les categories de subjecte i objecte, i no per això va a parar a l'homogeneïtat. El mateix valdria per a la realització d'allò que podríem anomenar (inadequadament) experiència absoluta.

A saber si parlem del mateix Absolut! (Prats). Qualsevol intent de formulació de la realitat està abocat al fracàs, perquè no és ni formulació ni concepte. En la seva intervenció enllaça amb l'altre aspecte important de la ponència de Merlo: el de les experiències extra-corpòries com instrument de coneixement. El fet de la gran quantitat de testimoniatges no seria significatiu (per a Prats) doncs podria tractar-se de projecció d'estats neuròtics de l'ésser. En relació amb el concepte de reencarnació explica que la traducció del terme es correspondria més amb "reexistència", i té a veure amb la

interrelació d'elements que constitueixen cada existència. Preguntat per l'ús del Bardo Todol (el Llibre dels morts tibetà), llegit al costat del jaç del moribund per a ajudar al procés de reencarnació, Prats no li atorga més importància que la que pot tenir qualsevol altre costum funerari popular. El contingut cal buscar-lo en la dedicació a la Via durant la vida. La lectura del text en els moments finals no té més funció que la de servir de recordatori.

Les diverses intervencions relacionades amb el tema de les possibilitats extra-corpòries, etc. més que entrar a discutir l'autenticitat o no de les experiències, es van centrar en l'aspecte de la utilitat, o no, d'experiències com aquestes. Encara que Jalil Bàrcena va marcar distàncies respecte a la interpretació que donen alguns autors a la "imaginació creadora" en Ibn Arabí (i en la tradició islàmica), en general es veia clara l'aportació del cultiu de la imaginació creadora com instrument transformador, cultivat per moltes tradicions. No podria dir-se el mateix del cultiu de canals de comunicació o revelació, o del treball sobre el record de vides anteriors o les experiències extra-corpòries. Sense qüestionar aquestes possibilitats, sí que es van recordar els nombrosos advertiments (recollits per les tradicions) en relació a aquests fenòmens i les recomanacions a no entretenir-s'hi.

Distracció o ajuda per al treball psicològic que cal dur a terme? En aquest punt és on es va situar la divergència entre Vicente Merlo i la majoria de la taula. Si part de la tasca és comprendre la no consistència del món fenomènic, reconèixer la seva naturalesa com a projecció i reconèixer la naturalesa del projector (com s'havia dit en una sessió anterior), afegir més nivells de realitat a la projecció no sembla que sigui de gaire utilitat, més aviat multiplica els nivells que cal transcendir -es dirà. Amb tants, o més, riscos que la projecció compartida per la majoria.

Merlo insistirà que està d'acord amb que aquests àmbits comporten riscos, així com que són secundaris en relació amb l'objectiu últim de la recerca. No són l'objectiu però no poden ignorar-se. És necessari comprendre'ls bé, tant si es vol aprofitar les possibilitats que puguin oferir com si es volen passar per alt. En aquesta línia, Robles dirà que hi ha un treball important de clarificació pendent, per a establir clarament límits i relació (si és que n'hi ha) entre coneixement silenciosos i realitats "paranormals" (per anomenar-les d'alguna manera). De la mateixa manera que ell insistia en l'autonomia entre la construcció de projectes i l'experiència espiritual, veu que -en aquest camp- també es tracta de realitats autònomes i que caldrà clarificar bé les diferències entre els dos àmbits de realitat, la seva ontologia i la seva epistemologia; és a dir, saber de quin coneixement s'està parlant en cada cas.

Torradejot destaca un punt de la ponència que s'està passant per alt: la presentació del concepte d'autoritat espiritual. El contrast entre aquelles formulacions que la situen a l'exterior de la persona enfront de l'autoritat com a "presència interior", pròpia d'alguns dels autors que presenta Merlo. Una valoració del "mestre interior" que transforma la relació mestre-deixeble, alerta davant d'actituds de submissió cega, i situa l'aprenentatge en termes de "investigació cooperativa, participativa i viva en la qual s'experimenta i es reflexiona de manera conjunta".

Vers el final de la sessió, M. Barros expressa el seu sentiment d'inquietud quan s'aborden els nous moviments, o quan es parla del missatge de les tradicions, en plural, ... li costa veure com es pot viure aquest àmbit sense sentir-se lligat a cap tradició en especial. La seva pròpia experiència personal plural, que conjuga el catolicisme i el candomblé, arrenca d'una tradició. No posa en dubte que una altra manera sigui possible, i s'esforça per entendre-la. És clar que ni tot moviment nou ni tota tradició antiga, valen pel fet de ser-ho (vells o nous): tant en uns com en els altres hi ha aportacions i també camins que no duen enlloc. Entre els que no duen enlloc (des del punt de vista espiritual) ell situaria tot allò que prometi solucions de consum fàcil ("deixi de sofrir", proclama un cartell a la porta d'una església de la seva localitat). Reconeix, però, que la seva actitud personal en relació amb la pròpia tradició religiosa, és veure què es pot fer per tal que estigui al servei de la llibertat i de la gratuïtat, que tingui sentit, mentre que percep que, per la majoria dels membres de la taula, ja s'ha passat pàgina, s'ha baixat la persiana, i l'interrogant gira entorn a veure com aprofitar allò que queda en una etapa post-religiosa.

Es constata que és ben bé així, que l'observació de Barros posa en evidència la diferència d'actituds respecte a les religions, i la diferència pel que fa a la realitat religiosa mateixa, a banda i banda de l'Atlàntic. El primer terme del paisatge és, per a uns, com orientar unes tradicions religioses molt presents en l'entorn social perquè puguin transportar aigua viva. Mentre que "de la banda d'aquí", quan s'aborda el tema de les aportacions de l'espiritualitat a la societat, la reflexió s'enfoca vers com transportar l'aigua sense les antigues conduccions, sobre què és veritablement aigua que paga la pena transportar i què no, sobre el que és accessori, etc.

EL NUCLI ANTROPOLÒGIC GENERADOR DE RELIGIONS I LA QUALITAT ESPECÍFICA HUMANA

Marià Corbí

Com a introducció

He exposat en altres llocs que som una espècie sense una naturalesa fixada però dotada d'un instrument amb el qual construir-nos-la. La vida va inventar, en la nostra espècie, una forma d'evolució i adaptació ràpida al mitjà. Els nostres parents animals tenen un sistema d'adaptació al mitjà lent, tan lent que pot requerir diversos milions d'anys. És així perquè el seu programa, el seu projecte de vida, diríem en termes antropomòrfics, ve establert genèticament.

Per als nostres parents animals el programa és inevitablement dual: el quadre de les seves necessitats específiques d'una banda, i per una altra la lectura i valoració de la realitat des d'aquest quadre de necessitats fixat genèticament. Els animals estan empresonats en aquesta lectura i actuació fixada, i la tanca és genètica. Per a canviar la seva relació al mitjà han de canviar el seu programa genètic i amb ell, la seva morfologia. En la nostra espècie es va trobar una solució més hàbil i ràpida: es va deixar fixada la nostra morfologia, la nostra condició sexuada, la nostra condició simbiòtica; va quedar, en canvi, indeterminat, com sobreviure en el mitjà, com organitzar la nostra col·laboració simbiòtica i com organitzar la procreació i la cria; i se'ns va dotar amb un instrument, la parla, per a completar aquest programa i disposar d'una naturalesa i d'un món adequat. Parlant entre nosaltres ens construïm els programes que conclouen la nostra indeterminació genètica i ens doten d'un món i una naturalesa viable, en unes condicions de vida determinades.

Gràcies a la llengua, l'espècie humana substitueix l'estructura rígidament binària animal, per una estructura ternària: subjecte de necessitat, món correlat i llengua.

La llengua construeix un artifici pel qual la *significació* que té, per a la nostra condició necessitada, la realitat que ens envolta, es trasllada de la seva adherència a les coses mateixes a un suport acústic. Així es forma la paraula que consta d'un *suport acústic*, un *significat*, el de la cosa per a la nostra necessitat, i una *referència* a la cosa que resulta significativa.

Al separar el significat de les coses, de les coses mateixes per a adherir-lo a la forma acústica, tenim el següent resultat ternari:

- els subjectes de necessitat,
- el món d'éssers i coses
- i les paraules carregades amb el significat de les coses i els éssers.

Així s'ha separat les coses dels seus significats i tenim:

- les coses que hi ha aquí
- i el significat que tenen per a mi.

Les coses "que hi ha aquí" tenen significat per a mi, que sóc un vivent necessitat, però les coses no són aquest significat. Ja que no són el significat que tenen per a mi, podrien tenir altres significats, si les condicions de la meua vida variessin. I de fet, advertim que tenen altres significats per a la resta d'animals. Coses que són enormement significatives per a nosaltres, no ho són per a alguns d'ells; i al revés. I el mateix succeeix amb el significat de les coses i les realitats en diferents cultures.

Així doncs, gràcies a la nostra condició d'animals que parlen *tenim una doble experiència de la realitat i de nosaltres mateixos*:

- una en funció de les nostres necessitats, que és expressat en els significats lingüístics,
- i una altra en el seu ésser absolut, sense relació amb nosaltres i que, per tant, no pot ser adequadament el significat de cap terme lingüístic.

El resultat és que per la nostra condició d'éssers de parla tenim constitutivament una doble experiència de la realitat, una relativa i altra absoluta i no tenim una naturalesa pròpia fins que no ens en dotem d'una.

No tenim naturalesa fixada perquè som parlants, i perquè ho som tenim una doble experiència de la realitat i de nosaltres mateixos.

Aquesta *naturalesa no-naturalesa* i la *doble experiència de la realitat* són dos aspectes del mateix fenomen.

I aquesta és la nostra qualitat específica; això és el que diferencia a la nostra espècie de la resta d'espècies animals.

Si perdéssim la doble experiència de la realitat, perdriem la nostra qualitat específica i tornariem a la condició dels animals prehumans.

La doble experiència de la realitat és mental, sensitiva i fins i tot perceptiva.

Les necessitats de supervivència d'individus i de grups, fan que l'aspecte de la dimensió relativa de la realitat es cultivi indefectiblement. No hi ha cap risc que no es cultivi.

L'experiència de la dimensió absoluta de la realitat es presentarà sempre, d'una forma o altra, perquè és estructural i depèn de la nostra condició de parlants. Per tant, en aquesta condició de parlants, que també cultivarem indefectiblement, es colarà sempre algun grau d'experiència absoluta, de forma més o menys clara o obscura.

Però no n'hi haurà prou amb aquests moments espontanis i involuntaris per a mantenir viva i operant l'experiència absoluta com segona experiència del real. Caldrà cultivar-la de manera temàtica i explícita perquè mantingui oberta la flexibilitat de la nostra relació amb el mitjà. Cal algun grau de cultiu voluntari, individual i col·lectiu, perquè es mantingui operant allò que és la nostra qualitat específica.

Així com amb la llengua hem de construir-nos *una naturalesa i un món* adequat a ella, també hem de construir-nos *una forma de cultiu explícit de la dimensió absoluta* de la nostra experiència de la realitat.

Les construccions mitològiques i el fenomen de la generació de religions

Hem exposat en altres llocs que les societats preindustrials, que vivien durant mil·lennis fent fonamentalment el mateix, es van programar mitjançant narracions, mites, símbols i rituals que sostenien procedir dels avantpassats sagrats o dels déus.

Les narracions, els mites, els símbols i els rituals deien com calia interpretar la realitat, com valorar-la, com organitzar els col·lectius, com actuar i viure i com mantenir viu, operatiu i intocable aquest mateix programa i projecte col·lectiu expressat en aquestes formacions lingüístiques.

Aquestes mateixes narracions, mites, símbols i rituals eren també el mitjà per a expressar, conservar i conrear la dimensió absoluta de la realitat.

Així es mantenia viva i operativa la qualitat específica humana i s'aconseguia sostenir flexible la relació amb el mitjà. Gràcies a aquesta flexibilitat, mantinguda viva durant mil·lennis, es va poder canviar de món, de naturalesa pròpia i d'expressió de la dimensió absoluta quan es va passar de la caça / recol·lecció a l'agricultura, a la ramaderia i posteriorment a la indústria.

Vegem-ho amb més detall:

La metàfora central des de la qual es van construir les narracions sagrades, els mites, els símbols i els rituals en la llarguíssima època de la caça-recol·lecció venia subministrada per l'acció central amb la qual el grup sobrevivia. Matar l'animal i menjar-lo.

Aquesta acció central, de la qual depenia la supervivència dels grups, es convertia, per a un vivent sense naturalesa fixada en la seva relació amb el mitjà, en "metàfora central" des de la qual s'ordenava i s'interpretava totes i cadascuna de les facetes de la seva vida: la seva comprensió de la realitat, la seva valoració, la seva actuació i organització.

Des d'ella també es concebia i s'expressava la misteriosa experiència absoluta de la realitat.

Les metàfores centrals des de la qual es construeixen els mites, símbols i rituals de les societats preindustrials són axiològiques. I ho són perquè es relacionen amb l'acció central amb la qual els grups humans sobreviuen. Res té major càrrega axiològica que això.

Quan aquesta metàfora central s'estén a tots els àmbits de la vida del grup per a interpretar i valorar tota la realitat, per a organitzar l'acció i la vida del grup, ho fa en narracions sagrades, mites, símbols i rituals, i ho fa en aquestes formes perquè és axiològica.

Quan s'aplica aquest mateix procediment a l'intent de comprendre i expressar l'experiència absoluta de la realitat i s'aplica també per a coordinar i comprendre les dues experiències, la relativa i l'absoluta del real, *sorgeixen les religions*.

Amb l'arribada de la vida industrial, la metàfora central deixa de funcionar com a patró general constructor del programa col·lectiu, perquè és substituït per les ciències i les tecnologies. Els mites, símbols i rituals desapareixen com a sistema de programació dels col·lectius.

Al no existir aquesta metàfora central funcionant com a patró de realitat i de vida, s'eclipsa també el procediment de comprensió i expressió de l'experiència absoluta de la realitat i desapareix alhora la forma d'expressar la relació entre les dues experiències humanes del real. Amb això, desapareix la forma religiosa de viure aquestes realitats.

Per a les cultures preindustrials, la metàfora central (que és el patró i paradigma de la realitat i de la vida, des del qual es construeix el projecte col·lectiu mític-simbòlic) procedeix de les altures, procedeix de l'àmbit absolut de la realitat; d'ell es rep i es revela. Així hi ha creació i hi ha revelació.

Aquestes dues figures s'expressaven amb formes mitològiques molt diferents, però sempre estava clar i explícit que hi havia creació i revelació. Aquestes dues figures eren la base de la religió i de la seva heteronomia.

En les cultures plenament industrialitzades -i des de les seves ciències-, se sap que les metàfores centrals des de la qual es construeixen les mitologies, les simbologies i els rituals, són construcció nostra, no procedeixen de d'alt. Sabem que construïm tots els nostres sabers, valoracions, maneres de vida i organitzacions. Sabem que la nostra interpretació de la realitat la fan les nostres ciències. Sabem també que només nosaltres mateixos construïm els nostres projectes de vida individuals i col·lectius. Per a nosaltres no hi ha creació ni hi ha revelació, en el sentit en que ho interpretaven i vivien les societats preindustrials.

La consciència de l'autonomia de totes les qüestions humanes, no deixa espai per a la creació ni per a la revelació. Si no hi ha creació ni revelació, no hi ha heteronomia ni religió.

Estem mancats, en la nostra vida, d'una metàfora central carregada axiològicament, amb densitat, des de la qual sigui possible comprendre i expressar l'experiència absoluta de la realitat.

On no hi ha vida preindustrial, no hi ha metàfora central des de la qual construir mites, símbols i rituals que puguin funcionar com programa col·lectiu. I si no hi ha mites, símbols i rituals, falten els mitjans tradicionals per a comprendre i expressar la dimensió absoluta de la realitat, i manquen, per això mateix, mitjans per a ordenar la relació entre les nostres dues experiències de la realitat.

Les societats preindustrials havien de programar el bloqueig de qualsevol canvi important i de tota alternativa a les seves maneres de vida, perquè eren societats que vivien fent sempre el mateix. Per a aquestes societats, allò que s'havia mostrat com eficaç per a la vida del grup, la metàfora central i la mitologia i simbologia que d'ella es derivava, havia d'interpretar-se com heterònoma, com revelació divina i com creació divina. Aquest era l'ésser de la religió.

Les noves societats, per contra, han d'excloure el bloqueig del canvi en totes les seves formes, perquè han de viure de la creació d'innovacions, tant científiques com tecnològiques que facin possible la innovació en serveis i productes. Aquestes societats han de programar-se pel canvi, no per a excloure'l. I totes aquestes transformacions les ha de realitzar la societat mateixa.

Una societat així ha d'excloure l'heteronomia, perquè bloquejaria la possibilitat de canvi. Si exclou l'heteronomia no pot assumir les nocions de creació i revelació divina, com l'entenien els nostres avantpassats. Tot això l'allunya, inevitablement, de la religió.

Una societat científico-tècnica d'innovació contínua, necessita ser autònoma i ha de ser conscient, en tot moment, de que ella mateixa es construeix el seu propi projecte de vida en totes les dimensions. Així doncs, no podria ser religiosa encara que ho volgués. Ni podrà expressar la seva experiència absoluta del real amb els procediments de la religió, des de la metàfora central que arrencava de l'ocupació central amb la qual sobrevivia un poble preindustrial.

Que les societats industrials hagin d'allunyar-se de la religió no significa que el que és la qualitat específicament humana, la doble experiència del real, hagi desaparegut. L'única cosa que significa és que aquesta dimensió no es podrà viure en la forma religiosa i que haurà de viure's d'una altra manera.

No es pot parlar en cap sentit de revelació? Sí, però no com revelació de veritats, de fórmules, de maneres d'interpretar i valorar la realitat, de maneres d'actuar, organitzar-se i viure.

Hi pot haver revelació, però d'aquella veritat que es diu en formes i que no és cap forma; hi pot haver revelació com a revelació de presència i certesa absoluta que, expressant-se en formes, és sempre lliure de tota forma i transcendeix tota forma.

Hi ha revelació d'una veritat que és presència i certesa que no es lliga a formes encara que les utilitzi.

Hi ha revelació d'esperit d'amor, no de formes d'actuar i organitzar-se.

Hi ha revelació d'allò que no pot ser interpretat, ni objectivat;

- d'allò que no és individual ni general

- d'allò que ho fa tot valuós, sense que el que es revela sigui cap valor definit

- d'allò que genera l'amor per tot, sense que sigui un objecte d'amor.

Hi ha revelació del que és ésser i consciència però sense que sigui cap subjecte ni cap realitat objectivable.

Amb la metàfora central, "de la mort violenta procedeix la vida", convertida en paradigma i patró, les societats de caçadors-recol·lectors construïen la seva naturalesa, el seu món i la seva religió.

Amb aquesta mateixa metàfora central representaven la relació que hi ha entre les dues experiències de la realitat.

L'absolut en forma d'animal i d'ancestre és la protovíctima de la qual sorgeix el cosmos, la cultura, la societat i la saviesa.

La protovíctima absoluta és la realitat de tot i la font de tot.

Tot el que envolta l'ésser humà, tot allò del que viu, són parts del cos de la protovíctima.

L'ésser humà mateix és també una altra forma d'existència de la protovíctima absoluta.

Així es mantenen explícites i aptes per al cultiu individual i de grup, les dues dimensions de la nostra experiència de la realitat.

Els agricultors primitius mantenen la mateixa metàfora central i una solució semblant. Només necessiten ampliar-la, estenent al món vegetal la metàfora de "mort que engendra ésser i vida". També les plantes han de morir i ser enterrades perquè d'elles i de la seva mort brolli la vida.

L'expressió absoluta del sagrat serà similar a la dels caçadors-recol·lectors. La protovíctima que és un animal i un ancestre (la mort dels ancestres, com la dels animals, és també font de vida) inclourà els tubercles o els grans que es conreen. També els tubercles o els grans es representen com a protovíctima donadora de vida, com figures de la sacralitat absoluta.

La relació de les dues dimensions d'experiència de la realitat s'expressa també, amb una solució del tot semblant a la dels caçadors-recol·lectors. La protovíctima que és animal, que és ancestre i és també tubercle o gra, és l'expressió de l'absolut que és la font i realitat profunda de tot el que existeix i dels humans mateixos.

Els agricultors de rec van afegir a la metàfora central de caçadors-recol·lectors i agricultors, una altra metàfora que també va ser central per a la seva vida: la de "mandat-obediència".

Quan l'organització de l'acció col·lectiva, per a controlar un riu o la naturalesa d'una regió, era necessària per a possibilitar el cultiu i per a la defensa dels territoris de cultiu i del poble, l'existència d'una autoritat forta i la necessitat d'una obediència absoluta, va ser tan imprescindible per a la vida, com el cultiu mateix.

Així aquestes societats van construir una metàfora complexa constituïda per aquestes dues metàfores parcials. La metàfora de "la mort que es transforma en vida" va ser vàlida especialment per al cultiu, la sexualitat, la interpretació de la vida i de la mort; i la metàfora autoritària de "mandat i obediència" va ser vàlida, especialment, per a l'autoritat, la burocràcia, l'exèrcit i els sacerdots.

Aquests dos àmbits diferenciats de la societat funcionaven com una unitat perquè els mites relataven com s'articulaven aquestes dues metàfores: un déu sobirà i celest envia algú del seu rang per a que mori i ressusciti. Ressuscitat tindrà la mateixa dignitat que el déu sobirà i s'asseurà a la seva dreta. Ascendirà als cels per a mostrar que ambdues metàfores parcials són igualment importants per a la vida del grup.

Amb aquesta estructura mítica, que té pretensió programadora, perquè pretén crear un món i una naturalesa humana viable en ell, s'expressarà també l'experiència absoluta de la realitat per als homes i dones d'aquestes societats, en una doble forma: com a senyor suprem i com a víctima que amb la seva mort dóna la fertilitat i la vida.

La metàfora central o paradigma dels ramaders, que lluiten per mantenir sans i estalvis els seus bestiaris, protegits de depredadors, malalties i enemics, és la "lluita de la vida contra la mort", representada com la lluita del principi del bé, la veritat i la vida contra el principi del mal, la mentida i la mort. Es tracta d'un esquema dual d'enfrontament.

En aquesta lluita, el poble ha de pactar indefectiblement amb el principi del bé. Aquest pacte converteix al poble en poble triat i als enemics del poble en aliats del principi del mal.

La lluita d'aquests dos principis es realitza en la història humana, però és una lluita divina, per tant un emissari diví serà l'enviat que resultarà vencedor en la confrontació i rescatarà als humans del mal, la mentida i la mort.

Aquest és l'esquema mitològic dels ramaders. Tots ells compliran, d'una forma o una altra, amb aquest esquema. Repeteixo, la pretensió de la metàfora central i del seu desenvolupament no és ni espiritual ni religiosa, la seva pretensió és construir una naturalesa humana i un món viables.

També en aquest cas s'utilitzarà aquest aparell mític per a expressar l'experiència absoluta de la realitat i per a concebre la relació de les dues dimensions d'experiència del real.

El principi del bé és la font de la vida, la veritat i el bé, com el principi del mal és la font de la mentida, el mal i la mort. El principi del bé rescatarà de l'error, el mal i la mort per l'acció del seu emissari, que és l'aliat del poble del pacte, el poble triat, contra els pobles aliats del principi del mal.

Aquest dualisme es presentarà amb més duresa en el cas de l'antiga religió irànica amb la figura de dos déus contraposats, i més suavitzat en el cas d'Israel i de l'Islam, en els quals la contraposició serà entre Déu i Satanàs.

El cristianisme hel·lènic unirà, en un paradigma complex la metàfora agrària, l'autoritària i la dual. L'enviat pel suprem senyor, que és també el principi del bé, haurà de passar per la mort i ressuscitar. Aquest enviat serà alhora l'aliat del poble del pacte, que amb la seva mort vencerà al principi del mal i portarà als homes el rescat i la vida.

Els programes col·lectius de les societats preindustrials construïts mitjançant mites, símbols i rituals, permetien viure i tematitzar les dues dimensions de l'experiència humana del real. Dotaven als homes d'una naturalesa i un món viables, expressaven i conreaven la dimensió absoluta de la realitat i relacionaven ambdues experiències del real. Aquesta estructura complexa van ser les religions.

Els grans mestres de l'espiritualitat d'aquesta època van haver de ser llegits i viscuts des d'aquestes formes i patrons. No podia ser d'una altra manera.

Quan s'acaben definitivament les societats preindustrials s'acaba també aquesta manera de programar el viure, experimentar, conrear i representar la vivència de la dimensió absoluta de la nostra experiència del real i la seva expressió mitjançant mites, símbols, narracions i rituals. I s'acaben amb elles les religions.

Així es van generar les religions i aquests en van ser els generadors:

- 1er. La nostra condició d'éssers parlants
- 2n. La doble experiència de la realitat que genera la nostra condició de parlants:
 - una experiència del real relativa a les nostres necessitats,
 - i una experiència del real absoluta, en si mateixa.
- 3er. Les condicions preindustrials de vida,
- 4rt. La programació col·lectiva mitjançant mites, símbols i rituals.

Els dos primers generadors són inalterables.

Amb la substitució de la societat preindustrial per la industrial, desapareix la programació mític-simbòlica i, per tant, el fonament per a l'expressió i vivenciació de la dimensió absoluta de la realitat en mites, símbols i rituals.

Durant gairebé dos-cents anys hem viscut en societats mixtes, alhora preindustrials i industrials. La mixtura no només dividia a la societat en dos blocs sinó que també el psiquisme dels individus estava dividit en dos blocs: ciència, política i economia d'una banda i religió, moralitat, família i, en gran part, societat, per una altra.

La part preindustrial, tant social com personal, suportava l'expressió mítica de l'experiència absoluta de la realitat, socialment i individualment, en la majoria dels casos, tot i que no en tots.

La generalització de la indústria escombra aquesta situació. La societat s'articula entorn del quefer científic-tècnic i econòmic. Les ciències no poden ni representar ni vivenciar l'experiència absoluta de la realitat, perquè la peculiaritat de la seva semàntica és abstracta. De la ciència s'exclouen els símbols pròpiament dits per polisèmics, per axiològics, per massa densos semànticament per poder ser manejats amb simplicitat i precisió.

Amb conceptes no es pot ni expressar ni viure la dimensió absoluta de la realitat, perquè ni és objectivable ni pot ser un significat. Amb això ens trobem que en la societat en la qual han desaparegut les restes de vida preindustrial, ens hem quedat sense els mitjans tradicionals per a viure i expressar aquesta dimensió absoluta del nostre viure.

Les ciències i les tècniques proporcionen medis per a canviar les maneres de viure i no quedar enclaustrats, com els animals, en una forma de viure fixada. Però la ciència no pot objectivar aquesta experiència absoluta, ni pot significar-la, ni pot vehicular maneres de viure-la, perquè manca de símbols i ritus.

Tant la ciència com l'art es mouen en un rerafons absolut. El quefer científic i l'artístic suposen que aquí hi ha una realitat que no s'identifica amb un determinat sistema de conceptes de les ciències, ni amb la representació concreta de les arts. Aquesta és una realitat que és aquí, independent de la seva relació amb mi, absoluta en aquest sentit i sols que en aquest sentit. Perquè és absoluta, pot donar lloc a una indagació constant conceptual -en el cas de les ciències-, mental-sensitiva, en el cas de les arts.

Aquest rerafons, que és la condició de possibilitat de ciències i arts, és suficient per a mantenir en la societat i en els individus la doble experiència de la realitat de la qual parlaven les religions? És suficient per a assegurar un cultiu adequat de la doble experiència del real, capaç de mantenir la nostra qualitat específica humana?

Semblaria que no, perquè aquest segon nivell d'experiència del real, en les ciències no es troba ni tematitzat ni expressat, i en les arts sovint tampoc està tematitzat i l'expressió només pot apuntar-lo.

Aquesta experiència segona del real, per ser absoluta, no és conceptualitzable. Si no és conceptualitzable no és representable i si no és representable no pot vivenciar-se individualment ni, menys encara, col·lectivament.

En els que practiquen les arts i les ciències es donaria, com a mínim, una presència forta del rerafons absolut, encara que sense tematitzar ni conceptualitzar, però present. Més fortament en els grans personatges de les ciències i de les arts, fins al punt d'empènyer-los a la tematització; molt més feble, en la resta de científics i artistes.

Aquest rerafons sobre el qual es conreen les arts i les ciències és, per descomptat, absolutament laic i no religiós.

Aquest cultiu fosc de la dimensió absoluta de la nostra experiència de la realitat que va implícit en les pràctiques científiques i artístiques no és suficient per a mantenir la nostra qualitat específica viva i actuant en la societat.

Si més no, no és suficient pels cultivadors directes de les ciències i les arts. I per a la resta de la població n'hi ha prou amb el cultiu implícit dels científics i els artistes?

A més, la nostra capacitat per a experimentar la dimensió absoluta de la realitat, ofereix una gran possibilitat per a conrear-la i desenvolupar-la en ella mateixa, pel pur interès que desperta, que no estaria explotada.

De la mateixa manera que no tindria cap sentit no cultivar les arts, com a gran possibilitat humana que és, pel fet que l'experiència de la bellesa pugui estar més o menys implícita en el desenvolupament de la nostra vida quotidiana, tampoc no tindria cap sentit no cultivar ni desenvolupar el coneixement absolut de la realitat, perquè pugui estar implícit en el cultiu de les ciències i les arts.

La nostra qualitat específica i la seva forma religiosa

El que és específic del nostre llinatge és la nostra condició de parlants i la gran conseqüència que se'n deriva: la doble experiència humana del real.

Gràcies a aquesta doble experiència som capaços de relativitzar i canviar la nostra manera de vida quan és necessari. Som capaços de canviar la nostra comprensió i valoració de la realitat i de nosaltres mateixos.

Així vivim, clara o obscurament, que tota la nostra comprensió-valoració de la realitat és relativa; això comporta també que sapiguem, clara o obscurament, que totes les nostres concepcions i representacions no són definitives. Sabem, alhora, que tota la nostra notícia mental i axiològica de la realitat en el seu valor absolut, ens resulta in formulable i buida de formes.

Cap de les nostres formulacions i representacions arriba a a l'absolut perquè les formulacions i representacions únicament tenen a veure amb el que és relatiu a nosaltres mateixos i l'absolut no ho és.

Hem vist com es va viure i com es va representar aquesta doble experiència de la realitat en el passat. Les velles religions van fer aquest treball. Van lligar les dues experiències com la font està unida a allò que en brolla. La realitat absoluta és la font i la realitat relativa és el que en brolla. I van representar aquestes dues experiències com Déu i criatures, al mateix temps que corregien la separació formulant que les criatures no tenen cap existència en si mateixes.

Aquesta forma de representar la relació de la doble experiència del real era adequada a un tipus de societats que es programaven per a no canviar.

Segons aquesta concepció religiosa, Déu o els avantpassats sagrats, creen les coses segons la lectura que les necessitats i el programa col·lectiu fan d'elles, i Déu o els avantpassats sagrats revelen o lleguen el projecte de vida individual i col·lectiu, amb tot el que comporta d'interpretacions i valoracions de la realitat, de maneres d'actuació i organització, de maneres de vida en general.

Aquesta creació i revelació no aparta les coses el seu caràcter relatiu i derivat, sinó que en dóna la raó, i així les fa intocables. Déu ho ha fet així, Déu ho ha revelat i establert així, per tant no s'ha d'alterar.

L'articulació que estableixen les religions entre les dues experiències no és més que una representació i una forma de relacionar l'absolut amb allò relatiu, el que és, amb allò que no té ésser en si mateix.

Es relaciona l'absolut amb el relatiu, afirmant alhora la total i absoluta independència de tota relació de l'absolut.

Les religions han de deixar en la penombra la contradicció que és parlar de relacions amb l'absolut, perquè l'experiència de l'absolut ha d'abocar-se en el programa relatiu, de tal manera que no el destrueixi, desvaloritzant-lo, sinó que en certa forma li atorgui valor absolut pel seu origen.

Un programa per a no canviar, per a excloure els dubtes i possibles alternatives ha d'afirmar-se de forma rotunda i intocable. Aquesta intocabilitat la proporciona la idea de creació i la idea de revelació. Aquestes dues "representacions" bàsiques sacralitzen el bol en el qual s'aboca l'experiència absoluta del real. Al sacralitzar el programa i el projecte col·lectiu, aquest es fa intocable per la impregnació d'experiència absoluta.

La intocabilitat d'aquestes formes els ve del vi sagrat de l'experiència absoluta que contenen i de la proclamació de la inseparable unió d'aquestes formes d'experiència relativa amb l'experiència absoluta de la realitat. Déu va establir aquesta unió indissoluble mitjançant la creació i la revelació.

Les religions són la unió de les creences de la cultura d'una època, amb l'experiència de la dimensió absoluta de la realitat.

Si anomenem fe a l'experiència de l'absolut, i creença als elements i formulacions del programa d'una societat preindustrial estàtica, tindrem la unió inseparable de la fe i les creences, que és l'ànima de les religions. Cada tipus diferenciat de cultura tindrà la seva peculiar unió de fe i creences.

Aquí tenim l'arrel de les religions: la doble experiència de la realitat que es deriva de la nostra condició de vivents que parlen; i aquí tenim també com es generen les religions en l'intent de representar la relació d'aquests dos tipus d'experiències de la realitat, de manera que aquestes dues experiències siguin vivibles i cultivables en un projecte col·lectiu mític-simbòlic, propi de cultures que han de programar-se per a bloquejar el canvi.

En societats preindustrials l'experiència absoluta de la realitat no es podia viure ni representar col·lectivament d'una altra manera. Si no s'hagués establert una relació entre l'experiència absoluta del real i l'experiència del real relativa a nosaltres, revestint-la de valor absolut, s'hagués impossibilitat que el programa col·lectiu pogués imposar-se a la comunitat i als individus incondicionalment. D'on hauria pogut procedir aleshores la incondicionalitat necessària per a bloquejar el canvi i no córrer riscos?

Però per altra banda, l'experiència del real absolut sense forma, sense forma perquè és més enllà de qualsevol forma, relativitza l'experiència de realitat amb forma, desvaloritza la interpretació i valoració que el programa intenta imposar.

Aquesta relativització ha de romandre, d'una manera o una altra, malgrat la intocabilitat que la creació i la revelació proclamen; si no fos així, quedaríem clavats per sempre en una forma fixada de vida i perdriem el nostre avantatge específic.

La interpretació de les religions permet relacionar les dues experiències del real que són pròpies de la nostra espècie, de manera que sigui possible el programa cultural d'una societat que ha d'excloure els canvis, convertint les seves creences en bols intocables que contenen l'absolut. La manera d'aconseguir-ho és unir la fe a la creença; és a dir, unir l'experiència absoluta del real amb l'experiència del real que està en funció de les nostres necessitats.

Aquesta unió crea l'arrel dels enfrontaments religiosos i culturals, i, alhora, deixa inevitablement oberta la porta al dubte, perquè la fragilitat dels bols es trasllada al vi que contenen.

Unint la fragilitat de les maneres de vida d'uns grups humans a l'absolut, es trasllada aquesta fragilitat a l'absolut, sense voler-ho. Quan per a un individu o un grup d'aquest tipus de cultures es perd el prestigi intocable de les seves formes de vida, només li queden dues opcions: o crear una altra forma de vida i una altra religió o allunyar-se de tot cultiu de la dimensió absoluta de l'experiència del real.

Malgrat, però, aquests greus inconvenients, les religions possibilitaven el cultiu explícit de les dues dimensions de la nostra experiència del real. Construïen i reforçaven la nostra primera experiència funcional del real i tematitzaven i donaven forma al cultiu de l'experiència absoluta i gratuïta del real.

Va ser una solució hàbil i fecunda, tot i que no exempta d'inconvenients, que va poder durar milers d'anys. Però va ser només això, una solució intel·ligent i pràctica, no la naturalesa mateixa de les coses.

La nostra qualitat específica viscuda en forma no religiosa

En societats dinàmiques que viuen de la innovació i del canvi, la solució de les religions no resulta viable. Aquestes societats no poden fixar les formes de vida sacralitzant-les, fent-los creació i revelació divina. No és possible suposar que les coses, tal com les veiem des d'una concreta manera de viure, van ser creació divina; ni és possible suposar que les maneres d'interpretar i valorar la realitat, les formes d'actuació i organització van ser revelació divina, perquè sabem, amb tota claredat, que tot això és construcció nostra. Sabem que és una construcció que ha de canviar amb freqüència, al pas de les nostres creacions científiques i tecnològiques.

La solució de la fe-creença, és a dir, la d'abocar l'experiència absoluta en els bols de la nostra visió relativa de la realitat, no és viable en societats que han de viure de les freqüents innovacions i el canvi. Això significa que la solució del Déu creador i revelador no només és inviable sinó que a més seria un obstacle, perquè il·legitimaria les conseqüències necessàries de les innovacions científiques i dels canvis tecnològics, que són transformacions constants de les maneres de treballar, organitzar-se i viure.

L'experiència absoluta de la realitat ha de mantenir-se allunyada de creences, és a dir, ha de mantenir-se allunyada de la seva unió inseparable a formes.

L'experiència absoluta de la realitat haurà de viure's com ho fa l'art, en formes encara que lliure pel que fa a tot tipus de formes. Caldrà aprendre a destriar el que és la pura experiència absoluta fins a saber que aquesta experiència es pot dir en tot tipus de formes i no es diu en cap d'elles.

La humanitat haurà d'aprendre a diferenciar clarament les dues dimensions de l'experiència humana de la realitat: l'experiència de la realitat des de les nostres necessitats i l'experiència de la realitat des del silenci de les nostres necessitats.

I aquesta doble experiència cal fer-la en les condicions que imposen la nostra nova forma de viure, depenent directament de les nostres creacions científiques i tecnològiques.

Per tant, la doble experiència del real s'haurà de viure en unes formes de vida contínuament canviant, que, a més sabem que són creació nostra en tots els seus aspectes.

Això vol dir que hauríem d'aprendre a viure i conrear la dimensió absoluta de la realitat sense religió, sense submissió, com una indagació. Podríem dir que aquesta és la innovació més greu a la que estem sotmesos en les societats d'innovació.

No obstant això, és de summa importància que compreguem que viure sense religió no significa, en absolut, renegar o oblidar la gran saviesa que hi ha acumulada en les grans tradicions religioses de la humanitat.

En les antigues i venerables tradicions religioses està expressada l'experiència absoluta de la realitat, clara i explícitament, encara que en formes ja no vigents per a nosaltres. També està expressada en elles, com cultivar aquesta experiència absoluta del real, com evitar errors en l'intent del seu cultiu, com discriminar el que és una experiència absoluta del real, del que no ho és.

Tota aquesta saviesa és vàlida per a nosaltres, com és vàlida l'experiència de la bellesa dels nostres avantpassats, i són vàlids els seus ensenyaments de com arribar a aquesta bellesa, com conrear-la i com diferenciar-la del que no és bell.

Tot això ens és de gran utilitat, amb independència de que les nostres maneres de pensar, sentir, organitzar-nos, actuar i viure siguin completament distintes de les dels nostres avantpassats.

Les tradicions mil·lenàries de saviesa de la humanitat són aquí, entre nosaltres i, ens agradi o no, les trobem en les tradicions religioses. I la humanitat haurà d'aprendre a usar-les, sense que aquest ús i aprenentatge signifiqui que ens fem religiosos o creients.

Hauríem de mantenir-nos no religiosos, però aprenent de les religions, com aprenem música, pintura, poesia, etc. dels nostres avantpassats sense fer-ho com ells ho van fer, sense pensar, sentir i viure com ells van viure. En una paraula, sense ajuntar en una unitat indissociable les formes del nostre pensar, valorar i fer, basades en unes formes de satisfer les nostres necessitats, amb l'experiència absoluta del real.

Aquesta és la situació:

Sense l'experiència segona, que és l'experiència absoluta de la realitat, no hi ha humanitat i ens aproximem a la condició animal.

Hem de conrear temàticament aquest aspecte de la nostra experiència del real per a mantenir-nos humans.

I hem d'aprendre a fer-ho sense formes fixades, per tant, sense religions. Però aquest fet ineludible no impedeix que les religions del passat, tot i que ja no siguin vàlides per a nosaltres (i no perquè elles en si no siguin precioses, malgrat els inconvenients que poguessin arrossegar, sinó perquè els temps han canviat i ja no són possibles per a nosaltres), continuïn sent immensos dipòsits de saviesa en els quals se'ns expressa la vivència d'aquesta dimensió segona de la nostra experiència de la realitat: com cultivar-la, com destriar-la, com evitar les desviacions i aberracions a les que pot anar abocat un intent de cultiu mal orientat.

I hauríem d'aprendre a fer-ho sense religió.

Aquesta saviesa de la humanitat, saviesa acumulada en gairebé tres mil·lennis, està acumulada, però, en formes religioses, és a dir, en les formes de pensar, sentir, actuar, organitzar-se i viure dels nostres avantpassats en les societats preindustrials, programades per a viure fent sempre

fonamentalment el mateix, excloent els canvis significatius i les alternatives mitjançant mites, símbols i rituals.

Haurem d'aprendre a emprar les religions sense ser religiosos, a prendre lliçons de les creences sense fer-se creient.

La vida humana, sense el cultiu explícit d'aquesta dimensió absoluta del conèixer i del sentir, mancaria de llibertat. La necessitat és submissió. Una vida exclusivament regida per les necessitats i els desigs, seria una vida sotmesa.

Una realitat només coneguda i sentida des de la necessitat és sempre igual, és limitada, està tancada, manca de profunditat, és monòtona i repetitiva.

El que és greu és que qui no conrea la capacitat de conèixer i sentir independent de la seva necessitat, no assoleix la qualitat específica humana que és la doble experiència de la realitat.

El cultiu explícit de la nostra qualitat específica és una necessitat col·lectiva i individual

Quines conseqüències té el cultiu d'aquesta qualitat en la vida dels individus i dels pobles?

Sense l'experiència mental i sensitiva de l'aspecte absolut de la realitat, no hi ha veritable interès i amor per les coses i les persones. L'interès mental i sensitiu que arrenca exclusivament de la necessitat i el desig és interès per si mateix, no per les persones i les coses. És semblant a l'interès dels lleons per les zebres o els búfals. És un interès de depredació, no un interès per les coses mateixes i les persones mateixes.

Sense l'interès per les coses mateixes –que és un interès sense consideració del propi profit- no hi ha ni gran ciència ni art. Tampoc hi ha humanitat, perquè humanitat és precisament aquesta capacitat de conèixer i sentir les coses i les persones en elles mateixes: la humanitat és la capacitat de simpatitzar, vibrar i existir amb els éssers.

El coneixement i sentir de la realitat en el seu caràcter absolut, proporciona desaferrament respecte del conèixer i sentir regit per la necessitat.

Permet veure aquest conèixer relatiu en la seva funció: la de ser el supòsit i el vehicle de la depredació. Permet comprendre que aquesta visió interessada de la realitat no és la visió i el sentir de la realitat sinó la del meu interès.

L'experiència absoluta de la realitat, buida de realitat a l'experiència relativa. A aquesta “desrealització” produeix el desaferrament de la ment i del sentir; i el desaferrament de la ment i del sentir genera llibertat.

Sense la llibertat que proporciona el desaferrament, no hi ha capacitat d'amor veritable. Amor veritable és el que s'interessa i estima les persones i les coses, i no a si mateix per mitjà de les persones i les coses.

Sense aquest desaferrament i llibertat no hi ha qualitat en la vida col·lectiva. Sense desaferrament i llibertat la vida col·lectiva es converteix en una competència entre depredadors o en una competència entre bandes de depredadors.

Lluita de llops o lluita de bandes de llops.

Sense amor veritable –fill del desaferrament i la llibertat- no hi ha qualitat en la vida col·lectiva. Sense aquest interès i amor veritable d'uns pels altres, no hi pot haver pau i cohesió social.

Els pactes i acords entre depredadors són precaris i fràgils.

La cohesió veritable d'un grup, passa per un cert grau d'experiència cultivada de la dimensió absoluta de la realitat.

Aquesta experiència és la base i el suport del desaferrament i la llibertat. Sense el desaferrament i la llibertat no es pot donar l'interès mutu i l'amor.

L'interès mutu i l'amor és la base sòlida de la cohesió.

Si els altres són per a mi una presa o un mitjà per a la meva depredació, o són membres de la meva banda de depredació, la cohesió col·lectiva és superficial perquè qualsevol conflicte d'interessos pot abocar en una baralla de llops.

La cohesió col·lectiva que es deriva de la qualitat específica humana, que és l'experiència absoluta de la realitat, no passa per la submissió dels membres del col·lectiu a les mateixes creences fixades, ni passa perquè tots els membres de la societat tinguin el mateix sistema de creences a l'hora d'interpretar, valorar i actuar en el medi; passa per un coneixement explícit de la realitat en el seu aspecte absolut, un coneixement del que es deriva el desaferrament del conèixer i sentir de la realitat en funció dels meus interessos.

Del desaferrament, en grau major o menor, se segueix la llibertat i de la llibertat se segueix la possibilitat d'interessar-se veritablement i d'estimar als altres per ells mateixos.

La cohesió col·lectiva que es recolza en la llibertat, en l'interès mutu i en amor, és profunda i sòlida.

La cultura sense el cultiu de l'experiència de l'absolut, i la seva seqüela -el desaferrament que provoca, la llibertat i l'interès per persones i coses-, resulta ser una cultura de depredació de persones i de la naturalesa.

Una cultura de pura depredació corre el risc de destruir-se a si mateixa. L'egoisme de la depredació manca d'interès i d'amor, si no és per si mateix.

El desinterès i el desamor és destructiu.

Per contra, una cultura fonamentada en l'experiència explícita i conreada de l'absolut, està il·luminada pel desaferrament. El desaferrament allibera de l'egocentració perquè mostra, en primer lloc, la irrealitat dels objectes i els subjectes; en segon lloc, mostra l'Únic, el "no-dos", "el que és". Aquest coneixement i sentir aboca a l'interès incondicional per totes i cadascuna de les formes en les quals es presenti aquest "no-dos", l'Ú.

L'interès incondicional és el mateix que l'amor incondicional.

Fomentar en la cultura el coneixement explícit i el cultiu d'aquesta qualitat específica humana, que és l'experiència absoluta de la realitat, és fomentar i fonamentar l'interès de les persones i els col·lectius per tot. Un interès que és veneració, respecte i amor.

I on hi ha veneració, respecte i amor, hi ha equitat i justícia.

Sense el coneixement i el cultiu de l'experiència de la dimensió absoluta de la realitat, que és l'experiència del "no-dos" de tot, no hi ha més que depredació. On només hi ha depredació, només hi ha egoisme.

On només hi ha egoisme no hi pot haver ni equitat ni justícia.

No hi ha cap sistema de lleis que pugui imposar el distanciament que es requereix perquè sigui possible l'existència de l'interès per persones i coses. Si la depredació i l'egocentració subsisteixen com criteri primari d'una cultura, totes les lleis, per més justes i equitatives que siguin, s'escamotejaran, no seran eficaces.

El cultiu de l'experiència del "no-dos" de la realitat, és el cultiu de l'esperit de moralitat. L'interès i l'amor incondicional per tot, coses i persones, que promou aquesta experiència absoluta, troba sempre la manera d'actuar correctament, amb justícia, equitat i benevolència, siguin justes o no les lleis socials.

Si per falta del coneixement que genera desegocentració (que obre les portes a l'interès i a l'amor) manca aquest esperit de moralitat, no hi haurà equitat ni justícia, per molt equitatives i justes que puguin ser les lleis.

L'experiència absoluta de la realitat sense religions

En el passat, les religions, poc o molt, mal que bé, van cultivar en les societats l'experiència absoluta de la realitat. Amb això van fomentar el desferrament, amb totes les seves conseqüències positives. Van ser el factor principal de cultiu de la qualitat específica humana. Així, els individus i els col·lectius van poder mantenir la doble experiència de la realitat de forma explícita i van poder fomentar-la.

Les religions, des que l'home és home i fins a la generalització de la vida industrial, van ser no l'únic però sí el factor principal d'humanitat, perquè van ser les que van cultivar l'experiència -o l'albiri de l'experiència- absoluta de la realitat.

Quan arriba la generalització de la industrialització i desapareixen les restes de vida preindustrial, col·lapsen els sistemes mítics, simbòlics i rituals de programació col·lectiva. Amb això, les religions entren en una greu crisi. Crisi que les durà a desaparèixer, com formes de viure la dimensió absoluta de la realitat, en les societats industrials.

Allà on no hi ha cap tipus d'experiència de la dimensió absoluta de la realitat, ni que sigui fosca, un besllum, no hi ha condició humana.

El que és específic de la nostra espècie, el que ens diferencia de les altres espècies animals, és la doble experiència de la realitat.

Si no es donés més que l'experiència del real que articula, estructura i governa la necessitat, estaríem reduïts a condicions prehumanes.

Fins i tot amb la completa desaparició de les religions en les societats industrials desenvolupades, les condicions d'humanitat no desapareixerien del tot, mentre perduri el cultiu de les ciències i les arts, perquè el seu exercici i plantejament suposa sempre un grau o un altre d'experiència o besllum de la dimensió absoluta i no relativa de la realitat.

Aquesta experiència del real mai s'identifica o s'esgota amb les formulacions de la ciència o les expressions de les arts; sempre és aquí com un horitzó cap al qual es pot caminar i que mai serà assolit.

Però ¿és suficient l'experiència de l'absolut que està implícita en el cultiu de les ciències i les arts, per a evitar que la cultura humana es converteixi en una cultura completament depredadora?

No ho sembla; entre altres raons perquè el cultiu de ciències i arts, que activa el supòsit absolut del seu cultiu, no arribarà mai a la gran majoria d'homes i dones, ni tan sols en les societats més desenvolupades. Les societats de coneixement viuen de crear ciència i tecnologia i a través d'elles crear nous serveis i productes. Ni tan sols en aquestes societats tots els seus membres conreen el tipus de quefer científic que activa el supòsit absolut.

No sembla, doncs, suficient el sol supòsit absolut que implica la pràctica de les ciències i les arts, per a salvar a tots els individus i als col·lectius de les noves societats de caure en la cultura de la pura depredació.

Per tant, cal concloure que cal arribar a un cultiu, de forma explícita, de l'experiència absoluta del real. Les formes d'aquest cultiu en les societats de coneixement no podran ser les formes religioses del passat.

Aquest cultiu explícit és imprescindible per al bon funcionament de la societat humana, i especialment és imprescindible per al bon funcionament de les societats dinàmiques de coneixement. I

és, a més, l'oferta de la dimensió específicament humana, l'experiència absoluta de la realitat, per a la seva pura indagació i el seu coneixement gratuït, sense cap interès.

Aquest cultiu desinteressat és la nostra més bella possibilitat. En aquesta experiència la nostra humanitat es realitza i es transcendeix.

De què parlen les mil·lenàries tradicions religioses de la humanitat, als homes de les noves societats de coneixement?

Ja no parlen de religions.

Ja no parlen de creences.

Tampoc ens parlen de projectes de vida vinguts dels déus.

Ni ens revelen veritats formulades.

Ens parlen d'una dimensió del nostre conèixer i sentir que és pròpia i exclusiva de la nostra espècie; una dimensió que és gratuïta per al nostre viure i que és absoluta.

Ens parlen de la nostra qualitat específica: la doble experiència de la realitat.

Ens parlen d'aquesta qualitat del nostre conèixer i sentir que fa que qualsevol objecte i subjecte del nostre coneixement mostri la immensitat del seu rerafons. Un rerafons que és la seva autèntica realitat.

Ens parlen de la qualitat del coneixement gratuït i absolut. Aquest coneixement és una profunda ressonància sense límits, que fa que qui coneix no se senti amenaçat per res sinó que se senti ancorat en la realitat absoluta; és un coneixement que fa que qui coneix perdi tota desconfiança i s'obri al lliurament sense reserves a això únic que es diu amb claredat en tot conèixer i sentir.

Aquesta qualitat del conèixer i sentir destrueix l'egoisme i obre a un amor incondicional a tot.

Aquesta qualitat del conèixer i del sentir, -que no és cap nou coneixement i cap nou sentir, sinó una clara ressonància d'absolut- condueix a la pau i a l'equanimitat, perquè al trencar el tancament de l'ego sobre si mateix, elimina la font de tot desig i de tot temor.

Aquesta qualitat del conèixer i del sentir fa possible que el coneixement i el sentir de delimitacions objectives i subjectives, de formes i de dualitats, esdevingui coneixement i sentir del "sense límits", del "sense forma", del "no-dual".

Així dualitat i no dualitat es fan ú; forma i no forma es fan ú; delimitacions objectives i subjectives i sense límits, buit de tota objectivitat i tota subjectivitat, es fan ú; relatiu i absolut es fan ú.

Aquesta unitat és l'arrel de la pau, és la fermesa enmig del moviment i el canvi, és la felicitat enmig del néixer i el morir.

Per a cultivar aquesta qualitat específica, que és la dimensió absoluta del nostre conèixer i sentir, les tradicions ofereixen uns pocs procediments centrals. Podríem resumir la seva enorme riquesa en els següents capítols:

- Lectura meditada dels grans textos i mestres del cultiu d'aquesta dimensió absoluta de la realitat.

- Pràctica de procediments metòdics i intel·ligents d'aproximació a l'experiència d'aquesta dimensió de la realitat. Els mètodes i pràctiques operen des de la ment, des del sentir i des de l'acció, amb l'actuar desinteressat en favor d'uns altres.

Aquests mètodes, en esquema, serien:

- Fomentar l'interès incondicional per tot. Ho significarem amb la lletra "I" (d'interès)

- Fomentar la distància i el desferrament de les situacions i de les coses. Ho significarem amb la lletra "D".

- Fomentar el silenciament intern de la ment i el sentir quan ens apropem a les realitats, perquè elles puguin dir el que han de dir i no el que la nostra necessitat els fa dir. Ho significarem amb la lletra "S".

La lectura meditada i atenta dels grans textos de saviesa, més la pràctica de "IDS", permetran el cultiu explícit de la nostra qualitat específica, imprescindible per a la nostra humanitat i per a les nostres organitzacions; i ens permetrà, alhora, endinsar-nos en el coneixement i el sentir d'aquesta dimensió absoluta del real, en una indagació que no busca resultats sinó que viu la joia d'un caminar i navegar perpetu.

Així podrem rescatar la riquesa de les tradicions mil·lenàries de saviesa.

Així podrem ser fidels a la tradició, sense veure'ns forçats a ser allò que les actuals condicions culturals ens impedeixen ser: persones religioses i creients.

Podrem conrear l'espiritualitat, en el més rigorós i profund sentit, amb totes les seves conseqüències individuals, socials i culturals, sense religions, sense creences, en unes condicions de vida completament laiques, sense heteronomies ni submissions.

En les societats d'innovació i canvi continu som conscients que construïm nosaltres mateixos tots els nostres patrons de vida, sabem que som completament autònoms en aquesta construcció; però, de les tradicions podem aprendre a destriar l'esperit de debò, a sotmetre'ns-hi en una submissió que no és submissió a formes o a fórmules, sinó al seu alè. Un alè absolut i inefable, que engendra interès per tota cosa, aquest és el veritable guia.

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi.

La primera part de l'exposició de Corbí es centra en la descripció de les arrels culturals de l'experiència espiritual i la seva independència respecte les formes religioses de les que s'ha revestit i en les que s'ha viscut durant mil·lennis. D'una banda, el fonament d'aquest àmbit d'experiència rau en el fet mateix de la parla, una possibilitat que arrenca de la doble experiència de la realitat (i de nosaltres mateixos) que genera la parla: una, en funció de les necessitats, i que s'expressa en els significats lingüístics; l'altra, en el seu ésser absolut, sense relació amb nosaltres i, per tant, sense poder-se constituir, adequadament, en significat d'un terme lingüístic. Per altra banda, exposa la funció dels mites, símbols i rituals en la creació de móns amb sentit per als grups humans, en la creació de realitat, i en l'orientació i organització dels grups, d'acord amb els mitjans de subsistència. A diferents maneres de vida, corresponen diferents desplegaments narratius. Per diferents que siguin, però, tots ells situen la font de la creació i del model de vida en un punt exterior respecte a la realitat humana, un punt que es situa en l'àmbit absolut de la realitat. Creació i revelació, en qualsevol de les formes que hagin pogut prendre, fonamenten el desplegament de cada món de sentit. La dimensió absoluta de la realitat, en les societats preindustrials, s'expressarà en els símbols, mites i rituals vigents que programen al col·lectiu, i les religions seran l'expressió i vivència de l'experiència absoluta per mitjà d'aquests símbols, mites i rituals.

Comprendre això, comprendre el fonament antropològic generador de religions -insisteix- és crucial per a poder analitzar el present i el futur de la vivència de l'experiència absoluta, ja sense religions. "Sense religions" doncs al faltar algun dels elements generadors, la forma en que es visqui aquesta dimensió, ja no serà "religió" pròpiament dita. D'aquests elements generadors (1er. condició d'éssers de parla, 2n. doble experiència de la realitat oberta per l'estructura lingüística, 3er. condicions de vida preindustrials, 4rt. programació de la societat mitjançant símbols i mites i, per tant, expressió i vivència de l'experiència absoluta a través d'aquests símbols, mites i rituals programadors), en les societats post industrials mancaran el tercer i el quart, desencadenant un procés de crisi mortal per les formes religioses. La desaparició de les religions no comporta desaparició de la dimensió absoluta del viure humà -subratlla Corbí-.

Explica perquè i com les societats d'innovació s'emporten per endavant qualsevol tipus de creença, religiosa o laica, i com aquella experiència absoluta de la realitat haurà de trobar altres

mitjans per a expressar-se i viure's. Les creences no són fenòmens religiosos sinó elements de programació que acompanyen necessàriament als sistemes de programació mítica. Posar en clar la seva naturalesa permet distingir "el vi de les copes", l'expressió de l'experiència absoluta de la realitat de les formes religioses en la qual s'ha abocat (i viscut) fins al dia d'avui. Si no es fa això, es perd alguna cosa important? En cas de no fer-se aquesta reconversió, la vida humana es regiria exclusivament per la dimensió de les necessitats i els desigs, per l'interès impulsat per la depredació, sense la dimensió d'interès per les coses mateixes i les persones mateixes. Es podria dir que sense aquesta dimensió absoluta no hi ha humanitat, perquè "humanitat" és precisament aquesta capacitat de conèixer i sentir les coses i les persones en elles mateixes; la capacitat de simpatitzar, vibrar i existir amb els éssers.

El coneixement i sentir de la realitat en el seu caràcter absolut, proporciona desaferrament respecte al conèixer i sentir regit per la necessitat. El desaferrament, l'alliberament del desig, proporciona la llibertat que possibilita l'amor veritable: aquell que s'interessa i estima les coses i les persones, i no a si mateix a través d'elles. Aquesta qualitat específica humana -l'experiència absoluta de la realitat-, aporta doncs una base a la cohesió veritable, diferent de la cohesió de la manada de llops per a assegurar la seva funció depredadora. Requereix, però, un cultiu específic, i és en les tradicions religioses on podem trobar la base, les eines, la guia, per a aquest cultiu. El *quid* està en poder apropar-se a aquest immens llegat deslligant-lo del seu ús al servei de la necessitat (en el seu paper de proporcionar una cosmovisió i una orientació social, tal com feien les religions en les societats preindustrials), i explorant la seva aportació al servei de la dimensió de l'interès gratuït. Si s'assoleix això, sabrem trobar en les tradicions religioses una riquesa de procediments al favor del cultiu de la dimensió absoluta de la realitat; mètodes per a fomentar l'interès incondicional per tot, per a fomentar el silenciament de la ment i el sentir, l'alliberament de l'interès egocentrat, de tal manera que les realitats puguin dir "el seu dir" i no el que la nostra necessitat els imposa.

Diàleg

La rotunditat de les afirmacions sobre la fi de l'era de les religions polaritza la primera part del debat. Sembla impensable que la situació hagi de ser la de començar des de zero en un territori desert, sembla exagerat parlar de desaparició: hi ha brots, noves maneres (de natures molt diverses, sí)...

Corbí aclareix: el que desapareix és la funció programadora que exercien les religions i, per tant, les religions com a quelcom al servei d'aquesta funció. Desapareix la funció descriptora de la realitat i gestora dels grups humans: en aquests aspectes han estat substituïdes per altres sistemes de gestió i programació. En canvi, les mateixes narracions i gestos que tenien aquestes funcions, segueixen vives en el seu ús simbòlic, en el seu "apuntar cap a" tota aquella dimensió que no respon a les necessitats humanes.

Plantejat d'aquesta manera, els símbols i mites serien, llavors, projeccions de la ment humana, a l'estil de Feuerbach? (H. *Ingelmo) No, Feuerbach no distingeix entre la representació i allò representat, quan parla de "projeccions" identifica una cosa amb l'altra; del que es tracta és de l'esforç per representar allò que es fa present, una representació que no podrà ser descripció sinó un "suggerir", un "apuntar a". Aquesta és la funció simbòlica.

Tornant a la desaparició i ressorgir del religiós, Corbí insisteix que ell no té cap interès en convertir-se en enterrador de religions; el que procura és analitzar els símptomes per a poder prospectar (Robles insisteix en prendre en consideració la teoria fins a les últimes conseqüències, no com a descripció, sinó com la prospectiva que és. Prospectiva que només pot desenvolupar-se des de les dinàmiques del present i que pot quedar modificada per qualsevol canvi en aquestes dinàmiques). Percebem com una dimensió connatural humana està buscant una sortida, al mateix temps que un determinat model es va enfonsant. Al llarg d'aquest procés apareixeran moviments de tota mena. Però, per aquesta mateixa raó, hi ha una urgència: ens urgeix canalitzar tota aquesta riquesa de procediments i d'ensenyaments, ens urgeix donar-los continuïtat sense trencar amb les fonts, ens

urgeix buscar alternatives aptes a allò que està morint; si no es fa és quan poden aparèixer tot tipus d'assaigs patològics, sense arrels de cap mena. Havent-hi un pou de riquesa espiritual tal, és un drama que la gent passi set.

Barros destaca que una anàlisi d'aquest tipus li permet situar en una nova perspectiva la crisi del religiós. Des de l'anàlisi de l'entorn immediat, ell situava les causes en actituds intolerants, tancades, allunyades de la realitat...: en una organització viciada. L'anàlisi de Corbí situa el problema en un nivell més profund: en el del desplaçament cultural. Per perfecta que fos l'organització, el desplaçament cultural seguiria existint. Això proporciona noves eines per a repensar el religiós. Si es produeix en ell alguna reticència és per allò que, en el discurs, li pugui ressonar de concepció de "progrés", d'etapes progressives que, per tant, van deixant enrera situacions culturalment inferiors... Corbí parla de caça, ramaderia, agricultura... En la taula sorgeix la pregunta de si allò que s'anomena religions no és un producte de les societats agrícoles, un producte d'una antiguitat de 5.000-4.500 anys, no anterior a això.

Corbí aclareix, en primer lloc, que no fa cap referència a cap mena d'avenç; que quan parla dels diversos tipus de societats de la història, està parlant, simplement, de "maneres diferents de menjar" i, per tant, de societats diferents, sense establir cap valoració de progrés entre elles. Pel que fa al terme "religió" coincideix que, en sentit estricte, s'ha aplicat relacionat amb societats agrícoles complexes, d'estructura jeràrquica important. Allò que en les societats de caçadors es vivia com "esperit", present i comunicatiu en qualsevol realitat, pren forma en la figura de "Déu" (cúspide última de la piràmide) en la mesura que la societat necessita fonamentar una organització jeràrquica sòlida. S'acostuma a anomenar "religions" a l'organització d'aquesta mena de societats, establertes a partir de i en relació amb "Déu" (o déus), o sigui les societats agrícoles complexes que neixen fa uns 5.000-4.500 anys. En sentit ampli però, com a visió de la realitat i concepció de la vida expressada en símbols i mites, en aquest sentit, els trets els trobem ja en les societats de caça i recol·lecció, sense necessitat de generar cap mena de jerarquia. En elles aquesta segona dimensió absoluta de la realitat es podia fer present en tota realitat per igual (sense obeir ni sostenir models jeràrquics) i era representada com esperits, morts, etc. ... Aquest és un exemple clar de com les formes de viure, "la manera de menjar" defineix la forma de les narracions, la forma de concebre la realitat. I els éssers humans tenen accés a l'experiència absoluta, gratuïta, des d'allò que és "la seva" realitat, cultural, concreta.

Entre visió cultural i experiència absoluta sembla haver-hi un salt abrupte, del món de les formes a... un estat "pur", potser?; costa de veure com poden, ambdues, implicar-se mútuament (V. Merlo). L'experiència fa referència a allò que succeeix quan els mecanismes psicològics han cessat, però des d'aquest silenci es desperta una nova visió de la realitat, una nova manera de manejar-la. És aquí on radica la importància de conèixer i reconèixer les formes "d'allò que apareix". La relació entre l'àmbit cultural i l'experiència absoluta -respondrà Corbí- se situa en termes de "ferment" (com s'havia comentat el primer dia). "No ho puc concebre com una gradació de realitats". Entre l'experiència del real des de la quotidianitat (que comporta dualitat de subjectes i objectes), i l'experiència absoluta del real (que està buida per complet de subjectes i objectes) la frontera és abrupta. El fet però, de l'existència d'aquesta frontera abrupta no implica dualitat entre la realitat quotidiana i la realitat absoluta.

Sense graduacions ni mediacions, no hi ha perill de deixar a la gent en el buit? Els fonamentalismes sorgeixen d'aquest buit. Alerta amb plantejar un accés només accessible a una èlit -dirà Barros-. Qui llegeixi a Paulo Coelho s'adonarà que el que atrau dels seus llibres és que posa el missatge a l'abast de tothom; cada una de les seves novel·les proclama: "és fàcil, aquesta qualitat humana està a l'abast de tot el qui ho vulgui".

Corbí respon: serà elitista no per la naturalesa de la dimensió absoluta, ni per les característiques dels procediments. Realment, és senzill. El que pot condemnar-la a l'elitisme són les circumstàncies culturals: serà elitista si el conjunt de la societat viu d'esquenes a la possibilitat, ignorant-la. És elitista la bellesa? La bellesa no ho és, la possibilitat de copsar-la potser sí, si es viu d'esquenes a ella.

Se li pregunta pel sentit d'aquestes freqüents comparances amb el món de l'art i la bellesa. Art i espiritualitat, són la mateixa cosa? Corbí respon que no s'està referint als àmbits en sí, sinó a l'actitud respecte a l'àmbit. La comparança "llegir el text com qui llegeix una poesia" apunta a l'actitud amb la que es llegeix, no per a creure sinó per a copsar, deixant que el text "parli"; una actitud que val per la lectura de textos religiosos i per la lectura de poemes. Tanmateix els grans textos religiosos són més a prop dels sacraments que de la poesia: en el text mateix roman quallada, present, l'experiència absoluta.

Qui és capaç de fer avui aquesta lectura? Aquí rau la dificultat! -subratlla Jalil Bàrcena. I confirma la prospectiva de Corbí, des de la realitat de l'islam. El temps de la religió com un tot, ha quedat enrera, també per a l'islam. En altres moments de la història musulmana s'han produït moviments en la direcció de despullar-se de formes i concrecions socials, especialment en el món chiita (des dels segles XII i XIII), però sempre han tornat a quedar fixats en una altra concreció. Per a viure l'esperit de l'islam, avui caldria despullar-se de la forma històrica en la que ha quedat concretat. Un islam sense islam. Un budisme sense budisme (algú afegeix). Religió sense religió...

Religió despullada de jerarquies, d'ordres socials, però... això significa que tampoc no queda lloc pel culte? Sense possibilitat de culte? Marcelo Barros explica la seva participació en les celebracions candomblé, el profund impacte, la riquesa d'aquestes experiències, la vivència de comunió, com ressituat tots aquests valors?

La resposta apunta en aquesta direcció: formes de celebració al servei de la comunicació, sí; formes culturals per alimentar i sostenir un ordre social jeràrquic, ja no. Però ha arribat l'hora d'interrompre la sessió.

LES TAVERNES DE PORTES OBERTES

Fruits de l'islam espiritual per a les societats europees d'avui

Jalil Bàrcena

*No pots arribar a la teulada
llevat que facis servir l'escala,
però si li manquen dos esglaons
no podràs pas pujar per ella.
Si la corda del pou és massa curta
la galleda no arribarà mai a l'aigua*

Masnaví VI, 723-726

Hazrat

Maulaná

Rumí

(1207-1273)

En el primer díptic d'un dels seus més cèlebres poemes, tant per la seva bellesa i clara simplicitat com per la perfecció formal i el seu equilibri harmònic entre fonètica i semàntica, Hâfez, el gran poeta persa del segle XIV, comença per agrair a Déu que "les portes de la taverna romanguin obertes". Compte, les portes de la taverna, no les de la mesquita, l'àmbit de la religió comuna, literal i legalista. Uns versos més endavant, el poeta, natural de Shirâz, ciutat iraniana, cèlebre per les seves

roses i antigament també pel seu vi -diuen que d'ella prové el vi de Xerez!-, proclama, precisament, que “*el vi que s’ofereix a la taverna és veritable, no il·lusori*”¹.

El sentit d'aquests versos és d'una claredat extraordinària. Per descomptat, la taverna a la qual Hafez fa al·lusió en el seu poema, distinta en essència de la mesquita, és aquella freqüentada pels místics i gnòstics de l'islam espiritual. En la terminologia simbòlica del *tasawwuf* o sufisme, especialment el de filiació persa, la taverna² designa, en efecte, el lloc de comunió i celebració sufís, mentre que el vi, per la seva banda, simbolitza l'assaboriment, el bullir del cor enamorat, en fi, l'experiència d'embriaguesa -teopàtica- del sufí, fruit del record i la presència encisadora d'un Déu que és, segons la gnosi ismailí, misteri de misteris, davant el qual defalleix l'audàcia de tot pensament³.

Fet i fet, el sufisme és -vol ser- un saber (un coneixement) i un sabor (una experiència gustativa), si més no el sufisme al que ens volem referir en aquestes pàgines. Un sufisme l'horitzó del qual és, alhora, especulatiu i experiencial, sense tensió entre ambdues dimensions. I és que els rostres del sufisme són múltiples i, de vegades fins i tot, divergents entre ells, malgrat que un entorn intel·lectual com el nostre amb excessiva tendència a la generalització, ho oblidí. Però no avancem coses sobre les que volem aprofundir més endavant.

Valgui aquest breu preàmbul ribetejat d'imatges poètiques com a pretext per a respondre sense vacil·lacions a la pregunta que aquí ens convoca sobre què és el que les distintes tradicions religioses i espirituals, en aquest cas l'islam, poden oferir al conjunt dels homes i les dones de les societats europees del nou mil·lenni, unes societats en accelerada transformació social, econòmica i cultural, majoritàriament urbanes -tenint en compte que la ciutat és l'espai per antonomàsia de la innovació i el dubte- i caracteritzades pel creixent desarrelament dels ciutadans vers la religió, si més no pel que fa a les seves formes clàssiques i institucionalitzades. Doncs bé, el que l'islam pot brindar-nos avui, a la meua manera de veure, brollarà més de l'influència de les tavernes sufís, del vi místic que no s'esvaeix amb el pas del temps, que no pas de les mesquites amb totes les seves restriccions.

Atesa la seva naturalesa d'espiritualitat lliure i universal, el sufisme és, sens dubte, més apte que l'islam en general per a arrelar i perdurar en una Europa que està assistint a una profunda mutació del fet religiós, l'abast real del qual encara desconeixem, així com a una imparable multireligiositat i pluralisme espiritual. Al mateix temps que la vella religió es precipita en caiguda lliure, veiem com emergeixen noves maneres de creure -i no ens referim només al vast i divers conglomerat de l'anomenada *new age*, tot i que també-, alliberades de la tutela d'unes institucions religioses, representants de l'oficialitat legalitària, la lúgubre presència de la qual constitueix la majoria de les vegades un veritable obstacle per a la vivència profunda i sincera de l'espiritualitat. Un obstacle i també un contrasentit: per ventura és possible institucionalitzar l'experiència religiosa primigènica, viscuda tantes vegades en forma de *toc* diví, de lúcida intuïció, d'inefable arravatament espiritual, quan esdevé experiència plena de la vida?⁴.

Algunes de les noves maneres del creure contemporani resulten, en veritat, difícilment definibles segons els criteris classificadors del passat, la qual cosa ens condueix a un problema fonamental de definició: saber de què parlem avui quan parlem de religió. L'investigador de les religions es veu atrapat actualment en l'hàbit creat per l'ús d'expressions que resulten del tot arcaiques. El llenguatge, en efecte, constitueix la seva presó, al mateix temps que la seva única possibilitat de fugida. En la nostra confusa actualitat, tota investigació rigorosa sobre el tema exigeix preguntar-se per certs conceptes, per la seva inqüestionada presència social, per tal de superar i

¹ HAFEZ, *Diván*, Teherán: Parsa, 1998, pp. 32-33 (edició bilingüe farsí-anglès).

² En farsí, *meyjané*, literalment “*casa de vino*”.

³ Vegis al respecte Dr. Javad NURBAKHSH, *Simbolismo sufi 1*, Madrid: Nur, 2003, p. 137 y ss

⁴ Prenem l'expressió “*experiència plena de la vida*” del subtítol de l'obra de Raimon PANIKKAR *De la mística* (Barcelona: Herder, 2005).

delatar les lògiques establertes que tantes vegades ofeguen el pensament. A propòsit de la idoneïtat o no de l'ús de la paraula "religió", escriu Mircea Eliade:

*"Ja és potser massa tard per a buscar una nova terminologia. El terme "religió" encara ens pot ser útil si som capaços de tenir en compte que no implica la creença en Déu, ni en déus, ni en esperits, sinó que fa referència a aquella experiència que es relaciona amb els conceptes de "ésser" i de veritat"*¹.

A la meua manera de veure, el canvi substancial que s'ha operat en les societats europees d'avui respecte a l'àmbit religiós pertoca fonamentalment al que podríem denominar, si se'ns permet la llicència lingüística, la tríade de les "bes" (B): *belong* -la pertinença-, *believe* -la creença- i *behavior* -la conducta-; tres àmbits molt estretament units durant segles en la vida de qualsevol creient i que, avui, fruit dels canvis radicals experimentats per les societats post industrials, s'han segregat de tal manera que cadascun d'ells posseeix vida pròpia i independent. Així, per exemple, avui és possible creure en Déu i en el missatge amorós i alliberador de Jesús, al marge de l'Església catòlica o qualsevol altra, i, posem per cas, utilitzar preservatius en les relacions sexuals, sense cap sentiment de culpa o pecat, amb independència d'allò que la jerarquia eclesiàstica propugni com a conducta modèlica del cristià. O es pot sentir una tèbia creença en Déu, no haver trepitjat una mesquita mai i, per exemple, practicar escrupolosament el dejuni del mes de Ramadà, no tant per motivacions estrictament religioses com per costum social o com a forma de subratllar la pròpia identitat cultural, tal com hem pogut constatar a Turquia² -on l'islam, volem dir de passada, té molt d'uropeu-.

Amb tot, aquesta segregació de les tres "bes" (B), és més palpable en l'àmbit del cristianisme que no en el món islàmic, si bé aquest tendeix a seguir aquesta orientació irreversible, si més no en terra europea, segons confirmen certs indicadors inequívocs. Serveixi com a mostra el cas francès. Amb uns 4'5 milions de musulmans, la meitat d'ells de nacionalitat francesa, el país gal compta amb la comunitat islàmica més nombrosa d'Europa. En termes quantitius l'islam constitueix la segona religió del país, tot i que les estimacions indiquen que tan sols el 25-30% dels musulmans són practicants.

Que les estadístiques no ens confonguin, però. No van pas bé els qui afronten els temes espirituals en base a criteris numèrics. L'espiritualitat no és quantificable, mai respon a principis aritmètics. Hasan Basrí, un dels pols del primer sufisme, deia: *"No m'enlluerna el nombre de persones presents a l'assemblea, el meu cor estaria content amb que un sol dervix hi fos present"*³.

En àmbits islàmics s'afirma amb freqüència, no sense un cec triomfalisme, que les esglésies a Europa estan buides, al contrari de les mesquites. Greu error. En veritat, les esglésies europees s'estan buidant irremeiablement; no és cert, però, que les mesquites estiguin plenes; en tot cas només estan més plenes que les esglésies, o si es vol, menys buides que aquestes, encara que la tendència gradual de les mesquites sigui també la de buidar-se.

Sigui com sigui, la veritat és que en els temps actuals, en els nostres països europeus, ja ningú pot creure -ni tampoc no ho desitja!- tal com ho feien els seus pares⁴. Avui, l'accés a la religió, o millor encara, a la dimensió del sagrat, que no és sinó l'encontre del subjecte amb ell mateix, de forma majoritària no es realitza ja per mitjà del catecisme, com bé apunta l'islamòleg Mohammed Arkoun, sinó de la cultura, entesa aquesta en el seu sentit extens⁵.

En qualsevol cas, som plenament conscients que el problema que ens ocupa és molt complex i per això mateix no admet interpretacions unívokes. Qualsevol resposta ha de ser sempre múltiple. En aquest sentit, no podem obviar que també a Europa existeix un islam, el dels doctors de la llei, que

¹ Mircea ELIADE, *La búsqueda*, Barcelona: Kairós, 1999, p. 7.

² L'originalitat de l'islam turc consisteix, fonamentalment, en el seu caràcter plural, que remet, primer, a les seves arrels asiàtiques i, en segon lloc, als seus fèrtils i múltiples intercanvis amb diverses tradicions religioses i espirituals. Vegeu per aquest tema Thierry ZARCONI, *El islam en la Turquia actual*, Barcelona: Bellaterra, 2005.

³ Citat a Dr. Javad NURBAKHSH, *Maestros de la Senda*, Madrid: Nur, 2005, p. 31.

⁴ Sobre el futur de la religió en el món contemporani, així com de la proliferació de nous moviments religiosos vegis Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona: Herder, 2005.

⁵ Vegeu: Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, París: Albin Michel, 2004, p. 97.

encara no ha comprès l'abast de les profundes transformacions socioculturals a les que ens referíem més amunt i que toquen de ple el cor de la religió; o que encara comprenent-les es nega a acceptar-les, de vegades fins i tot de la pitjor manera possible. No es pot oblidar que Europa -i en conseqüència el cristianisme- ha passat per la Il·lustració, però l'islam no. En conseqüència, la pregunta torna a ser: als europeus d'avui, amb independència de si són musulmans o no, els pot oferir alguna cosa l'islam que, insistim, no ha passat per aquest procés històric? La nostra resposta, ho hem anunciat ja, és negativa. L'islam marcat per la història, és més signe identitari i particularitat cultural que aventura espiritual; aquest islam està condemnat a quedar reduït a l'àmbit d'allò que és estrictament islàmic, però poca cosa pot aportar a la resta d'una ciutadania; una ciutadania que com a fruit de les transformacions socials tan radicals a les que han estat sotmeses les societats avançades, insistim, no pot concebre l'àmbit religiós com abans; una ciutadania que sent doncs, la necessitat de viure, ara i aquí, una espiritualitat diferent que en primer lloc, ha de ser no impositiva. El viatge de l'islam fora de si mateix és, en aquesta cruïlla, una tasca pendent i urgent. Ha de desplaçar-se més enllà dels seus propis límits, fugir de l'abstracció paralitzadora, per poder percebre -i comprendre- els ecos d'una contemporaneïtat a la que no pot interpretar des de pressupostos rovellats pel pas inexorable del temps.

Islam espiritual versus islam a seques

Per desgràcia, en el gravíssim i cruel context present, la paraula islam està tan carregada d'associacions lamentables que sembla impossible poder referir-nos a ella en termes més o menys positius. Avui, tot el que és islàmic, en bloc, sense cap mena de distinció, és percebut com a síntesi de l'horror. En els temps actuals, com si es tractés d'un espantall, s'agita "l'islam" a benefici d'uns o d'altres, ben lluny però de ser entès -i presentat- en els seus significats més profunds i autèntics; i això per una sèrie de raons en les que no podem entrar ara en detall i que haurem de deixar per un altre moment.

Dit d'entrada i sense embuts: tants fruits com pot brindar l'islam espiritual ara i aquí -fruits que tractarem en les pàgines que segueixen-, tan pocs en pot oferir (si és que en pot oferir algun) l'islam literalista, legalista -al cap i a la fi, esotèric- no ja als ciutadans europeus, en general, sinó als propis musulmans i musulmanes que conviuen en el nostre entorn, més enllà de l'aspecte estrictament organitzatiu i de calor humà que presta -per exemple- a les primeres generacions d'immigrants provenint de països islàmics.

Desitjo fer una puntualització respecte a la immigració. De cap manera voldria minimitzar -i menys encara frivolitzar- l'aportació que aquest islam a seques, sense més atribut, ofereix en el cas específic del fenomen migratori. La immigració, diguem-ho ben clar, constitueix primer de tot un veritable drama humà, que la seva excepcionalitat tràgica no hauria de ser banalitzada mai. No s'abandona el propi país per plaer. L'immigrant és, en primer lloc, un ésser humà que viu entre la infelicitat personal, el desarrelament cultural i el rebuig social d'un entorn gairebé sempre molt hostil, situació que el converteix en un ésser sofrent, malmès, que busca bàsicament refugi en l'islam, no una altra cosa. Que no és poc, és cert, però, que té ben poc a veure amb allò estrictament espiritual, entès aquí com a camí de recerca i indagació interior. En altres paraules, la mesquita fa un paper comparable al de la casa regional.

Per tant, l'actiu de l'islam, això que hem qualificat com "islam espiritual" -per a poder-nos entendre i poder marcar distàncies respecte a l'islam a seques-, resideix en les tavernes sufís de roses i de vi, de música i poesia, a les quals al·ludia el poema de Hâfez del nostre preàmbul; tavernes amb unes portes que encara romanen obertes -malgrat tot el que cau!- i amb un vi ben real, o el que és el mateix, operatiu, transformador, de cap manera il·lusori.

En aquestes tavernes sufís, veritables oasis de bellesa i espiritualitat viva entre tanta degradació, és on maduren els millors fruits, i els més universals també, d'un islam interior, esotèric - en el bon sentit del terme-, que no precisa seguir cap ortodòxia eclesiàstica ni adherir-se a cap opció col·lectiva exterior d'ordre sociològic, com ha sabut comprendre millor que ningú el filòsof i islamòleg

francès Henry Corbin, qui acostumava a referir-se al xiisme, la seva gran passió intel·lectual i espiritual, en primera persona del plural, “nosaltres els shiís”, segons recorda Seyyed Hossein Nasr, amb qui tant va col·laborar en les seves llargues estades iranianes¹. Un islam espiritual que no es transmet per imposició legal i al que no s'accedeix mitjançant cap conversió, sinó per mitjà de la iniciació en un coneixement que en els seus estadis superiors opera una veritable metamorfosi en l'ésser humà. Curiosament, en algunes llengües romàniques, el francès o el català, per exemple, la paraula conèixer connota el sentit de naixença. És el cas, efectivament, del *connaître* francès o del *conèixer* català. Resumint, qui coneix neix de nou.

En un bell paràgraf autobiogràfic d'Henry Corbin, que difícilment es deixa resumir, llegim en referència a la conversió:

“Recordo que en el curs d'un col·loqui internacional, fa una vintena d'anys, un col·lega d'un país llunyà, a l'escoltar-me parlar del xiisme en els termes en que acostumo a fer-ho, va xiuxiuejar al seu veí: “Com pot parlar d'aquesta manera d'una religió que no és la seva?”. Però, què és “fer meua” una religió o una filosofia? Per desgràcia, hi ha qui no pot pensar més que en termes de “conversió”, aquells que els permet adherir la teua persona a una etiqueta col·lectiva. No. Parlar de conversió és no haver entès res del que és l'esoterisme” (...). L'orafà -gnòstic-, d'Orient o d'Occident, no pot pensar i pesar les coses més que en termes d'interioritat i interiorització, la qual cosa significa fer -en si mateix- un lloc permanent per a les filosofies i les religions vers a les que la seva recerca l'ha conduït (...) No és en una opció exterior d'ordre sociològic on es manifesta exteriorment aquesta profunda realitat interior; és en l'obra personal que produeix, i en l'exteriorització de la qual concorren totes les formes de vida. La comunitat, la omma, dels esoteristes de tot arreu i de sempre, és aquesta “Església interior” que no imposa cap acte de pertinença per a poder-ne formar part”².

En les tavernes sufís de portes obertes mora protegit, insisteixo, l'actiu de l'islam espiritual del segle XXI, la seva joia, el seu preuat vi místic. En les tavernes sufís i no en les obscures mesquites de portes tancades, o com a molt entreobertes, on es predica un islam esclerotitzat, ocupat en foteses legalistes, cec en el seu encarcament històric, que, en l'actualitat, pateix la fase aguda d'una llarga i complexa malaltia que, més que bàlsams o draps calents el que demana és el bisturí³.

Dic mesquites quan, en honor a la veritat, hauria de dir amb major exactitud coves o garatges, en paraules del ministre francès Nicolás Sarkozy qui es va referir, l'any 2002, precisament, a l'islam de les coves i els garatges” que és el que domina en els suburbis de les grans ciutats europees, unit a la marginació. Coves i garatges on prolifera un salafisme que en la seva versió més radicalitzada desemboca indefectiblement en el yihadisme, promotor del terrorisme internacional. Perquè aquí no ens estem pas referint ni a les mesquites turques de Sinan, amb els seus esvelts minarets apuntant vers el cel, ni a les de Isfahan o Shirâz, a l'Iran amb les seves esplendents cúpules blau turquesa, veritables joies totes elles d'un islam espiritual amb un sentit de la bellesa, certament profètic, que constitueix una felicitat rara en un món com l'actual apoderat per una veritable fúria de lletjor i destrucció.

Ja a principis de la dècada dels 90 del segle passat, abans que es desfermés el càncer de l'islamisme violent, de tan difícil comprensió, gratuït i absurd en la seva bogeria nihilista i assassina, escrivia Roger Garaudy -algú, d'altra banda, amb tan poca tendència a vols místics- a propòsit de la condició malaltissa de l'islam: “L'islam és avui, en efecte, una de les comunitats més malaltes, després del fracàs dels grans intents reformistes del segle XIX”⁴.

I, mal que ens pesi, un islam malalt, malalt per causes indubtablement vinculades amb el tema que ens ocupa però que no ens podem detenir a analitzar ara, poc pot oferir al món d'avui, excepte neguit, sotsobre i major insatisfacció espiritual. Ho desitjaria, potser, però no pot, no es troba en

¹ Escriu Sayyed HOSSEIN NASR: “Els escrits de Corbin sobre el xiisme constitueixen una altra part important de la seva obra i reflecteixen més que la resta la seva pròpia vida interior. Corbin es va sentir sempre atret pel xiisme, especialment pel xiisme esotèric, i no només intel·lectualment, sinó amb tota la seva ànima, de tot cor. Quan parlava del xiisme, deia habitualment “nosaltres”, ja que es considerava ú amb l'esperit del xiisme (...) Corbin manifestava un apropament al xiisme que no era només el d'un universitari occidental compromès amb l'objecte de les seves investigacions. Es tractava més aviat d'una participació en un món espiritual en el que hi havia dipositat la seva fe”, citat en *L'islam traditionnel face au monde moderne*, Lausanne: L'Age d'Homme, 1993, p. 200.

² Henry CORBIN, *El imam oculto*, Madrid: Losada, 2005, pp. 237-238.

³ Vegeu també: Abdelwahab MEDDEB, *La enfermedad del islam*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003

⁴ Roger GARAUDY, “L'Islam”, dins AA.VV. *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, Barcelona: Cruïlla, 1991, p. 62.

condicions de fer-ho. Més aviat, el que necessita és ajuda, i de forma urgent. Aquest islam a seques es troba en el pitjor estat possible, el del moribund que agonitza en la seva pròpia foscor: ni viu ni acaba de morir per a enllumenar una nova realitat més lluminosa. En aquest sentit, crec que Europa, la vella Europa, allò que aquesta representa, pot constituir una sort i una oportunitat per a l'islam. Una sort i, no ens enganyem, també un repte.

Avui, com a una conseqüència més de la globalització, podem parlar ja d'un islam europeu. De fet, sempre ho ha estat, si més no, des de fa uns segles, realitat que molt sovint s'oblida; com van ser oblidats els bosnis, una amnèsia de tràgiques conseqüències. Sigui com sigui, existeix un islam europeu; i és de fet a Europa, a les nostres ciutats més que no pas a Riad o Islamabad, on s'està dirimint una de les pugnes més cabdals de l'islam contemporani: el de la seva identitat en el si d' un món sotmès a la major i més vertiginosa transformació de tots els temps. En certa manera, Europa és una mena de laboratori, el principal camp de proves d'un islam que en terra europeu es veurà -s'està veient ja- interpel·lat sobre qüestions fonamentals. Així, per exemple, l'emancipació sense pal·liatius dels musulmans europeus respecte allò que Gilles Kepel denomina la hipoteca del terrorisme yihadista constituirà, sens dubte, el vector fonamental de la derrota d'aquest¹. A propòsit del terror yihadista, aprofito l'ocasió per a recordar de passada, que és el propi islam el principal damnificat de la violència islamista i el culte a la mort que impregna una ideologia política que identifica perillosament l'àmbit religiós amb l'àmbit patriòtic i que desemboca fatídicament en la sacralització de la violència, segons la felicitosa expressió encunyada fa unes dècades per René Girard². El terrorisme yihadista, en efecte, ha causat moltes més víctimes en els propis països islàmics que a Occident, i ho dic sense cap ànim de minimitzar el dolor europeu davant tanta mort i devastació com la que estem presenciant. A vegades, però, tendim a ser reticents a l'hora de considerar el sofriment aliè.

Europa constitueix, doncs, una oportunitat i un repte per a l'islam. La nostra complexa i diversa contemporaneïtat europea, tan difícil d'assumir pels fanàtics de tota mena, no tolera més ni la obediència servil ni la repetició mimètica de models religiosos, caducs i predatoris, que repugnen la raó i, en molts casos -masses!-, atempten contra la dignitat d'homes i dones, en definitiva, contra la pròpia vida.

Però reprenem de nou la lírica sufí, tan pròdiga en referències suprareligioses, i el seu convit a la saviesa. Un altre dels grans personatges, no ja de la poesia sufí persa sinó de la mística universal, Yalaluddín Rumí, afirma en el *Masnaví*, el seu *magnum opus*, amb una admirable sinceritat:

*“Si la corda del pou és massa curta
la galleda no arribarà mai a l'aigua”³.*

Doncs bé, si volem ser sincers, haurem de reconèixer que amb la corda de l'islam a seques, d'aquell islam pel qual el rellotge es va aturar fa segles i al que sembla que li manquin paraules per a seguir raonant, amb la corda d'aquell islam, insisteixo, no s'arribarà a l'aigua vivificadora del pou de l'espiritualitat.

Encara queda molt per reflexionar sobre l'actual declivi de l'islam contemporani. En veritat, l'esdevenir històric de l'islam, si el comparem amb la resta de tradicions religioses, resulta ben paradoxal. L'islam és l'última gran religió d'abast universal, la més jove de totes elles. M'atreveria a dir que l'islam seria com una mena de *nen prodigi* de l'espiritualitat, per dir-ho d'alguna manera. Tot en ell ha succeït amb extrema urgència. L'islam va néixer en un mitjà hostil i malgrat això va poder créixer i propagar-se amb una rapidesa inusitada. Aviat va aportar fruits valuosíssims al desenvolupament de la humanitat en tots els ordres de la vida, i aviat, també, va començar a mostrar símptomes d'un cansament que s'arrossega fins als nostres dies. Tot i que s'estan movent moltes coses al si de l'islam (per bé que hi hagi qui no se'n vulgui adonar), ara per ara és difícil preveure quan podrem parlar de recuperació. S'està generant un pensament islàmic dinàmic fora de les institucions, tant de les

¹ Gilles KEPEL, “El órdago de Al Qaeda”, EL PAÍS, 31 de juliol de 2005, pp. 13-14. Sobre el moviment islamista i les seves diverses tendències vegis Gilles KEPEL, *La yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona: Península, 2001.

² René GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 1983.

³ Djalâl-od-Dîn RŪMÍ, *Mathnavî. La Quête de l'Absolú*, París: Éditions du Rocher, 1990, p. 1424. Traducció del farsí de Eva de Vitray-Meyerovitch i Djamchid Mortazavi.

tradicionals com de les modernes. Un pensament esperonat per les dificultats pròpies del rumb incert de l'islam històric, però també pels grans problemes amb els que s'ha d'enfrontar la humanitat avui. En aquesta línia, un exemple gens menyspreable és el que s'anomena "islam de les llums", corrent heteròclit, més minoritzat que minoritari, tot i que també, que inclou a un grapat de pensadors -Abd-ol-Karim Soroush, Fazlur Rahman, Muhammad Jalafal.lah o el ja citat Mohammed Arkoun, entre altres- els discursos dels quals advoquen per un islam il·luminat en el doble sentit del terme: il·luminat per la raó crítica, però també per la llum que emana del cor espiritualment enlluminat. Uns discursos que no neixen del no-res sinó que s'inscriuen en el millor d'una tradició islàmica que, malgrat tot, té un lloc indiscutible en el camí humà cap a la configuració del que podríem denominar el pensament de la modernitat. Com bé ha sabut inventariar l'insigne arabista Juan Vernet en unes pàgines memorables, Europa li deu molt a l'islam, sobretot a aquell islam que es va desenvolupar a la Península Ibèrica, entre els segles VIII i XV, en àmbits com la ciència, la filosofia antiga o el misticisme sufí, sense el qual difícilment podríem explicar a mestres espirituals de la grandesa d'un San Juan de la Creu, per exemple¹. No obstant això, què complicat resultaria avui escriure alguna cosa similar pel que fa a les aportacions de l'islam contemporani. I aquesta és, precisament, una de les grans paradoxes de l'islam, com bé ha apuntat Eugenio Trías, en l'obra del qual (en la seva filosofia del límit) ressonen els ecos de la vella gnosi ismailí. Afirmar el professor Trías:

*"La gran paradoxa de l'islam és que el que més se li retreu des d'Occident és, justament, el que menys justícia fa a les seves millors essències. De vegades es diu, amb to frívol, que els creients d'aquesta religió no han traspassat l'Edat Mitjana. (...) Però lamentablement el més nociu de l'islam d'avui no és pas el que pugui provenir d'aquella "edat mitjana" tan injuriada com poc coneguda"*².

Però una altra paradoxa és que, malgrat tota la foscor de l'islam contemporani, aquest no ha aconseguit enfosquir -tot el contrari- la captivadora bellesa d'un sufisme que és, ho repetim una vegada més, la joia espiritual d'aquest *islam sense islam* pel qual no ha transcorregut el temps exterior; o, millor encara, el temps interior, que està en sincronia amb el nostre temps i tots els temps. És aquesta mateixa bellesa espiritual, que no té res a veure amb esteticismes buits, la que ha seduït, per exemple, a un artista de la talla del coreògraf francès Maurice Béjart o a la islamòloga també gal·la Eva de Vitray-Meyerovitch, especialista en el sufisme mevleví. En canvi, a qui podria seduir un islam esotèric que considera d'origen diví els més aberrants càstigs corporals, o que, per llei, vela el cos femení i empresona les dones en la llar familiar? Afirmar el propi Maurice Béjart amb contundència: *"Tota religió que imposi el menyspreu i l'anorreament del cos és antireligiosa"*³.

Així doncs, ens proposem mostrar en aquestes pàgines el millor d'un islam espiritual els ecos del qual els vam trobar tant en el misticisme sufí com en l'esoterisme shií o la gnosi ismailí. Un islam espiritual antítesi de tot fanatisme. Aquest islam espiritual és, per dir-ho així, l'islam *cordial*, això és, aquell islam que té a veure amb el *cordis* o cor i el seu bategar apassionat; no amb l'ortodòxia més estricta o moderada, sempre recelosa de tot apassionament espiritual i reticent respecte de tot allò que impliqui llibertat interior. Un islam *acordat*, o el que és el mateix, lligat mitjançant la robusta corda del record del cor -aquest és el sentit profund del *dhikr*⁴- a la seva veritable essència principal i fundadora: la que batega a l'Alcorà, verb emanat del món espiritual, que no pot ser mai ni constitució política, ni codi civil o penal, sancionador, ni tampoc llibre religió en aquell sentit tan reduït que el converteix en un catecisme a obeir, sinó brollador espiritual il·limitat, de significats profunds velats sota la dimensió literal de les paraules; paraules que flueixen com un torrent de significacions espirituals que transcendeixen la comprensió humana, com un torrent de significacions alliberadores.

Entre totes les definicions del *tasawwuf* o sufisme, n'aporto aquí especialment una que fa ben palès el vincle essencial que existeix entre l'espiritualitat sufí i el cor de l'ésser humà, el cor com a

¹ Juan VERNET, *Lo que Europa debe al islam de España*, Barcelona: El Acanalado, 1999.

² Eugenio TRÍAS, "El islam espiritual", EL PAÍS, 19 de novembre de 2001.

³ Francis LAMAND, "Maurice Béjart, coreógrafo y musulmán" en Paul BALTA (comp.), *Islam. Civilización y sociedades*, Madrid: Siglo XXI, 1994, p. 236.

⁴ El *dhikr* constitueix la pràctica predilecta del sufisme. Consisteix en la memòria constant del nom diví. Sobre les diverses maneres d'execució i el seu significat profund, vegeu J. SPENCER TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Nueva York: Oxford University Press, 1971, p. 194 y ss.

imatge de la dimensió interior. Afirma el *shayj* contemporani Jaled Bentunes que el sufisme és precisament això: el cor de l'islam¹. I no hi ha res que pugui viure sense el bategar constant del cor. El sufí, no és la persona sotmesa "per" o "a" Déu, no és el servent temorós, dòcil i passiu, atrapat en una dualitat irremissible, sinó el seu amic íntim, el seu amant i, per tant, el mirall on es reflecteix la pròpia divinitat. Aquesta és la distinció fonamental entre el *homo religiosus* i el *homo mysticus*. Mentre el primer, anclat en un rígid monoteisme, es fonamenta en la servitud i el temor, el segon fa peu en allò que anomenariem, per manca d'una expressió millor, la *triunitat* de l'amor. Proclama Rûzbehân Baqlí de Shirâz (1128-1209), il·lustre compatriota de Hâfez: "Abans que existissin els móns i l'esdevenir dels móns, l'Ésser diví és Ell mateix l'amor, l'amant i l'estimat"².

Per a l'*homo religiosus* la història conclou amb la missió profètica de Muhammad. Tot en la religió està ja realitzat, l'ésser humà no ha de fer més que complir amb obediència els preceptes de la llei religiosa. Ans al contrari, per a l'*homo mysticus*, tot està per fer, si més no el més important, és a dir, desvetllar el sentit espiritual, profund, interior del missatge profètic. En paraules més properes a nosaltres, podríem afirmar que, superada la religió, el que queda és l'espiritualitat pura.

Retornem, però, al sufisme. En efecte, la centralitat espiritual de l'islam l'ocupa el misticisme sufí. No obstant, es tracta avui d'un centre descentrat, o si es vol, d'un cor que ha estat desplaçat cap als marges, arraconat en l'ostracisme, minoritzat per l'esoterisme, amb les nefastes conseqüències espirituals derivades d'aquesta perversió. Seyyed Hossein Nasr, tal vegada l'últim representant viu d'una categoria molt particular de savis musulmans a cavall entre Orient i Occident, la tradició islàmica i la modernitat europea, mostra així la seva pena davant un present tan poc animador: "En els nostres dies, només queda un petit grup de mestres tradicionals de filosofia islàmica capaços d'establir un llaç d'unió entre la generació actual i l'època de Sohrawardí o d'Avicena"³.

Malgrat la seva fidelitat alcorànica i muhammadiana, el sufí ha acabat per convertir-se en una mena d'apàtrida espiritual de l'islam, fet que, en el fons, no deixa de tenir la seva lògica. Al cap i a la fi, tot aquell que es lliura a la recerca del que en el sufisme es coneix com la seva mística de l'amor, o *mahabba*, està obligat a desafiar tantes normes i rigideses de pensament com hagi aixecat la religió comuna, uniformadora i literal, en forma de tota mena de traves. Per al sufí, una mena d'àcrata espiritual, res és absolut, tot pot ser posat en dubte. El seu pelegrinatge espiritual, el que fa d'ell un exemple perfecte de l'*homo viator*, el viatger espiritual perfecte, consisteix justament en desembarassar-se pas a pas del pesat llast que són les antigues creences del esoterisme pur i simple.

L'experiència mística se sol percebre en la nostra societat com un fenomen marginal, rar, propi d'esperits sublims fora del que és habitual, sense incidència en la vida concreta. No obstant, una aproximació atenta al fet religiós ens mostra que la realitat mística no és un fet secundari ni en l'islam ni en cap altra tradició religiosa. Al contrari, constitueix la primera dada de l'àmbit religiós. Així, el primer llampec de l'islam és l'experiència transformadora -mística sens dubte- del profeta Muhammad en la solitud habitada de la cova de Hira, a la part alta de Yabal-un-Nur, la Muntanya de la Llum que s'alça als afores de La Meca; i després, només després, ve tota la resta, la cristal·lització d'una comunitat social basada en principis religiosos. Per tant, el místic, la persona purament espiritual, se'ns presenta com a realitat inaugural de l'experiència religiosa. Més encara: és el místic el que atorga sentit a una religió que, si no, no esdevindria més que un conjunt de creences dogmàtiques i admonicions morals, com sovint succeeix. Doncs bé, pretenc parlar dels fruits de l'islam espiritual oposant-lo a aquest altre islam de tarannà legalitari, fosc i esquerp, ple de grandiloquència moral, en el qual la llei religiosa amputa -i mai millor dit!- qualsevol besllum de discrepància, ofegant l'espiritualitat a força de subratllar l'aspecte estrictament normatiu. Molt sovint, es produeix en l'islam una absoluta confusió entre l'àmbit jurídic i el moral, de tal manera que el dret es presenta moltes vegades com l'element sancionador d'una norma moral. L'abús de la jurisprudència és, per descomptat, un seriós enemic de l'espiritualitat, que és experiència de vida plena i en llibertat, sense que per això sigui immoral. L'islam espiritual transcendeix l'identitarietat, tot allò que identifica,

¹ Shajj KHALED BENTOUNÈS, *El sufismo, corazón del islam*, Barcelona: Obelisco, 2001.

² Rûzbehân BAQLÍ, *Le jasmin des fidèles d'amour*, París: Verdier, p. 105.

³ Seyyed HOSSEIN NASR, *op. cit.*, p. 154.

diferència i aparta. No s'és ja musulmà per a ser musulmà sinó per a ser persona. Tota adscripció identitària queda així indefectiblement transcendida. L'islam del sufí esdevé, per tant, un islam sense islam.

Preteinc parlar, en efecte, de l'islam espiritual, aquest en el qual caben el ja citat Maulaná Rumí i el murcià Ibn 'Arabí, els perses Ibn Sina –l'Avicena dels llatins-, Sohravardí Maqtúll i el seu principal comentador el Mul.lá Sadra, per no citar sinó un grapat de místics i teòsofs musulmans de talla universal, desgraciadament arraconats, tot i que cada vegada menys, en els límits infranquejables d'allò estrictament islàmic. Es lamenta Christian Jambet referint-se al cas específic de la filosofia mística iraniana: "*Arribarà alguna vegada el moment que els noms dels filòsofs iranians es trobin comunament al costat dels filòsofs occidentals? Fins a quan deixaran d'ignorar-se els països de la metafísica?*"¹.

Afortunadament, l'actual escenografia mundial ens obliga i empeny a un diàleg sense precedents, inaudit, i al mateix temps audaç, no només entre les diferents religions i tradicions espirituals universals, sinó també entre aquestes i tots aquells i aquelles que, més enllà de formulacions religioses, se senten interpel·lats davant la incerta destinació del ser humà del nou mil·lenni. Pensar és interpretar i pensar avui és, en definitiva, interpretar en companyia, el que significa fer-ho amb major pluralitat i, sobretot, amb molta menys arrogància.

Desitjo referir-me, doncs, al mateix islam espiritual que ens parla i commou a través dels jardins, el color, la calligrafia, el perfum, el ritme d'aquesta veritable música esculpida en pedra que són, per exemple, l'Alhambra de Granada, el Taj Mahal de Agra, a Índia, o les mesquites d'Istanbul i Isfahan. Un islam espiritual transversal que no apel·la ni es dirigeix només als musulmans, ja que ha transcendit el comunitari, sinó a tot aquell, home o dona, occidental o oriental, del nord o del sud, que desitgi deixar-se seduir per la fragància del seu vi místic, un licor, com diu Hâfez, que no és il·lusori, ardit o enganyifa, sinó real i verídica i, en conseqüència, transformador.

Alguns fruits de l'islam espiritual d'ahir per a la societat d'avui

Com hem dit més amunt, els rostres del sufisme són diversos. El dubte que plantejo a continuació és saber quins d'aquests rostres són assimilables en el nostre context europeu com a vies reals de transformació espiritual. A la meua manera de veure, el sufisme, avui i aquí, no pot reduir-se a ser un simple islam piadós i devocional, a la manera del sufisme popular de les confraries, tal com es presenta, per exemple, la tariqa chistiyya en el subcontinent indi². El sufisme tampoc pot ser la pantalla d'un islam rigorista, a l'estil naqshabandí, en el que l'accent recau, en primer lloc, en l'estricta compliment d'una llei religiosa formal (*sharia*) que, fet i fet, pot acabar per anul·lar tot vol espiritual. De cap manera, el sufisme pot ser un objecte més d'importació. Ha de passar, prèviament, el filtre del fet cultural. Així, aquell sufisme que insisteixi en perpetuar actituds tan difícilment comprensibles per la ciutadania europea com la segregació de sexes, a l'estil de certes confraries marroquines, està abocat a ser una via morta, sobretot quan aquestes actituds es justifiquen sobre la base d'uns criteris de dubtosa validesa espiritual. En l'àmbit europeu el sufisme no pot ser una qüestió d'homes, dirigida per homes, com succeeix encara, malauradament, en bona part de la geografia islàmica. Difícilment la dona europea acceptarà ocupar un lloc secundari en el sufisme, darrera la cortina que separa homes i dones i, menys encara, que la justificació de tot això remeti a una suposada revelació divina. Però encara aniria més lluny: fins i tot en el cas que aquesta condició subalterna de la dona (per seguir amb l'exemple) provingués d'un suposat mandat diví, contingut en un llibre considerat revelat, la persona ha de ser capaç d'alçar-se contra aquesta revelació i contra aquest déu, i de viure la seva espiritualitat al marge de tot això. La qüestió és ben senzilla: qui s'inclina encisat davant Sohravardí i la seva

¹ Christian JAMBET, "El "Oriente" de Henry Corbin en el horizonte de Occidente", www.webislam.com/numeros/2001/05_01/Articulos%2005_01/Oriente_Corbin.

² Sobre les diferents sensibilitats sufís tal com es presenten en el món islàmic vegeu: A. POPOVIC, Gilles VEINSTEIN (coord.), *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona: Bellaterra, 1997.

teosofia il·luminativa, o davant el sufisme visionari i amorós d'un Rûzbehân Baqlí, o d'un Maulaná Rumí, mai acceptarà encallar-se en qüestions que ni pertanyen a l'àmbit de l'espiritualitat ni s'estan tractant des d'ella. Conjuguar sufisme i, posem per cas, càstigs corporals o discriminació femenina és, a més d'intolerable, impossible.

Al mateix temps, el sufisme no pot fonamentar-se en el seguidisme cec de ningú. Hi ho diem sense menyspreu cap a la figura del mestre que, quan ho és de debò, en la tradició espiritual sufí té una funció essencialment iniciàtica. Encoratjar, de forma desmesurada, el culte a la personalitat d'individus de molt dubtosa competència espiritual pel simple fet que venen de fora, és gairebé l'idolàtric i té poc a veure amb el sentit del mestratge en el sufisme. L'infantilisme europeu referent al religiós constitueix un dels principals obstacles per a la vivència profunda de l'espiritualitat. En aquest sentit, m'atreveria a dir que certes manifestacions sufís a Europa són, per dir-ho d'alguna manera, brots del sufisme, però no són el sufisme.

No, el sufisme del segle XXI del que parlem aquí té poc a veure amb tot això. És un sufisme, en primer lloc, allunyat del rigorisme dels piadosos ascetes que van adoptar aquest nom en els primers temps de l'islam. També és lluny de les confraries sufís històriques (turuq). Pel que fa a aquest punt, m'agradaria desfer un malentès. Les confraries no esgoten pas tot el sufisme. Només són una de les seves formes històriques d'organització. Hi ha hagut misticisme sufí abans i després d'elles. Encara més: la cristal·lització del sufisme confrèric constitueix un instant històric de decadència en el conjunt de l'espiritualitat islàmica.

El sufisme al que al·ludim en aquestes pàgines té molt de *malâmatî*¹. És, per això, un sufisme no secret però sí discret, preocupat pel cultiu del jardí interior, molt crític amb l'ostentació, a nivell de vestimenta o de qualsevol altre tipus, i amb la institucionalització. És més a prop, potser, d'un esperit, d'una actitud interior, que d'una confraria en el sentit organitzatiu i institucionalitzat del terme. Com apunta Michel Chodkiewicz:

*"L'emergència molt discreta de grups reduïts, que no gaudeixen de cap reconeixement oficial o oficiós, però que tampoc ho desitgen, que no els destorben ni les possessions terrenals ni les maneres d'afirmació social dels ordres establerts, ens sembla la prova que el tasawwuf més exigent cerca altres modalitats d'existència diferents a les que estem habituats"*².

En efecte, es tracta d'un sufisme exigent, culte i refinat. I és que la *janaqa*³ d'avui, la del segle XXI, no pot ser un espai només per a la pietat i el fervor, sinó també pel coneixement, el saber i la cultura; remarco que no es tracta d'una forma qualsevol de coneixement sinó, essencialment, d'un coneixement iniciàtic, com he mencionat més amunt. La *janaqa* d'avui és culta en el sentit sohravardià del terme. Afirmar el teòsof persa: "No n'hi ha prou amb llegir llibres per a convertir-se en membre de la família dels savis"⁴. Sens dubte, el treball sufí realment transformador exigeix, avui com ahir, un tipus de comprensió diferent del llibresc.

Però vegem ja, sense més dilació, alguns dels fruits que, al meu judici, pot oferir l'islam espiritual a les societats europees d'avui.

1. Una nova gramàtica interpretativa per al món d'avui

Com sosté Lluís Duch: "La crisi del nostre temps és, per sobre de qualsevol consideració, una crisi gramatical"⁵. Els llenguatges religiosos tradicionals han entrat, efectivament, en una crisi tal que la seva utilització mimètica avui no provoca més que fàstic o, també, una radical desconfiança. Amb les velles fórmules religioses del passat no es pot interpretar la realitat difusa, confusa, no sempre

¹ La *malâmatîyya* constitueix una de les tendències més fèrtils de l'espiritualitat islàmica, consistent en la discreció, la dissimulació i la crítica implacable de qualsevol exhibicionisme espiritual. Pel que fa a aquest punt, vegeu: SULAMÍ, *La lucidez implacable. Epístola de los hombres de la reprobación*, Barcelona: Obelisco, 2003.

² Citat a: Pierre LORY, *La science des lettres en islam*, París: Dervy, 2004, p. 261.

³ En farsí, lloc de trobada dervix. És sinònim del turc *tekke* o de l'àrab *zawiyya*.

⁴ Citat a: Henry CORBIN, *El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual*, Barcelona: Destino, 1995, p. 23.

⁵ Lluís DUCH, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona: Herder, 1998, p. 480.

recognoscible, d'un món, el nostre, sotmès a unes vertiginoses mutacions en tots els ordres de la vida, també l'espiritual.

L'ésser humà de principis del nou mil·lenni no pot repetir de manera obtusa i gregària fórmules religioses inútilment complicades per a justificar el que és injustificable. Aquest llenguatge religiós no només resulta obsolet sinó que, a més, en molts casos revela engany i frau. En aquest sentit, pel que fa a la tradició islàmica, existeix el que podríem denominar un islam inadequat, fora de lloc, d'impossible facticitat, que mostra una més que dubtosa virtualitat com a factor de creixement espiritual, ara i aquí, en el nostre entorn europeu. Un islam que es resisteix a considerar la seva pròpia adequació a uns temps que flueixen amb rapidesa i un món que, a pesar de tot el que es vulgui, està ple de bellesa fins als bordes pel que sigui capaç d'apreciar-la.

No obstant, l'espiritualitat, en el sentit de camí interior, ha estat i, en el millor dels casos, és, fonamentalment, un fenomen de llenguatge. Tota mística i també la sufí, és clar, destaca per la seva capacitat de generar llenguatges; llenguatges que ens permetin viure l'ara; viure'l, en primer lloc, sense que el pes del passat ens ho impedeixi i, en segon lloc, sense que la creixent pèrdua de vies de comprensió del món simbòlic, tan pròpia de la postmodernitat, ens arrossegui. Mentre que hi ha un tipus de musulmà essencialment nostàlgic, encadenat a un passat mitificat, el de la primera comunitat islàmica de Medina i els primers califes, el sufí és un *ibn-ul-waqt*, és a dir, un fill d'aquell instant que li ha pertocat viure; algú que, gràcies a l'hermenèutica espiritual o *tawil*, habita i reactualitza en un present etern la quinta-essència del missatge interior d'aquell Alcorà que se situa més enllà d'un punt geogràfic i d'una història lineal. Alliberat de la càrrega del passat, no hi ha dubte que el sufisme pot esdevenir llaç d'unió natural de l'*homo islamicus* amb la contemporaneïtat i les seves vicissituds.

Al mateix temps, el sufisme ha mostrat històricament una inequívoca vocació d'integració en el context social i cultural. Diu un vell *adaggio* sufí atribuït al savi bagdadí del segle X, Al-Yunaid: "*Laun-ul-mâ'i min launi inâihi*", que traduït de l'àrab vol dir: "*L'aigua sempre pren el color del recipient que la conté*". Segons els místics i gnòstics de l'islam, la vivència profunda de l'espiritualitat cal que sigui creació fecunda i renovada a cada moment i no immobilisme cec i tossut.

2. Una tècnica de comprensió

A diferència de l'islam legalista, l'islam espiritual ha generat el llarg dels segles tota una tècnica espiritual de comprensió, amb l'objecte de desvetllar el sentit interior del *llibre sant* alcorànic; un sentit, l'únic veritable pels sufís, que roman ocult sota l'aparença literal, sota el fenomen -emprant terminologia corbiniana-. En això és, precisament, en el que consisteix l'art del *tawil* -literalment, l'acció de remetre alguna cosa als seus orígens- o hermenèutica espiritual.

Ben cert és que aquestes intuïcions espirituals, que Sohrawardí, Mostâq Alí Shah o al-Hal.lach van testimoniar fins al martiri, no s'inscriuen en la línia de l'ortodòxia religiosa de l'islam majoritari, tal com es desprèn de la lectura més comuna de les referències textuais fundacionals de l'islam, sinó que suposa, per contra, el redescobriments d'una *paraula perduda* (en expressió de Roger Mounier), oculta sota el sentit literal de les escriptures¹.

En relació amb el sentit espiritual i arquetípic de l'Alcorà, vers el segle VIII, diu el cinquè Imam del xiisme, Muhammad Báqir:

*"Quan hagin mort aquells amb motiu dels quals havia estat revelat un determinat versicle, haurà mort també aquest versicle? Si és així, ja no en queda res de l'Alcorà en l'actualitat. Si no és així, l'Alcorà és viu. Seguirà el seu curs mentre durin els cels i la terra, doncs conté un signe i una guia per a cada ésser humà, per a cada societat"*².

¹ Vegeu: Henry CORBIN, *El home y su ángel. Iniciación y caballería espiritual*, Barcelona: Destino, 1995, p. 13. Pròleg de Roger Mounier.

² Citat a: Henry CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid: Trotta, 1994, p. 71.

En efecte, el *tawil* ve a alliberar-nos d'aquella dictadura de la lletra i de les seves contingències històriques, que tants mals de cap ha generat a l'islam. Si només existís el rostre històric, ja fa temps que l'Alcorà seria un llibre mort. I atès que per a molts esoteristes no hi ha més que la història, nua de tot simbolisme, a les seves mans el llibre és ben bé un cadàver. Llegits en la seva crua literalitat, amputada qualsevol dimensió simbòlica, els versicles alcorànics -igual com molts altres els textos de qualsevol altra religió- estan plens d'admonicions difícilment assimilables per una mentalitat moderna.

Amb aquell humor tan propi del sufisme que no menysprea el somriure (cosa que no deixa de ser tota una aportació en els temps que corren), amb humor, dic, la saviesa anònima sufí ens planteja el dilema entre l'aparença i el sentit profund de la lletra. Ho fa amb un conte que té com a protagonista al llegendari Nasrudín, el savi boig per excel·lència del sufisme. El conte explica que, en una ocasió, la mare de Nasrudín li va encarregar vigilar la porta de casa per evitar que entressin lladres a robar. El cas és que, unes hores més tard, la mare es va trobar al fill caminant pel mercat de la ciutat... amb la porta de la casa a coll! Sorpresa al veure'l d'aquella manera, la mare li va preguntar: "Però, fill, què hi fas aquí amb la porta?"; i el bon Nasrudín va respondre tot convençut: "Doncs vigilar-la perquè ningú ens robi!".

Hom té la impressió que avui a l'islam, ferit d'un literalisme paralitzant, li succeeix alguna cosa molt semblant, gairebé idèntica, a l'anècdota de Nasrudín. Quan el musulmà limita la lectura del llibre sant a l'exterioritat de la lletra amputa irremissiblement tot el potencial dinamisme espiritual del text. És aleshores quan el propi islam, la religió, lluny de ser un motiu alliberador esdevé un més i més difícil de suportar, com la porta de Nasrudín.

3. Una mística ecumènica i universal

Poques expressions espirituals universals hi ha que hagin arribat a un grau tan alt d'universalitat com el sufisme tradicional -el de Hakim Sanaí, Ibn 'Arabí de Múrcia o el ja esmentat Maulanà Rumí, fundador epònim de la cèlebre confraria sufí dels dervixos voltadors, per no citar més que alguns dels autors més emblemàtics-. Aquest fet predisposa al sufisme per al diàleg interreligiós, una necessitat cada cop més imperiosa dels temps presents.

Canta el persa Hakim Sanaí (m. 1150) en el seu *Jardí emmurallat de la veritat*:

*En aquesta porta,
quina és la diferència entre cristià i musulmà?
virtuós i pecador?
En aquesta porta tots són cercadors
i Ell el buscat¹*

Un segle després de Sanaí, Ibn 'Arabí (1165-1240), conegut com el *Shayj al-Akbar*, el més gran mestre, autor d'una frondosa bibliografia, escriu els següents versos:

*El meu cor adopta totes les formes:
pastures per a les gaseles i monestir per al monjo.
És temple per als ídols, Ka'aba per al pelegrí,
taules de la Torà i Alcorà.
Segueixo la religió de l'amor,
i cap a on els seus genets van jo em dirigeixo,
doncs és l'amor la meua única fe i religió²*

Finalment, Rumí (1207-1273), pocs anys després del mestre murcià, diu:

Què puc fer, oh musulmans?, doncs no em reconec a mi mateix.

¹ Hakim SANAI, *El jardín amurallado de la verdad*, Madrid: SUFI, 1985, pp. 36-37.

² Muhyiddin Ibn Al-'ARABI, *Poemas sufies*, Palma de Mallorca: J.J. de Olañeta editor, 2003, pp. 52-53.

*No sóc cristià, ni jueu, ni mag, ni musulmà.
No sóc d'aquest món, ni de l'altre. El meu lloc és el sense-lloc.
No tinc cos ni ànima, doncs pertanyo a l'Estimat.
He rebutjat la dualitat, he vist que els dos móns són un.
Un és el que busco, Un el que conec, Unel que veig, a Un clamo¹*

L'estudi atent dels perfils biogràfics de Rumí i Ibn 'Arabí ens mostra el particular itinerari espiritual que ambdós van recórrer des de l'islam, al sufisme i d'aquest, per fi, al *din-ul-hubb*, literalment la *religió de l'amor*, l'única que és capaç de transcendir tot exclusivisme confessional, tota vivència del religiós en tant que identitat que distingeix i aparta. Ambdós mestres universals ens ensenyen amb el seu exemple que la religió, quan ho és de debò, no ha de viure's com a fi en si mateixa sinó com a mitjà que ens permeti arribar a la major fi de l'home: perfeccionar la nostra condició humana, el que el llenguatge tècnic sufí coneix com *insan al-kamil*, és a dir, l'ésser realitzat, íntegre, total, aquell que és capaç en la seva perfecció d'abastar el conjunt de la creació, ja que ha complert aquella dita atribuïda a l'Imam Alí: "*Qui es coneix a si mateix coneix el seu Déu*".

Ni Ibn 'Arabí ni Rumí són autors del seu temps, del segle XIII; si ho fossin, haurien emprat en els seus textos el llenguatge de l'exclusivisme i de la negació de l'altre, tan propi de la seva època. Cap dels dos va voler mai convertir ningú a res, més enllà de l'amor, la religió de la gratuïtat i la no-forma. I si ambdós ens resulten avui tan contemporanis és perquè el seu temps interior es troba en perfecta sincronia amb el nostre.

4. Una experiència espiritual

Tots els grans savis de l'islam espiritual, sense excepció, han estat crítics socials insubornables i mestres en l'art de l'eudemonologia, és a dir, mestres de saviesa pràctica. Al cap i a la fi, l'espiritualitat no és un passatemps més ni alguna cosa postissa afegida a la vida de les persones. Confuci, home d'una enorme practicitat, va deixar dit: "*M'ho van explicar i ho vaig oblidar, ho vaig veure i m'ho vaig creure, ho vaig fer i ho vaig aprendre*". Els homes i dones de les nostres societats europees no desitgen més creences, ni tan sols noves creences. El temps de les creences, com el dels claustrats, ha passat. Avui, per tant, les religions no poden oferir a les persones més i més dogmes incomprensibles i convidar-les després a saltar al buit proveïdes només amb el paracaigudes de la fe. Imaginar l'aigua no calma pas la set.

En tot cas, com suggereix aquest confucià, el que ens urgeix és veure, i més encara, fer. L'espiritualitat profunda, el camí interior, és experiència fructífera, no fe cega en creences imposades. Els legalistes i buròcrates de la religió, malgrat que l'islam sigui -en principi- una religió sense església ni jerarquia, han recelat sempre de l'experiència espiritual, ja que, en definitiva, es tracta d'una forma de subratllar l'autonomia de l'individu enfront d'unes institucions religioses basades, fonamentalment, en el principi d'autoritat i l'obediència acrítica. Tradicionalment, el sufisme ha desplaçat la seva referencialitat de la institució i les pràctiques canòniques a l'experiència del subjecte. Pel sufí la religió establerta i el seu estricte legalisme, sempre li ha semblat una cotilla que cenyia la bellesa de l'experiència espiritual fins a l'asfíxia. Una experiència que té molt d'estètica. Per aquest motiu l'art, especialment la música, ha ocupat un espai molt predominant en el si del treball sufí. De fet no és comprensible el sufisme, sobretot el de matriu iraniana, sense prendre en consideració la seva fèrtil dimensió musical. Un músic català dels nostres dies apunta una possible resposta. Diu Jordi Savall: "*La música posa a l'home en contacte amb fenòmens que ni l'experiència humana convencional ni la ciència podran explicar-nos mai*"².

¹ Yalal al-Din RUMI, *Poemas sufies*, Madrid: Hiperión, 1988, pp. 44-45. Traducció d'Alberto Manzano.

² Entrevista al músic Jordi Savall realitzada per Arcadi Espada, *El País* (Suplement Domingo), 7 d'agost de 2005, pp. 6-7.

5. Una mirada que distingeix entre les dimensions permanent i conjuntural de l'existència

Si alguna cosa caracteritza a l'islam espiritual des dels seus inicis ha estat la capacitat de distingir entre el que seria la dimensió permanent de la revelació alcorànica, que en el cas de l'islam és el mateix que dir l'essència de la religió, i la seva dimensió conjuntural. De fet, la recerca de la dimensió permanent al si d'una realitat que és per definició canviant sempre ha estat una constant de l'espiritualitat sufí, tenint en compte que la cosmovisió islàmica parteix del fet que tot en l'univers és canvi, moviment, mutació, renovació constant. Déu, l'Ú-Múltiple, crea i recrea la realitat a cada moment. Segons Ibn 'Arabí, tot en l'univers es troba en un viatge permanent, també el propi ésser humà³⁷. L'única cosa consistent en la vida és el canvi.

Fins i tot l'art islàmic ha tractat de plasmar a través de les formes geomètriques aquesta naturalesa canviant de l'existència. En el fons, la simetria, tan preuada per tota l'estètica islàmica, no és sinó la part del canvi que no canvia, la dimensió de permanència dintre del propi canvi.

En certa manera, això mateix ha permès a un filòsof iranià dels nostres dies, l'iranià Abdol-Karim Soroush, formular la seva teoria de la contracció i de l'expansió de l'àmbit religiós³⁸. Durant molt temps, massa, l'islam s'ha expandit ocupant funcions, sobretot en l'àmbit social i polític, que tal vegada com a religió no li corresponien. L'islam -potser totes les religions!- ha estat una religió *expandida* en la qual s'ha volgut veure una resposta per a tot. No obstant això, en la nostra contemporaneïtat europea, la religió ha perdut part de les funcions del passat. Avui, afortunadament, la religió no constitueix ja el vector fonamental de cohesió social com en temps passats ni pot interferir en certes decisions polítiques. Els nostres governs democràtics no tenen perquè inclinar-se davant bisbes, imams, lames o rabins. Al veure's alliberat de tot allò que és conjuntural i contingent, al no haver de donar compte de tot, l'islam a Europa es troba davant la possibilitat de vivenciar la dimensió permanent, essencial, de la religió, la dimensió a la que s'han referit els sufís des de fa segles, sense haver de veure's en cada moment en el compromís d'haver de contestar-ho tot des de -en, amb- l'Alcorà i les tradicions profètiques muhammadianes.

Aquest Alcorà segrestat s'allibera i cobra, així, la seva més excelsa dimensió de llibre sagrat. I com tot llibre sagrat, el text alcorànic no ens ofereix respostes per a tot, no és aquesta la seva comesa, el que ofereix són preguntes. Tot text sagrat interpel·la a cada nova lectura; mai ofereix respostes absolutes, tancades i tranquil·litzadores. Es tractaria, seguint les reflexions de Soroush, de proposar una versió minimalista, contreta, de l'islam, remetent-lo al seu àmbit natural: la interioritat de l'ésser humà.

La gran densitat significativa del text alcorànic impedeix les lectures carrinclones i utilitaristes. L'enorme ventall de sentits espirituals que conté impossibiliten tot anquilosament interpretatiu. En aquest sentit, la grandesa del llibre rau en que no serveix per res, en la seva inutilitat, quan s'ha desembarassat de tota lectura interessada i prosaica. El religiós fa parlar al llibre segons els seus propis interessos egòtics; el místic es deixa penetrar per ell, apostant més pel risc i l'aventura que per la certesa i la seguretat acomodaticia del dogma.

La religió no pot ser avui, com potser ho era abans, un bàlsam davant tota aquesta gran angoixa que l'home és capaç de desplegar davant la realitat misteriosa del món. Tampoc no pot ser un credo obtús i gregari rera el qual aixoplugar-se davant les inclemències d'una contemporaneïtat tan hostil al pensament, la reflexió i la serenitat, condicions aquestes imprescindibles de l'experiència espiritual.

De vegades, massa, s'ha volgut veure en l'islam la resposta a tot. Els ideòlegs de l'islamisme contemporani, incapaçs de pensar una realitat que és complexa i que genera més complexitat a cada moment, afirmen que l'islam és la solució... a tot! És un bon exemple d'ideologia política que pretén expandir de nou allò religiós, segons la terminologia del citat Soroush. Aquest islam ideologitzat, que vol ser resposta per a tot, acaba per no satisfer gens.

³⁷ Sobre la particular concepció akabariana del viatge, vegeu Ibn 'ARABÍ, *Le dévoilement des effets du voyage*, París: Éditions de l'éclat, 1994. Edició i traducció de Denis Gril.

³⁸ Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, París: Albin Michel, 2004, pp. 59-85.

6. Una espiritualitat de l'amor i del coneixement

L'islam espiritual no és una via interior merament emocional que subratlli només el fervor religiós, sinó que la dimensió intel·lectual hi ocupa un paper insubstituïble. En el sufisme metafísic d'Ibn 'Arabí, per exemple, o en la teosofia il·luminativa de Sohrawardí i els seus continuadors de l'escola de Isfahan, als quals hem fet diverses al·lusions en el present text, s'avisava que:

"...una investigació filosòfica que no desemboca en una realització espiritual personal, és una vana pèrdua de temps, i que la recerca d'una experiència mística, sense una seriosa formació filosòfica prèvia, té totes les probabilitats de perdre's en aberracions, il·lusions i desviacions"¹.

En efecte, el camí espiritual presenta un risc gens menyspreable si no es prenen les precaucions necessàries. No poques vegades la religió s'ha convertit en un espai en el qual la foscor esdevé irracionalitat i intolerància, sobretot quan es pretén posseir la raó primera i última de les coses. En el millor dels casos, tot queda en paraules que són com aquella fullaraca fugaç que el vent arrossega, però quan no és així tots els abismes s'obren davant l'ésser humà.

Amb tot, el camí interior exigirà en un cert moment, saltar més enllà dels límits de la raó -i també dels sentits-. Això no significa prescindir de la raó, recloure'ns en la irracionalitat, l'espiritualitat no és irracional, sinó que ens proposa un altre tipus de racionalitat. L'espiritual musulmà ha de manejar un concepte de raó no derrotista, sabent que no és aquest engranatge devastador que tot ho devora. Al cap i a la fi, s'ha de saber viure alliberat de la pretensió d'entendre-ho tot racionalment, sobretot allò que no és entenedor per a l'ésser humà.

7. Una espiritualitat que ens reconcilia amb nosaltres mateixos i amb el món

Ni el món és un parany diabòlic, idea corrent de l'ascetisme religiós, ni el nostre cos un obstacle per vèncer. Món i espiritualitat han estat pressentits durant molt temps com dos termes excloents entre els quals calia triar. L'espiritualitat sufí més refinada, alliberada de tota aquesta càrrega religiosa, no nega ni el cos ni la sexualitat, i tampoc és en guerra permanent amb el món. Aquesta espiritualitat rehabilita un islam agradable, ja reivindicat per poetes com Hâfèz, que denuncia tant el puritanisme hipòcrita com el despotisme escrituralista de l'islam oficial i els seus representants. Per definició, a un bell esperit correspon una bella corporeïtat. En l'islam interior l'ésser treballa per reunificar-se amb ell mateix, amb els altres i amb el diví. La bella estampa, poderosa i elegant, del dervix voltador ballant sobre si mateix mostra a les clares l'abast d'una espiritualitat no culpabilitzadora i joiosa que ens reconcilia amb nosaltres mateixos i manté una actitud positiva davant del món². L'Alcorà mateix proclama que la terra és la seu de l'home i *lloc de gaudi* per a ell³.

El sufí es malda per viure en el món però sense sentir-se atrapat per ell. Per aquest motiu es diu que el sufí viu retirat enmig de la societat, una tasca gens fàcil. Hi ha una màxima sufí en llengua farsí, de procedència *naqshabandí* que diu: "*Jalvat dar anyuman*", o el que és el mateix: "*Viu retirat, però en el món*". En efecte, el gran repte del sufí és en el si de les vicissituds de la vida quotidiana. Al cap i a la fi, el sufisme és una espiritualitat no tant del més enllà com d'un més aquí que quan es viu en plenitud transcendeix tot lligam. Per tant, el sufí viu inserit en la societat però mantenint inamovible el seu centre de gravetat. Un vell *adaggio* dervix diu així: "*La nuvolada passa, el cel perdura*".

D'aquesta actitud positiva i conciliadora del sufisme envers el món i el cos, brolla un estat d'enamorament que ha estat (i és, encara) mirat amb sospita per part dels censors de la religió, que

¹ Henry CORBIN, *El imam ocult*, Madrid: Losada, 2005, p. 243.

² Sobre el significat espiritual de la dansa dervix del gir, vegeu: Jalil BÁRCENA, "Danzar con el Cosmos. El *samâ'* de Maulaná Rumí y los derviches giróvagos", www.libreria-mundoarabe.com/boletines/n%BA27%20may.05/Danzar

³ *Alcorà* 2, 36; 7, 24

amb el seu esquerp perfil han allunyat a tots aquells que intueixen que és possible viure l'espiritualitat d'una forma diferent, més lliure i sense aquesta mena d'intermediacions. L'esperit cordial del sufí és l'antítesi de la mentalitat censora del religiós, sempre a la grenya amb un entorn al que titlla d'impíu, amb uns dictats empobridors, fruits d'un món interior turmentat. Per tot això, el que menys estimulants hi ha avui són els representants oficials, o semioficials, de la religió, sobretot si estan marcats pel segell de la infelicitat essencial que caracteritza als subjectes fanatitzats. Com diu Rumí, la religió és obrir finestres constantment. Però la veritat és que alguns viuen en l'obsessió de tancar-les a cada pas. Un Rumí de qui Muhammad Iqbal va arribar a dir a principis del segle passat: *"El món d'avui necessita d'un Rumí que generi una actitud d'esperança i animi el foc de l'entusiasme per la vida"*¹. Unes paraules que adquireixen més transcendència encara en un món islàmic tan convuls com el d'avui, mancat de models aptes per una joventut cada vegada més desencantada i sense horitzó.

Com a epíleg

El sufisme, potser el millor i més saborós fruit de l'islam, ha lluitat durant segles per erigir-se en espiritualitat lliure, desembarassada de la cotilla de la religió comuna. Avui, aquesta tradició sufí, com d'altres camins espirituals, es troba en condicions de proporcionar als éssers humans d'aquest atribolat món contemporani, una nova forma de comprensió de la fe i de la vida interior; un oferiment a uns éssers humans orfes d'espiritualitat i més i més incapacitats per a comprendre certes realitats interiors inherents a la condició humana. El ric llegat sapiencial, filosòfic i espiritual, del sufisme, despulat de la floridura de l'islam normatiu, pot fer una gran contribució a la redescoberta d'allò que Sohrawardí anomenava la pàtria de l'ànima; una dimensió que avui és, per molts, una pàtria ignorada, perduda qui sap per quant temps. Sigui com sigui, la veritat és que només homes i dones satisfets espiritualment, podran imprimir un nou rumb a la història humana, corregint els despropòsits d'una cultura tecnocientífica, mancada d'escrúpols ètics, amb una capacitat de destrucció paorosa.

El canvi d'època al que assistim se'ns presenta en forma de crisi, terme aquest que en certes llengües connota el doble sentit de risc i d'oportunitat. Els riscos de la crisi de l'àmbit religiós són ben palesos, però també es mostra amb força l'oportunitat que se'n deriva: la de poder experimentar, potser per primera vegada en la història, una espiritualitat per elecció lliure i no imposada, ni per la tradició, ni per la cultura, ni per cap instància externa a l'ésser humà mateix.

I, per concloure, uns altres versos de Rumí, recollits per aquest mestre persa d'un altre gran personatge del sufisme iranià, Fariduddin al-'Attar, el perfumista de Nishapur:

*"Qui desitgi asseure's al costat de Déu
que s'assegui amb els sufis"*²

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi.

Bàrcena explica que la seva ponència se centra en les aportacions de l'islam espiritual. En una sessió anterior d'aquesta mateixa trobada ja va fer al·lusió a la necessitat d'un "islam sense islam". Es refereix amb això que l'època de l'islam com a constitució, com a ordre social generalitzat, ha arribat a la seva fi. No veu que l'esforç d'adaptació de l'islam hagi d'anar en la direcció d'actualitzar antigues interpretacions de l'ordre social. Advoca, no ja per reformar, sinó per deixar enrera una lectura de

¹ Muhammad IQBAL, *La reconstrucció del pensament religiós a l'islam*, Madrid: Trotta-Associació UNESCO per al Diàleg Interreligiós, 2002, pp. 119-120

² Djalâl-od-Dîn RUMÍ, *op. cit.*, p. 148.

l'islam d'aquesta mena. Com per a qualsevol de les altres religions, també a l'islam li ha arribat l'hora de deixar enrera aquest model religiós. És un model en crisi, es tracti de la religió que es tracti, que -encara que volgués-, poca cosa podria oferir al segle XXI.

L'actiu de l'islam cal buscar-lo en la seva tradició espiritual i, en el segle XXI, aquest el trobarem en les "portes obertes" del sufisme. És l'islam *cordial*, aquell que té a veure amb el cor, lligat a la seva veritable essència nuclear i fundacional, la que batega en un Alcorà que ja no serà ni constitució política ni codi civil o penal, sinó fontana espiritual. I el sufisme és, en aquest sentit, cor de l'islam, tot i que hagi estat marginat. L'experiència transformadora, no és secundària, constitueix la primera dada de l'experiència religiosa: el Profeta en la solitud de la cova de Hira, en el cas de la tradició musulmana; experiència transformadora que és el nucli de tota aportació espiritual. Una experiència sense forma ni lloc, realitat espiritual encarnada en tot lloc i tota situació contextual: *l'aigua pren el color del recipient que la conté* -diu l'antic adagi-. Així el sufisme, l'islam espiritual, allibera de la dictadura de la lletra i de les seves contingències històriques, orienta cap a una universalitat en profunda comunió. Com exemple, la ponència recull bells poemes de Rumí i de Ibn 'Arabí, com a exponents d'aquesta religió de l'amor que transcendeix qualsevol exclusivisme, qualsevol vivència del religiós convertida en identitat per distingir i separar, que ens ensenya que el sentit de la religió no és viure-la com una fi en si mateixa sinó com a mitjà per assolir la possibilitat de ser persones íntegres, éssers totals.

Aquest islam espiritual aporta la realització profunda, que és reconciliació amb si mateix i amb el món; no es troba enfrontat ni amb el cos ni amb el món, sinó que integra totes les realitats. També l'intel·lecte ocupa en ell un paper essencial, integrant la raó i, més enllà dels límits de la raó, la indagació interior silenciosa. Aquest cor espiritual no ha deixat de bategar en la història de l'islam, proposant una vegada i una altra una lectura de la tradició lliure de tot el que sigui superflu: una mínima forma per a un màxim de substància. Bàrcena enumera moviments i persones, exemples de segles passats i del present, que han anat en aquesta línia. Subratlla que aquesta pot ser la gran aportació de l'islam europeu, a Europa, a la humanitat del segle XXI; i, també, aportació de cara al conjunt de la comunitat musulmana. Aquesta seria l'oferta de l'islam espiritual: vivenciar la dimensió permanent i essencial de la religió a la que han fet referència els sufís des de fa segles. L'aproximació a aquest islam espiritual no suposa ni significa una conversió formal a res. Bàrcena insisteix en la universalitat, en l'experiència encarnada en tot temps i en tot lloc, siguin quines siguin les característiques de l'entorn cultural. Més que parlar de conversió, caldria pensar en termes de "conèixer" la tradició, ("*conèixer*", néixer amb), un renaixement en contacte amb... des de l'autonomia en relació a qualsevol model formal.

Diàleg

Autonomia, fins i tot pel que fa al Profeta com model? -pregunta M. Granés-

Fins i tot, en el sentit d'un model fixat, del que se'n segueixi una llei... Jo puc imitar, i imito, gests i costums del Profeta. Però no pel fet de ser un model imposat, una norma, una llei. Imito per *enamoremment*, en record a aquell a qui estimo...

Com es podrà fer arribar a la gent el rostre alliberador i immensament ric de l'islam, superant l'obstacle dels rostres agressius dels islamistes i la negror dels vels que recobreixen les dones? (Corbí)

Serà difícil poder saltar aquesta barrera. La taula comenta com es viu l'acostament a l'islam a Amèrica Llatina i les característiques dels moviments islàmics a l'altre costat de l'Atlàntic. Bàrcena posa en guàrdia, perquè l'islam que ha despertat simpaties en els entorns pròxims a la teologia de l'alliberament és -ara per ara- l'islamisme, per tot allò que el seu discurs té de revulsiu polític, de transformació de l'ordre social, d'ideals igualitaris.

Sorgeixen comentaris de la part americana de la taula: la teologia llatinoamericana és més àmplia que la teologia de l'alliberament, i la teologia de l'alliberament més complexa que les

simplificacions que se'n fan a Europa (H. Ingelmo). Tampoc se li pot atribuir, en veritat, la defensa d'un sistema polític o un altre. L'àmbit de la teologia de l'alliberament no és la política sinó la crítica a les formes que s'adopten en l'àmbit religiós, crítica a la unió de la religió amb el poder polític (sigui aquest d'un signe o un altre) (M. Barros). És teologia que neix en funció de l'alliberament; encara que el concepte 'alliberament' pugui perfilar-se, completar-se, etc. les aportacions de la teologia de l'alliberament no es poden deslligar del seu origen i orientació (A. Robles). Robles distingeix entre alliberament i espiritualitat. Aquesta frontera entre alliberament i espiritualitat, on se situa? Per a J. M^a Vigil no hi ha fronteres: faig camí espiritual en i durant la meua opció pels pobres. Un cop més, s'assenyala la necessitat de comptar amb un concepte ampli d'alliberament.

Situant de nou el debat en la realitat musulmana del segle XXI, R. Prats s'interessa per saber fins a quin punt aquest "islam sense islam" és un desig personal de Jalil Bàrcena, o reflecteix un moviment més ampli. Majoritari no, per descomptat -respondrà Bàrcena. L'islam es mou, però es mou en direccions molt disperses. Els moviments de flexibilització, quan n'hi ha, són moviments que posen l'accent en la pietat deixant la norma en un segon terme. També hi ha un sufisme rigorista i piados que desemboca en altre tipus d'integrisme. Bàrcena explica que cal distingir dues realitats molt diferents: una és la dels països històricament de tradició islàmica majoritària, una altra la de l'islam europeu. Cadascuna d'aquestes dues realitats és plural i té els seus propis reptes. Ell, com musulmà europeu que és, se centra en aquest marc. Al parlar d'islam europeu, una altra distinció es fa necessària: el paper que la religió pugui tenir com a "cordó umbilical" amb la societat d'origen per a una població immigrant, una població que viu la crua realitat d'uns duríssims processos migratoris, i l'islam per elecció i opció personal d'una part de la població europea. Aquesta branca podria vivificar l'arbre, si es desenvolupa des de l'experiència nuclear espiritual de l'islam. És en aquest entorn concret en el que ell adopta una actitud crítica quan veu, per exemple, moviments *neo-sufís* que sostenen la separació d'homes i dones.

Arran d'aquest comentari, se li pregunta com valora aquells admiradors del sufisme que proclamen que el sufisme no és islam. Com valora aquest fenomen? Bàrcena posa davant la taula dues actituds molt diferents en aquest sentit de "superar" l'islam. Una és la d'aquells que beuen el vi de la copa i transcendeixen la copa, per amor al vi. L'altra és la dels qui ni tan sols prenen la copa, ni han tastat el vi. D'una altra manera, també aquests tornen a quedar-se, sovint, en les formes, accentuen aspectes secundaris i es queden fixats en models rigoristes piadosos. Pel que fa al tema de la situació de la dona insisteix en tot el que ja ha dit fins a ara; rellegir i reinterpretar des de l'esperit pot presentar dificultats, no és però impossible. A tall d'exemple explica que l'Alcorà és, probablement, l'únic dels grans textos sagrats que es dirigeix explícitament als dos sexes: "el musulmà, la musulmana" és una expressió molt freqüent en el text. La conversa es mou, de nou, en el terreny de les traduccions, de la interpretació de l'esperit, de qui són les persones que ho poden fer, qui subvenciona les traduccions que circulen en aquests moments, de la importància de consolidar un islam europeu amb accés a la formació.

Com a punt final, un exemple il·lustratiu: hi ha un versicle (de l'Alcorà) que traduït directament de l'àrab diria "el que és d'Al·là és l'islam". El significat de la paraula Al·là és "Déu". El significat de la paraula islam és "lliurament a Déu". Les traduccions habituals tradueixen només una de les dues paraules, i el versicle queda així: "la religió de Déu és l'islam". Però què diu el versicle si es tradueix íntegrament?: "la religió de Déu és el lliurament a Déu ", o "de Déu és el lliurament a Déu"... Per això -diu Bàrcena-, ell insisteix tant en el coneixement de l'àrab. Apunta en la direcció de poder beure directament de la font i no a través del filtre d'interpretacions molt limitades, carregades de pressupòsits. "La religió de Déu és el lliurament a Déu" uneix, ofereix l'aigua de la tradició a qui vulgui apropar-se... El sentit canvia radicalment.

ESPIRITUALITAT MACROECUMÈNICA I SOCIETAT GLOBALITZADA

Marcelo Barros

En aquests dies, a Goiás, la ciutat on visc, es va convocar el Segon Congrés Nacional de la Pastoral de la Terra a Brasil. I en aquest mes de juliol, del 19 al 23, tindrà lloc l'Onzena Trobada Interclesial de les Comunitats de Base que reunirà unes 3.500 persones del Brasil i d'altres països llatinoamericans. Són dues trobades que assumeixen una espiritualitat macroecumènica.

En la seva segona trobada continental (Bogotà, 1996), l'Assemblea del Poble de Déu va definir l'espiritualitat macroecumènica com

- a) resistència i lluita contra el sistema neoliberal i excludent
- b) camí de comunió i trobada de les tradicions espirituals al servei del poble, des de les cultures populars, especialment indígenes i negres.

1. *Una mística laica lligada a les cultures ancestrals*

En els últims deu anys, un dels esdeveniments més significatius a l'Amèrica Llatina ha estat l'emergència i importància que han assolit els moviments indígenes. A Mèxic, Bolívia, Equador i també al Brasil, de moment en una proporció més petita, els moviments indígenes han adquirit un protagonisme polític important i decisiu pels països. A Mèxic, el moviment de Chiapas va aconseguir exigir del govern mexicà importants canvis en el tractat comercial amb els Estats Units. A l'Equador i a Bolívia, els indígenes organitzats han esfondrat presidents i comencen a definir rums en la política nacional.

Hi ha analistes polítics que perceben en això només un moviment polític i fins i tot amb continguts d'extremismes polítics i retorn al passat. Enmig de les confederacions nacionals indígenes, sens dubte, hi pot haver grups i tendències que tinguin aquesta direcció, però no és el que marca els moviments indígenes actuals. Cap grup vol reconstruir imperis amerindis precolombins. Ningú pensa que sigui possible refer el passat, ni polític ni cultural. No obstant això, molts creuen profundament que és possible recuperar de la seva saviesa ancestral, elements d'una espiritualitat macroecumènica que pugui ajudar a tota la humanitat. Al Brasil quan es va preguntar a les organitzacions indígenes, quin tema suggeririen per a reflexionar amb el conjunt de la societat en ocasió dels 500 anys de la vinguda dels portuguesos, van respondre: "Les cultures indígenes, font de saviesa per a tota la humanitat". La seva proposta va ser "les cultures" i no "les religions indígenes", tot i que algunes d'elles són vives i en procés de renéixer de les cendres de persecucions i condemnes colonialistes. Són cultures que han après a viure durant segles en diàspora i sense comptar amb les estructures tradicionals en les quals han nascut. La seva espiritualitat es va fer laica (té xamans i savis, però sense estructures de poder, de forma democràtica, gairebé espontànies) i militant, el que també només s'assoleix ser i viure per una mirada de profunda fe... O no hi hauria manera, vivint sota l'imperi del sistema neo-liberal a Llatinoamèrica, de creure possible negar-se a entrar en el mateix esquema, resistir i, com els *altermundistes*, projectar "nous móns possibles".

Aquesta capacitat de dir no al sistema dominant fa que els més importants místics del nostre continent siguin els seus màrtirs. Algú podria preguntar-se si no es tracta d'una lluita sense glòria i de morts inútils. Qui acompanya la lluita ecològica a l'Amazònia sap que el país ha despertat a aquest problema, a partir del martiri de Chico Mendes. Ara, tota l'acció del govern brasiler contra el crim organitzat en el nord del país ha pres una nova concreció des de l'assassinat de la germana Dorothy

Stang, al febrer d'aquest any. És difícil avaluar les conquestes o victòries dels moviments pacifistes, ecologistes, *altermundistes*, però no es pot negar el seu protagonisme en el món actual. Una de les seves fonts és, conscient o inconscientment, aquesta espiritualitat macroecumènica.

2. La sacralització subversiva

Sóc fill d'aquell temps en que consideràvem que la revolució era atea. Qualsevol sacralització semblava reaccionària i sense sentit. Avui, en una societat en la que la Santíssima Trinitat són els diners, l'empresa i el mercat, hi ha dos tipus de sacralitzacions. Una és la institucional, que segueix viva en les religions i diu ben poca cosa a la gent més crítica. Una altra, és la insistència en la sacralitat de la vida contra la instrumentalització de tot, contra el reduccionisme a la mera producció i consum. Dir que alguna cosa és sacra, en aquest sentit, vol dir que l'ésser humà no és l'amo de tot i no pot manipular-ho tot com vulgui. En moltes trobades d'ecologistes i de persones que busquen una nova forma de viure, qui arriba a dir alguna cosa que va més enllà de la mera contestació i de la confrontació amb el sistema dominant, són les persones que proposen una espiritualitat que mostra la sacralitat de la vida i dels éssers, inserint aquesta reverència amorosa i reconeixement de la sacralitat en la lluita quotidiana de la vida i en la militància social i política. L'espiritualitat macroecumènica s'insereix no en el panteisme tan temut per les cúpules eclesiàstiques, sinó en allò que teòlegs com Leonardo Boff anomenen *panenteïsme*, una contemplació del misteri diví present en tot i manifest en cada ésser viu.

Aquesta sacralitat és subversiva perquè és contrària al desenvolupament que sotmet la naturalesa a l'ambició humana. Intenta denunciar-ho i detenir la seva marxa. Diu NO a l'anomenat "desenvolupament sostenible" i, en contraposició proposa la sostenibilitat. És subversiva perquè, en una societat masclista i patriarcal, insisteix en el protagonisme de la dona i de la dimensió femenina com la més apta per a l'obertura al transcendent. Mentre que moltes de les cultures negres i índies també tenen una tradició patriarcal i masclista, la seva vessant espiritual ha donat funcions essencials a la dona. En el Candomblé, gairebé totes les línies de culte prefereixen la "mare de sant" al pare. En els poblats indígenes, encara que el Xaman sigui un home, la dona és la que prega, canta i profetiza. Potser aquesta dimensió d'obertura a la feminitat, és el que va possibilitar que aquestes cultures s'obrissin al cos i a la dimensió eròtica, d'una forma no comercial o mecànica, ben diferent del que passa en la societat occidental. Aquesta atenció al cos és viscuda en dues dimensions:

1. Major atenció a l'equilibri i salut, una ètica més concreta d'alimentació i revalorització de la medicina indígena tradicional, unida a l'espiritualitat, que és molt més que unes simples tècniques de curació.

2. La dimensió eròtica. Són cultures que valoren el plaer i el dret de viure la sexualitat de forma gratuïta i no només al servei de la reproducció. A més d'això, no relaciona plaer amb pecat... A Llatinoamèrica, moltes persones d'orientació homosexual troben en les comunitats afro-descendents una acollida, que no troben en les comunitats d'Esglésies. En aquest tipus d'espiritualitat, la eròtica és conseqüència de la comprensió de la sacralitat de la vida, de la terra i de la naturalesa. No obstant això, no es tracta de refer cultes de fertilitat de la terra o de la fecunditat de la dona, sinó d'una revalorització de la vida i de les relacions humanes, àdhuc en allò que la vida té d'immediat i d'epitelial.

3. Una teologia ecumènica d'origen popular

A Llatinoamèrica, el primer macroecumenisme va néixer per la necessitat estratègica de supervivència de comunitats i grups condemnats per la religió oficial (l'Església Catòlica) i perseguits per les autoritats socials i polítiques. Per a prosseguir amb el culte dels seus déus, grups negres i amerindis van haver d'unir les seves tradicions. No van fer una fusió sinó una unitat, mantenint

correspondències (La Pachamama és adorada en el culte de la Verge Maria, però tots saben que no és la mateixa entitat religiosa. Iemanjà és la mateixa Nostra Senyora de la Concepció, però els cultes són diferents). A més de l'obertura forçada que va significar el sincretisme provocat per la imposició del catolicisme, aquesta síntesi va ser possible també per una obertura teològica i espiritual de les religions índies i negres que mai s'han tancat en si mateixes. Encara que les tradicions orals no desenvolupin teologies escrites, la història de les cultures populars revela una veritable teologia del Pluralisme Religios que encara necessita ser explicitada. Aquesta teologia assumeix el pluralisme religiós com benedicció de Déu i ho articula amb la resistència i el camí d'alliberament dels oprimits. Les cultures negres i índies s'insereixen en diàleg amb el cristianisme en allò que les Esglésies tenen de més obert, tant en el plànol moral, com en la dimensió teològica (per exemple, sobre Jesucrist, la cristologia implícita en la fe de la majoria dels fidels d'aquesta cultura s'obre, des de fa segles, a la universalitat de la salvació i a una pluralitat de "Cristos", en la línia de Raimon Pannikar).

El sincretisme va ser possible perquè les religions índies i negres van tenir una visió positiva sobre si mateixes, al mateix temps que no se'ls va ocórrer pensar que podien guanyar res desvaloritzant les creences d'altres religions i Esglésies. Al contrari, aquestes tradicions sempre han acollit bé la fe dels altres. Abans del desenvolupament de la Teologia del Pluralisme Religios elles, en gran part, ja ho vivien.

Encara que ningú pretengui un sincretisme de confusió, hem de valorar el fet que les comunitats negres i índies han après a respectar i conviure amb expressions espirituals diverses i a fer una teologia equivalent que pugui ser per a nosaltres un exemple de pràctica macroecumènica i pluralista. Hi ha sacerdots d'umbanda que practiquen la religió umbandista el dilluns i el Candomblé els dimecres, com responsables de la comunitat, sense barrejar les coses. Expliquen que es tracta d'energies diverses, cadascuna amb la seva pròpia força. Són religions diferents, però no separades o antagòniques.

Un altre element és que relativitzen la religió mateixa, però no la desvaloritzen, ni tampoc la destrueixen. No fan ecumenisme que s'aparti de les comunitats concretes, sinó que actuen a partir d'elles. Això sembla un tret tan propi de Llatinoamèrica que difícilment pot respondre a la realitat d'Europa. No obstant, *mutatis-mutandis*, pot contenir una veritat per a tots. És una exigència d'espiritualitat ecumènica no volar tan alt en les enquestes, en l'estudi i el treball, que perdem de vista el que realment viuen les comunitats. I no em refereixo a fer concessions a la jerarquia eclesiàstica, sinó de ser fidels al poble més senzill, al qual volem servir. Si deixem al poble en les mans del clergat tradicionalista, la nostra teologia avançada seria contraproduent.

4. Una espiritualitat més mística i lliure

El fet que l'espiritualitat macroecumènica tingui molt explícita la dimensió sociopolítica, la capacita per al diàleg ecumènic, no només amb els creients, sinó amb la humanitat d'avui que no s'adhereix a creences religioses. Diuen que, a l'Amazonia, laboratoris occidentals estan robant patents de plantes medicinals i DNAs d'animals per a experiments no del tot clars. Sigui com sigui, això si fa possible per l'acollida de les comunitats tradicionals i la seva obertura a les enquestes de la ciència i de la investigació. El diàleg no es dona perquè les comunitats índies i negres tinguin un pensament molt avançat sobre aquestes enquestes, sinó perquè no dogmatitzen ni prenen una postura de poder. Una actitud que pot ser una bona aportació per a la societat moderna en els problemes que, actualment estan en debat.

No podem estar d'acord amb Samuel P. Huntington, deixeble de Francis Fukuyama, quan afirma que els motius de divisió entre els pobles en el segle XX van ser socioeconòmics i ideològics i

ara, en el segle XXI, les divisions d'origen cultural i religions podran tenir més pes en els conflictes. "El desencontre entre cultures i la intolerància entre les religions determinaran la política mundial. Les guerres seran provocades per la ruptura entre la cultura cristiana i la islàmica, entre la hindú i la musulmana!" No es poden separar les cultures i religions del conjunt de la vida social i política dels pobles. Les comunitats negres i indígenes foren víctimes de condemna i persecució per part del sistema. Hi ha grups que es tanquen en la revolta i en l'odi, però l'espiritualitat macroecumènica ajuda les comunitats i als mateixos grups polítics a obrir-se al diàleg i a col·laborar per a la pau mundial.

En una època de profund escepticisme, l'espiritualitat ecumènica ens pot ajudar a rescatar la confiança en valors que alleugen la solitud de les persones abandonades a si mateixes i a recuperar una vocació comunitària que el neo-liberalisme actual no imagina. Aquesta aliança comunitària s'orienta en el sentit que Dom Hélder Câmara anomenava de "minories abrahàmiques" perquè creuen i esperen "contra tota esperança". En moviments com el dels camperols sense terra, gent que lluita per millors condicions de vida, o en alguns grups ecològics, hi ha una espiritualitat, una mística que els aporta una força extraordinària i fins i tot els confirma en una ètica de justícia i de no-violència que només la mística fa possible. Ho vaig poder verificar a Brasília fa poc més d'un mes quan participava a la marxa per la reforma agrària i els companys del MST em van posar en el grup capdavanter de la marxa. Quan la policia va amenaçar amb llançar-se sobre els participants, amb armes pesades, la meva impressió era que, allà, jo era l'únic que tenia por. Els camperols, habituats a ser reprimits, ràpidament van passar-se els uns als altres el missatge de no acceptar la provocació, de resistir sense violència ...

En aquesta espiritualitat potser es parla poc de Déu en si mateix. Però, no és precisament aquest el manament bíblic? Bonhöffer deia que calia "viure amb Déu, com si no hi hagués Déu" ("etsi Deus non daretur"). Penso que l'espiritualitat macroecumènica avui viu això des de la religió popular i l'espiritualitat de les comunitats tradicionals. Podem anomenar aquesta forma d'espiritualitat, una vivència de la mística del "regne de Déu". Sé que el terme és molt cristià, però evoca el projecte diví de justícia i amor en el món. Ens recorda que la més profunda espiritualitat és garantir per al nostre món un futur de pau.

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi.

Marcelo Barros ens parla d'un fenomen espiritual que es viu a l'Amèrica Llatina i, molt especialment, al Brasil: el creixement i la força dels moviments espirituals d'arrels culturals indígenes i negres. La reflexió sobre les aportacions, en el seu cas, tindrà en compte aquest fenomen. Hi ha qui pot pensar que es tracta de moviments nostàlgics que enyoren retornar al passat, i no és així. Quan aquests grups miren al passat no ho fan amb la intenció de reconstruir antics imperis perduts, sinó per a construir un present que reculli les aportacions d'allò que ha quedat enrera. La saviesa que raja d'aquella antiga font és un nou significat de "sacralitat". El concepte de "sacralitat" el vivíem com a quelcom lligat a actituds reaccionàries: una sacralització que generava submissió i acceptació, que feia que res pogués ser criticat, o canviat, perquè "era sagrat". Per contra, la "sacralitat" de les cultures indígenes i negres arriba a ser subversiva; consisteix en una actitud d'atenció respectuosa cap el que val per sobre de tot, veu la realitat com mereixedora de reverència amorosa, una sacralitat que és amor incondicional oposat a la instrumentalització, a la submissió de la naturalesa al servei de l'ambició. L'ecologia sostenible es conformaria amb que la depredació fos suportable. L'actitud que impregna aquesta espiritualitat indígena i negra" és la de prendre cura, és amor, és una actitud de reverència que transforma la relació amb la realitat. De Déu se'n parla poc, però el dia a dia es viu des

¹ S.P. HUNTINGTON, The Crash of Civilizations, in "Foreign Affairs", LXXII (1993), 3, pp.22-49.

de l'actitud de participants del projecte de justícia i amor. Bonhoeffer afirmava: "a la persona espiritual no li basta amb fugir del mal, l'ha de combatre". Això és el que Barros percep en aquest entorn.

Un altre aspecte a tenir en compte d'aquests moviments és el macroecumenisme; "macro" perquè l'àmbit és més ampli que el de l'ecumenisme entre cristians. Tal com es viuen les relacions entre les diverses religions indígenes i negres, pot servir d'exemple de com es pot establir una rica relació entre diferents religions. Una mateixa persona pot participar en més d'una comunitat religiosa. No es tracta d'un fenomen de "conversió superficial al cristianisme" com s'ha dit de vegades. S'assumeix el Déu cristià sincerament, ...en allò que pugui aportar; cada espiritualitat fa la seva aportació, a cada una se li reconeix el seu propi valor. No es tracta de sincretisme, són realitats diferents, però no per això antagòniques: sumen, s'enriqueixen, i es relacionen entre elles amb total normalitat. És un macroecumenisme real, que depassa les fronteres entre "religions" en la vida de les comunitats.

Diàleg

Si Marcelo Barros hagués de definir què és espiritualitat, o què li ha aportat la seva vida religiosa candomblé com a diferent del que caracteritza l'entorn cristià, què diria?

El rescat de la sacralitat de la vida -respon-, una sacralitat que no és submissió, tot el contrari, que és llibertat nascuda de l'amor. Explica el seu aprenentatge i convivència al costat d'un mestre indígena; la seva actuació, la seva actitud, tot ell, desprenia la certesa que la realitat és més que el que veus. Més enllà de les aparences, tot té una vida amb iniciativa, misteriosa, que es comunica, el seu missatge es pot percebre. I està pensant en gent que ha estudiat, la seva actitud no té a veure amb la ignorància. És l'actitud -insisteix Barros- de qui sap de què parla: la realitat és més, i els éssers humans són una part d'aquest tot.

És aquesta una actitud general del conjunt de les poblacions indígenes? "No", aclareix Barros. És un moviment espiritual minoritari, compartit per una minoria dins d'alguns grups d'aquests pobles indígenes. Però el seu missatge té força, creix: "som part del cosmos". H. Ingelmo, molt proper de les comunitats mapuches, explica el significat del terme mapuche: "mapu" terra, "che" gent; una actitud germana de la que està descrivint Barros: la terra no és nostra, nosaltres som de la terra.

Una altra aportació: la integració del cos, de la sexualitat, del gest, del moviment. Comenta l'impacte rebut en algun ritual candomblé: dansa, moviment, so, tot l'ésser participa en el ritual.

F. Torradeflot li pregunta si hi ha algun tipus de relació entre aquest macroecumenisme i el diàleg interreligiós que, per les dades que ell té, està viu en el Brasil. Barros explica que es tracta de dos mons diferents; el moviment interreligiós més aviat reflecteix una actitud dialogant de persones d'una classe mitja. El macroecumenisme, en canvi, és la realitat espiritual d'unes poblacions d'un nivell d'origen molt senzill, arrelat en societats molt poc jerarquitzades. Fins ara Barros pensava que aquest moviment espiritual tenia relació amb la democratització social. I sí que té a veure amb la democratització, però ara comprèn més la relació natural que s'estableix entre teisme i organització social forta.

Barros confirma l'avenç del buit espiritual, també al Brasil. No li preocupa que unes formes o unes institucions quedin enrera. Li preocupa la sensació de buit, d'orfandat, de la gent que se sent desarrelada quan no es sent formant part d'una comunitat. Quan participa d'una celebració candomblé o umbanda, sap que les persones se senten "part de". Aquest buit s'ha de tenir present, cal pensar si es pot suplir, com.

El tema polaritza la resta del diàleg; sense comunitat religiosa és el mateix que dir "sense comunitat de cap mena"? Torradeflot parla del procés de substitució: "la meua comunitat" és avui "la comunitat humana", ja no definida per compartir una religió, però continua sent "comunitat". Estem presenciant el desenvolupament d'altre tipus de llaços comunitaris, en els barris, en les poblacions, en associacions de tota mena. Un cop més, es reconeix la importància dels gests comunitaris d'expressió i

comunicació d'aquest "formar part"; no pot ser una pura abstracció, el cos sencer necessita assabentar-se'n, tenir-ne notícia... Una cosa no substitueix l'altra. La taula constata que la descripció de Barros produeix una sensació complexa: parla d'una realitat humana alhora rica i humil que contrasta amb les riqueses i les humilitats que caracteritzen les societats d'aquesta banda de l'Atlàntic.

Una conclusió de la sessió: lligar el compromís o "l'alliberament" a (només) la pobresa material és no adonar-se'n que la pobresa espiritual és tant o més greu. L'espiritualitat profunda garanteix al nostre món un futur de pau. Per aconseguir-ho cal lluitar contra les dues grans pobreses: la material i la de l'esperit.

EL BUDDHISME I LA MEDICINA DE L'ESPERIT

Ramon N. Prats

*Així com es fa amb l'or, fonent-lo, tallant-lo i refregant-lo,
Accepteu, oh monjos, les meves paraules
Només quan els experts les hagin examinades a fons,
I no pel respecte que em professeu.*

Sukhavativyuha sutra¹

Aquesta sentència atribuïda a Shakyamuni, el Buddha històric (ca. 563-483 a. de C.), és una admonició inequívoca a no caure en el dogmatisme a l'hora de valorar, jutjar i acceptar la doctrina budhista, fins i tot la mateixa "paraula del Buddha" (*buddhavachana*). Només quan s'han examinat i s'han comprès a fons, es considera pertinent acceptar la validesa dels seus ensenyaments.

Ni en el *Tripitaka* ("Els tres cistells") sànscrit o pali -el cànon budhista per excel·lència, amb una extensió unes trenta vegades superior a la de la Bíblia- ni en el Santsang xinès, ni en el Kanguir tibetà -la seva versió més ampliada-, s'hi pot trobar ni una sola expressió en la que el budhisme es declari superior a altres tradicions religioses. De fet, l'escassa literatura apologetica del budhisme ocupa un plànol marginal en les seves escriptures, i es dirigeix gairebé exclusivament al brahmanisme, la doctrina a partir de la qual va sorgir l'ensenyament de Siddhartha Gautama, que va plantejar una reforma de la formulació brahmànica del Dharma, la norma eterna i universal, rebutjant alguns dels seus principis doctrinals - com per exemple la creença en un ànima personal o el sistema de castes. En el Tibet, l'apologetica budhista s'ha ocupat tradicionalment de la religió autòctona prebudhista del país, el *bon* o bonisme, considerant-lo com un sistema de pràctiques de matriu màgica, animista i ritual. Al llarg de la seva història (especialment a partir del segle X), el bonisme tanmateix, ha anat absorbint molts elements propis de la filosofia del budhisme, al mateix temps que aquest - com a resultat del seu caràcter sincrètic - anava incorporant un bon nombre de pràctiques d'origen bonista. Aquest intercanvi entre ambdues tradicions donaria origen a les dues cares del que s'ha batejat -impròpiament- com a "lamaisme".

¹ He simplificat la transcripció dels termes en llengües asiàtiques (la majoria d'ells són en sànscrit, a no ser que s'especifiqui el contrari). Per a apropar-la a la pronunciació del lector català. No obstant, *h* i *sh* es pronuncien com en anglès.

En el si del buddhisme és freqüent trobar referències a la metàfora de la religió com a medicina, el mestre com a metge i el deixeble com a pacient. Si s'accepta el concepte que la religió, com a tal, és un remei contra la malaltia de l'esperit, no resulta difícil acceptar igualment la idea que, en el món, existeixin diversos medicaments i teràpies en resposta a les diverses necessitats del pacient humà, de la mateixa manera que coexisteixen diverses llengües i cultures. Si per a les diferents malalties corporals hi ha medicines que resulten més apropiades que altres, per a arribar a la salut de l'esperit també és possible que pels diferents pacients uns tractaments resultin més indicats que uns altres.

Amb altres paraules, emprant un símil atribuït al Mahatma Gandhi, es pot dir que, pel buddhista, les religions són com rius: tots condueixen i desemboquen en el mar, encara que en el seu recorregut alguns siguin més cabalosos que uns altres, més ràpids o més lents, més ondulants o més directes, etc.

Una altra imatge habitual és la de la tradició religiosa com un sender que duu al cim de la muntanya de l'esperit. Hi ha diversos camins, i tots condueixen al cim de la suprema realització espiritual, se li doni el nom que se li doni: nirvana (buddhisme), moksha (hinduisme), absolut, Déu, etc. Ara bé, no tots els camins són iguals: alguns són amples i segurs; n'hi ha d'altres tortuosos i escarpats. N'hi ha que donen moltes voltes i revoltes, perquè l'ascens sigui més suportable; uns altres són cingles o drecceres que puguen en línia recta. Cada pelegrí del sender espiritual ha de triar la via que li resulta més apropiada. El que compte de debò, si més no per a la majoria, és triar una tradició religiosa determinada i avançar per ella amb convicció, respectant de cor aquells que segueixen altres vies. Però si no s'ha aprofundit prou en el camí que hem iniciat, pot resultar infructuós experimentar amb uns altres que ens siguin encara més desconeguts.

Aquestes conviccions han estat sempre arrelades en la ment del buddhista, i són la causa de que les conversions de practicants buddhistes a altres tradicions religioses hagin estat sempre extremadament escasses. Cal senyalar també que, tal com ens recorda l'actual Dalai Lama (el XIV), l'actitud buddhista pel que fa al proselitisme o a la divulgació de la doctrina del Buddha, és que, «llevat que algú ho demani específicament, no és correcte que un mestre transmeti aquest ensenyament, com tampoc ho és que imposi als altres el seu punt de vista doctrinal».¹

És per això que el buddhista sincer no acaba de comprendre les raons que puguin motivar a algú per canviar de religió, abjurant d'una per a convertir-se a una altra. El XIV Dalai Lama, en el curs d'una de les audiències que m'ha concedit des de 1977, em va explicar una cosa que sovint repeteix públicament. Ja que la transformació interior de l'individu és un dels principals objectius i propòsits de tota religió, el Dalai Lama reconeix que no acaba d'entendre per què algunes persones canvien de religió, tot i que de seguida afegeix que respecta profundament el dret de cadascú a fer-ho, si ho considera convenient per a prosseguir el desenvolupament de la seva espiritualitat. El carismàtic líder del budisme tibetà (on no es reconeix un cap suprem), considera preferible, en general, aprofundir, en primer lloc, en el coneixement teòric i pràctic de la pròpia religió, la de la cultura en la qual s'ha nascut i, només en un segon terme, enriquir-se amb els ensenyaments i les pràctiques d'altres tradicions religioses. Això vol dir que el Dalai Lama no creu en una religió eclèctica i universal, tot el contrari. El patrimoni propi de cada tradició religiosa és el que les fa a totes úniques i dignes de reverència. El que el Dalai Lama diu és que si ets buddhista, intentis abans de res ser un bon buddhista; i que si ets cristià, busquis els valors profunds de la teva tradició i siguis un bon cristià. Però, sigui quin sigui el teu camí, no el recorris a mitges o no podràs arribar a el tresor últim i universal vers el que aconduïxen les grans tradicions espirituals.

¹ Dalai Lama, *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*. Boston: Wisdom Publications, 1996, p. 98. La traducció dels paràgrafs de totes les obres citades en aquest article és meua, encara que en certs casos existeixi una edició espanyola d'algunes d'elles, com per exemple: *El Buen corazón: Una perspectiva budista de las enseñanzas de Jesús*. Madrid: PPC, 1997.

El mestre budhista vietnamita Thich Nath Hanh formula el mateix concepte amb aquestes paraules:

"Quan entenem la vida de Buddha i practiquem profundament els seus ensenyaments, o la vida i els ensenyaments de Jesús, aleshores creuem el portal i ens endinsem en la seu del Buddha vivent i del Crist vivent, i la vida eterna se'ns fa present".¹

En un altre paràgraf, fa una crítica oberta i inequívoca a la falta d'obstinació en la pràctica religiosa i a la seva institucionalització, especialment entre budhistes i cristians:

"Em temo que hi ha molts cristians i molts budhistes que no practiquen o que, si practiquen, ho fan només quan es troben en situacions difícils i després ho deixen. O bé la seva pràctica és tal vegada superficial. Donen suport a esglésies i temples, organitzen cerimònies, converteixen la gent, realitzen obres de caritat, obres socials, o emprenen el ministeri apostòlic, però no practiquen amb atenció, o no pregunten mentre obren. És possible que dediquin una hora al dia a càntics i litúrgies però, transcorregut un cert temps, la seva pràctica es fa àrida i esdevé automàtica, i no saben com donar-li nova frescor. Potser creuen que estan servint al Buddha, al Dharma i a la Sangha,² o a la Santíssima Trinitat i a l'Església però la seva pràctica no toca el Buddha vivent o el Crist vivent. Aquests homes i dones no dubten en unir-se amb aquells que són al poder, per tal de reforçar, d'aquesta manera, la posició de la seva església o comunitat. Consideren que el poder polític és necessari pel benestar de la seva església o comunitat. Construeixen un *ego*, en lloc d'abandonar la idea de l'*ego*. Després contemplen aquest *ego* com si fos la veritat absoluta i titllen de falses totes les altres tradicions espirituals. Aquesta és una actitud molt perillosa que aboca sempre en conflictes i guerres. La seva naturalesa és la intolerància."³

Des de l'acceptació de la premissa que les religions no són una fi en si mateixes, sinó mitjans - més o menys resultants d'un procés històric i directament relacionats amb un determinat referent cultural - adequats per a la realització espiritual de la persona humana, acceptarem que totes elles tenen en si mateixes un gran valor. Això no impedeix, no obstant, que una determinada religió pugui resultar més adequada que les altres per a satisfer certes inclinacions personals, culturals, etc. Per altra banda, l'acceptació equànime de les diferències que formen el caràcter exclusiu de cada religió és la clau de la tolerància. Totes les religions ensenyen a desenvolupar el germen diví de la naturalesa humana, però dependrà de nosaltres mateixos assolir la meta.

D'altra banda, no s'ha de confondre "religió" amb "bloc homogeni doctrinal". El budisme és un bon exemple de pluralitat i versatilitat teòrica i pràctica. Només recordar la divisió tradicional dels ensenyaments del Buddha en tres grans corrents o mitjans de realització espiritual (*yana*) - el Theravada ("Doctrina dels antics"), sovint anomenat Hinayana ("Mitjà menor"), el Mahayana ("Mitjà major") i el Vajrayana ("Mitjà diamantí" o budhisme tântric) -, que en línies generals emfatitzen l'aspecte ètic, sapiencial i esotèric⁴ del budhisme, respectivament; o, dit d'una altra manera, la seva vocació prominentment individual, comunitària i psicocòsmica. Cadascun d'aquests mitjans comporta una interpretació lleugerament diversa, però alhora integradora i complementària, dels traços fonamentals d'una mateixa doctrina. Vegem-ne un exemple, formulat pel Dalai Lama:

¹ Thich Nath Hanh, *Living Buddha, Living Christ*. New York: Riverhead Books, 1995, p. 56

² El Buddha històric, que és el mestre per antonomàsia, la seva doctrina d'alliberament espiritual (*dharma*) i la comunitat dels que la practiquen (*sangha*), ja es tracti de religiosos regulars o laics, són les anomenades "Tres joies" (*triratna*), en les que s'empara tot budhista quan fa la professió de fe. El budhisme tântric hi afegeix un quart element, el gurú o lama personal.

³ *Living Buddha, Living Christ*, pp. 168-169.

⁴ El terme "esotèric", en aquest context, no guarda cap relació amb l'ocultisme, l'espiritisme o la màgia. El vocable es relaciona, en canvi, amb els conceptes de secret, interior, iniciàtic, essencial, reservat i hermètic. El Vajrayana és esotèric, entre altres motius, perquè pot ensenyar -aparentment- coses oposades a allò que exposen els textos de la tradició esotèrica budhista (Hinayana y Mahayana).

"En el cas del buddhisme, ens trobem amb diferents punts de vista quan es tracta de comprendre el nirvana final del Buddha. Hi ha una escola de pensament - principalment l'antiga escola índia Vaibhashika - que afirma que el nirvana del Buddha constitueix el terme de l'existència del Buddha. De la mateixa manera que la seva vinguda al món va ser un esdeveniment històric, la seva mort va ser també un esdeveniment històric. La vida del Buddha va començar i va acabar així. El nirvana final es contempla com el darrer moment d'una flama. Quan s'extingeix una flama, aquesta arriba a la seva fi; el que queda és el no-res absolut. Fins i tot la consciència del Buddha deixa de tenir continuïtat. Els seguidors de l'escola Vaibhashika afirmen que la consciència, encara que no tingui un principi, sí que té una fi. Pot deixar d'existir. [...]

Però aquest punt de vista no és compartit per moltes altres tradicions buddhistes, entre elles el buddhisme tibetà. Segons la tradició buddhista tibetana, l'estat de Buddha, o de plena il·luminació, s'entén millor en el context de la doctrina dels tres *kaya*, els tres cossos. Des d'aquest punt de vista, el Buddha Shakyamuni va ser una figura històrica - va existir en una època concreta i en un espai, un context i un entorn determinats - i el seu nirvana final a Kushinagar va ser un esdeveniment històric. Però la consciència i el corrent mental de Buddha continuen i són eterns. Buddha, com a emanació visible d'un ésser humà, pot ser que deixés d'existir, però encara és present com a *sambhogakaya*, l'estat dels recursos perfectes. I continua emanant i manifestant-se en diverses formes depenent del que resulti més adient i beneficiós pels altres éssers vivents. Des d'aquest punt de vista, si bé el Buddha Shakyamuni va deixar d'existir com a figura històrica, roman la seva presència com a Buddha. Des del punt de vista d'aquesta tradició, la consciència, en termes de continuïtat, no té principi ni fi."¹

Aquestes diferències d'interpretació o d'èmfasi no només es donen entre els majors corrents del pensament buddhista, sinó que marquen les diferències entre els diversos ordres religiosos o monàstics del buddhisme tibetà.

Els contactes entre el buddhisme i el catolicisme s'han intensificat en els darrers anys, molt especialment arran la primera visita del Dalai Lama al Vaticà, al 1973, on va reunir-se amb el papa Pau VI. Els primers contactes històrics entre ambdues religions es remunten allà pel 1624, quan el jesuïta portuguès Antonio d'Andrade (1580-1634) va arribar a Tsaparang, la capital del petit principat tibetà de Gugue, en el Tíbet occidental. El príncep va ser benèvol amb ell, fins i tot va ajudar a la petita missió fundada pel pare d'Andrade. Però va ser un altre jesuïta, l'italià Ippolito Desideri de Pistoia (1684-1733), qui més va contribuir al coneixement mutu entre catòlics i buddhistes de tradició tibetana. L'objectiu de Desideri, que va residir al Tíbet uns cinc anys (1715-1721), no era el d'evangelitzar la població local, sinó convèncer als grans lames dels convents locals de la superioritat del catolicisme. Per dur a terme la seva missió, va estudiar llengua tibetana així com una de les seves obres més representatives del buddhisme tibetà, el *Lamrim chenmo* - "La gran sendera gradual" vers l'estat búddhic - de l'il·lustre Tsongkhapa (1357-1419), fundador de l'ordre reformista Gueluk, a la que pertanyen els Dalai Lama. Desideri també va escriure una sèrie de tractats de teologia cristiana en tibetà; tanmateix, els seus esforços no van merèixer cap comentari per part tibetana. Mentrestant, la Santa Seu encarregava la conversió del Tíbet als caputxins. La resistència dels jesuïtes a deixar la

¹ *Good Heart*, pp. 119-120. La teoria dels "Tres cossos" (*trikaya*) és pròpia de la tradició Mahayana del buddhisme. Segons ella, els éssers que han aconseguit la plena il·luminació espiritual - els budes - posseeixen tres natures divines simultànies: {1} el "cos del absolut" (*dharmakaya*), {2} el "cos de beatitud" (*sa .bhogakaya*) i {3} el "cos de projecció hipostàtica" (*nirmanakaya*). El primer "cos" es refereix a la dimensió o essència pròpiament búddhica, que correspon a la realitat absoluta; el segon (aquell al que el Dalai Lama es refereix en aquest text), a l'emanació virtual d'un buddha com a bodhisattva (el bodhisattva és aquell ésser que renuncia, momentàniament, a fer l'últim pas per a creuar el llinar de l'estat búddhic, guiat per la seva compassió auxiliadora pels éssers vius que encara no ho han aconseguit. Aquest és el cas, per exemple, d'Avalokiteshvara, el bodhisattva que personifica la compassió per antonomàsia); i el tercer, a la projecció o projeccions terrenals, palpables i sensibles, d'un bodhisattva (seguint amb el mateix exemple, el Dalai Lama encarna la figura divina d'Avalokiteshvara). L'afirmació, al final del paràgraf, segons la qual «la consciència, en termes de continuïtat, no té principi ni fi», al·ludeix al concepte - emfatitzat pel buddhisme tântric (Vajrayana) - que l'energia mental del principi bàsic de consciència d'un individu (alguna cosa així com la «stream of consciousness» de William James) no té solució de continuïtat, des del seu origen intemporal fins la seva transcendència al despertar búddhic.

missió local va provocar un conflicte que va acabar amb el tancament de totes les missions catòliques en terra tibetana el 1745 .

El buddhisme no es va convertir en objecte seriós d'estudi i investigació a Europa fins a mitjans del segle XIX (principalment a França, Anglaterra i Alemanya), quan els continguts de la seva doctrina van començar a ser presentats de forma articulada per un petit grup d'especialistes acadèmics. Ràpidament, el buddhisme va atraure a molts seguidors entre els cercles romàntics, que professaven una especial fascinació pel nou "Orient", en general, i per l'Índia en particular. Amb la fundació el 1881 de la Pali Text Society a Londres, es va iniciar la tasca de traducció sistemàtica de les escriptures canòniques del buddhisme, a partir del Tipitaka¹, amb rigor filològic. A partir d'aquest moment, el coneixement de la doctrina del Buddha va començar a estendre's per Europa i Amèrica.

La primera tradició buddhista que va despertar un interès generalitzat en el món occidental, ja a mitjans del segle XX, va ser el zen japonès, gràcies, sobretot, a les obres del japonès Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), del jesuïta alemany Hugo Enomiya-Lasalle (1898-1990) - que va començar a difondre, en cercles cristians, la pràctica de la rigorosa meditació zen -, del filòsof britànic Alan Watts (1915-1973) i del monjo trapenc americà Thomas Merton (1915-1968). Més endavant, Merton va interessar-se en el buddhisme tibetà, que des de la dècada dels anys seixanta havia conegut una ràpida difusió per Europa i Amèrica, amb l'arribada dels primers lames i monjos tibetans que havien optat per l'exili polític davant la invasió xinesa del Tibet, que va culminar amb la fugida del Dalai Lama al 1959 .

És interessant recordar que en ocasió del seu primer viatge a Espanya, a l'any 1982, el Dalai Lama va visitar el monestir benedictí de Montserrat, on es va trobar amb l'ermità pare Basili. El Dalai Lama recorda així aquella trobada:

"Vingué expressament per veure'm, i com que el seu anglès era fins i tot més pobre que el meu, em vaig atrevir a parlar amb ell. Després d'esmorzar, vam passar una estona sols, cara a cara, i vaig saber que havia passat uns quants anys vivint en una cel·la a les muntanyes del darrere del monestir. Mirant-li als ulls, em vaig adonar de la seva profunda espiritualitat i amor, alguna cosa que jo ja havia percebut en les meves trobades amb Thomas Merton."²

Des dels anys vuitanta, molts monjos i monges buddhistes han visitat monestirs cristians a Europa i Amèrica, i són també nombrosos els religiosos cristians que han viatjat a monestirs buddhistes japonesos i tibetans. D'aquesta manera es va desenvolupant un sentiment de respecte i confiança mutus. Els principals punts que es tracten en el curs d'aquest diàleg progressiu són, bàsicament:

1. la pràctica de l'oració i de la meditació en la vida espiritual;
2. els estadis de creixement en el procés del desenvolupament espiritual;
3. el paper del mestre i de la comunitat en la vida espiritual; i
4. els objectius de la transformació espiritual i social.³

Per analitzar aquest fenomen des del punt de vista del monoteisme cristià, cal tenir present que el buddhisme és, bàsicament, un sistema de vida espiritual - tot i que, en els últims decennis, estigui adoptant trets més propis d'una fe o d'una religió teista. Tot i així, hi ha nombrosos punts de contacte entre el buddhisme i el cristianisme, o el catolicisme: un accentuat sentit ètic i moral; l'èmfasi

¹ El *Tipitaka* està redactat en pali, una de les llengües clàssiques de l'Índia meridional i de Sri Lanka. Propi del Theravada (o Hinayana), constitueix la versió més antiga del cànon buddhista que ha arribat fins als nostres dies.

² *Good Heart*, p. 39.

³ Dalai Lama, con Donald W. Mitchell (ed.), *Spiritual Advice For Buddhist and Christians*. New York: Continuum, 1998, p. 10.

en la pràctica de l'amor i de la virtut (cristiana) de la caritat i la de la compassió universal (buddhista); el paper de la litúrgia; etc. També hi ha, però, força elements doctrinals, en ambdues tradicions, que a priori semblen ben poc conciliables entre si. Entre ells: una certa concepció cristiana d'un Déu suprem i demiürg, creador de l'univers; la creença, també cristiana, en l'existència d'una ànima personal, permanent i intransferible (la inexistència de l'ànima que proclama el buddhisme, és un dels principals punts de discrepància entre aquest i l'hinduisme); la creença buddhista en el renaixement continu (que de vegades es converteix en reencarnació) del factor temporal de consciència de l'ésser viu,¹ renaixement que està provocat per la força impulsora del karma (el principi inevitable de la causalitat universal) i no es deté fins que la persona no realitza plenament l'actualització de l'estat de buddha; el concepte buddhista de nirvana, o "extinció" (significat literal de "nirvana") de l'inacabable cicle d'existències en el món fenomènic, quan es realitza plenament la nostra naturalesa buddhica, i s'esvaeix definitivament la mateixa distinció entre ésser i no-ésser; la noció buddhista de la vacuïtat metafísica, o insubstancialitat de les realitats fenomèniques, oposada a l'omnipresència de Déu; etc.

Un cop més, vegem com formula breument el Dalai Lama aquests paral·lelismes:

"Pel que fa al diàleg filosòfic o metafísic [entre buddhistes i cristians], penso que aquí ens hem de distanciar. El conjunt de la perspectiva buddhista del món es basa en un punt de vista filosòfic que té com pensament central el principi d'interdependència que implica que totes les coses i tots els fets sorgeixen com a resultat de la interacció entre les causes i les condicions. En el marc d'aquesta perspectiva filosòfica, resulta pràcticament impossible que hi hagi espai per a una veritat atemporal, eterna i absoluta. Tampoc hi entra el concepte de la creació divina. De la mateixa manera, pel cristià que tingui una visió metafísica global del món basada en la creença en la Creació i en el Creador diví, la idea que totes les coses i tots els fets siguin resultat de la pura interacció entre causes i condicions, no entra en la seva perspectiva. Per això, en el regne de la metafísica, arriba un punt en que [el diàleg] es fa problemàtic i cal separar les dues tradicions."²

Amb tot, aquestes divergències no pressuposen que ambdues tradicions religioses no puguin beure l'una de l'altra. L'experiència del jesuïta americà Robert "Jinsen" Kennedy és suficientment clara referent a això:

"Simplement vaig seguir l'ensinistrament zen. No és necessari ésser buddhista per a practicar el zen. El que intento fer és comprendre la tradició contemplativa del buddhisme zen i trobar punts paral·lels en la nostra tradició cristiana, de manera que ens puguem enriquir mútuament."³

Aquesta obertura espiritual mútua condueix fins i tot, en algun cas, a noves lectures o interpretacions de les sagrades escriptures, que poden resultar molt enriquidores i revitalitzadores per a les respectives tradicions religioses. A títol d'exemple, Thich Nath Hanh fa el següent comentari d'un passatge del *Nou Testament*:

"Jesús també va dir: «No mataràs; i aquell que mati serà reu davant el tribunal. Doncs jo us dic: Tot el que s'enfadi contra el seu germà serà sotmès al tribunal; [...] i si li diu "estúpid" serà condemnat a l'infern de foc.» Jesús no va dir que si t'enfades contra el teu germà aniràs a un

¹ El principi bàsic de consciència és un dels cinc factors (*skandha*), transitoris i subjectes a canvi perpetu, que units, agregats, formen la nostra personalitat empírica i efímera. Els altres quatre són la matèria, les percepcions, les sensacions i les formacions mentals. Aquesta combinació mutable d'elements substitueix el concepte d'un ego (en el sentit filosòfic) permanent en el buddhisme. «Alguns diuen que la pràctica buddhista consisteix en dissoldre l'ego. *No entenen que no existeix cap ego que s'hagi de dissoldre. Només cal transcendir la noció de l'ego*» (en cursiva a l'original), *Living Buddha, Living Christ*, pp. 184-185.

² *Good Heart*, p. 82.

³ Dinty W. Moore, *The Accidental Buddhist*. New York: Broadway Books, 1997, p. 69.

lloc anomenat infern. Va dir que si t'enfades contra el teu germà, ja ets a l'infern. La còlera és l'infern."¹

El 1994 el Dalai Lama va ser convidat al John Main Seminar que, des de 1984, se celebra anualment a Londres. Durant el seminari, el Dalai Lama va comentar - era la primera vegada que ho feia - dos passatges de cadascun dels quatre Evangelis: el Sermó de la Muntanya, les Vuit Benaurances, la Transfiguració, la Resurrecció, etc.²

Mentre posava de relleu que les sensibilitats i les cultures humanes són massa diversificades com per a pretendre justificar una única sendera cap a la veritat última, el Dalai Lama va aconsellar a tots els presents que aprofundissin en la comprensió de la seva pròpia tradició religiosa. I també els va indicar les que, al seu parer, podrien ser les pautes per a un desenvolupament més profitós del diàleg interreligiós:

"Estic convençut que l'harmonia entre diverses tradicions religioses és extremadament important, extremadament necessària, per això m'agradaria suggerir algunes idees sobre la manera en que aquesta pot ésser promoguda. En primer lloc, voldria suggerir que es fessin trobades entre especialistes de diverses religions per a discutir sobre les diferències i les semblances entre elles, amb la finalitat de promoure l'empatia i millorar el nostre coneixement mutu. En segon lloc, suggeriria que se celebressin trobades entre persones de diverses tradicions religioses que tinguessin una experiència espiritual més profunda. No és necessari que siguin erudits, sinó més aviat practicants genuïns que es trobin i comparteixin la seva experiència interior resultant de la pràctica religiosa. [...]

A més de les trobades entre especialistes i entre practicants experimentats, també és important, especialment de cara a la gent, que els caps de les diverses tradicions religioses es trobin de tant en tant per a reunir-se i pregar junts, com es va fer durant la important trobada de 1986 a Assís. Aquesta és una manera senzilla però eficaç per a promoure la tolerància i la comprensió.

Una quarta manera de conrear l'harmonia entre les religions del món és que persones de diferents tradicions religioses efectuïn conjuntament pelegrinatges a llocs sagrats de les respectives fes [...] i comparteixin les seves experiències religioses."³

Malgrat l'evidència de les semblances i les diferències existents entre les grans tradicions religioses, hauria de ser possible arribar a un perfecte enteniment entre elles. Per a aconseguir-ho, potser calgui subratllar més les primeres que les segones.

*Tota ventura, en el món,
Neix de desitjar la felicitat dels altres.
Tota dissort, en el món,
Neix de buscar la pròpia felicitat.*

Hi ha alguna religió que no subscriuria aquestes paraules del Buddha Shakyamuni?

¹ *Living Buddha, Living Christ*, p. 75. Per a la traducció del passatge de l'Evangelí segons San Mateu (Mt 5, 21-22), m'he allunyat lleugerament del text anglès.

² *Good Heart* és el resultat d'aquest encontre interreligiós històric.

³ *Ibidem*, pp. 39-40

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació

Aquesta sessió de treball es desenvolupa d'una manera una mica diferent en comparació amb les sessions anteriors ja que no es disposa d'un text distribuït prèviament. Quan va ser convidat a participar, Ramon N. Prats va acceptar sempre que no fos imprescindible la presentació prèvia de ponències ja que no disposava de temps com per a comprometre-s'hi. Les seves primeres paraules són per valorar molt positivament la franquesa amb les que s'estan desenvolupant les sessions de treball. Aquest és el seu "primer" encontre a Can Bordoï i, explica, no n'estava gaire segur que l'esforç valgués la pena. Amb aquestes primeres sessions n'ha tingut prou, diu, per a convèncer-se de que sí que s'ho val.

Explica que no pot parlar de "budisme", així, en abstracte. L'etiqueta "budisme", què significa? Ell només pot parlar des de la seva particular experiència budista -aclareix-. I aquí remarca ja una primera aportació de la tradició budista: la seva immensa diversitat que es deu a la seva capacitat de canvi, d'adaptació, de metamorfosi constant segons l'entorn cultural amb el que es posa en contacte, fins arribar a produir "budismes" ben diferents entre ells, amb alguns plantejaments que poden semblar contradictoris. I tots ells són considerats com a branques vàlides d'un mateix gran arbre.

Ofereix una síntesi dels tres grans moments en els que es podria ordenar la diversitat de vies budistes. El primer seria el Hinayana o Theravada, el "petit vehicle", el budisme configurat a l'entorn de les primeres comunitats monàstiques. El "petit vehicle" posa l'accent en la renúncia, la vida ascètica del monjo és el model que monjos i laics seguiran. Prats explica que, en conjunt, la dona no ho té gaire bé però que no es pot oblidar que, en la societat en la que va néixer el budisme, la dona quedava situada al nivell dels animals, totalment sotmesa a l'home. Tot i així, el budisme estén l'ensenyament a les dones. El budisme Hinayana insisteix, doncs, en la renúncia, en una lucidesa treballada des del control de la ment i de l'ésser humà en general.

Uns cinc-cents anys després ja s'ha desenvolupat el que seria el segon moment del budisme, el budisme Mahayana, el "gran vehicle" que, al pas de la progressiva popularització de la proposta budista, ha transformat el concepte de renúncia pel de purificació. L'essència del "gran vehicle" és la via de purificació (i.e. no elimino l'odi sinó que el purifico per a poder-lo extingir).

El tercer moment, uns altres cinc-cents anys després, serà el del budisme tântric, o Vajrayana, el "vehicle del Diamant". En contacte amb les tècniques yòguiques, el budisme va adoptant diverses tècniques al servei de la transformació. No cal renunciar a res, tot és pur, ni repressió ni purificació: transformació, aquesta serà la direcció que seguirà aquesta via. La clau es troba en comprendre que no hi ha res que sigui digne de rebuig; tot, qualsevol forma, qualsevol energia, pot emprar-se al servei de la via. La mateixa força que genera l'odi és la que em permet transformar aquest odi en amor. Tota realitat pot ser via de transformació. Acceptació total, allò que ajuda al desenvolupament personal és positiu i allò que sigui un obstacle, cal transformar-ho.

El budisme tântric proposa aprofitar el màxim les possibilitats inherents a l'ésser humà; la ment, la parla (la veu) i el cos són les tres portes a la realitat i no s'ha de desapropiar cap d'elles. La pràctica tântrica cultiva la ment (meditació, pràctiques de simbolització), exercita la respiració (cos), afavorint totes les capacitats físiques i mentals, cultiva el só (veu, repetició lúcida de mantres)... es tracta d'un treball harmònic en el que participen totes les capacitats. En tibetà no trobem el terme "meditació", el terme que es fa servir és "cultiu". Prats explica que el terme "tantra" té el significat de xarxa, trama, en referència a l'entrellaçament d'energia; en tibetà el terme es tradueix per "yu", que posa l'accent en "continuitat". El concepte nuclear és, doncs, aquest entrellaçament de totes les energies en continuïtat i en procés de transformació, sense talls, sense discontinuïtat. Aquest "continuu" contempla la presència de la llavor divina en la natura humana (com realitzar-la sinó?). Amb el temps s'han anat desenvolupant gran diversitat de tècniques i mètodes que, en essència, poden resultar fructífers des de qualsevol àmbit religiós. Ja que la pràctica tântrica no exigeix cap creença, és una

tècnica transformadora: transformació que pren en consideració la totalitat de la vida quotidiana, tot es pot aprofitar. Seguint l'expressió que ha sortit aquests dies més d'una vegada, el Tantra seria el "budisme sense budisme".

Des de la pràctica tântrica, Prats respondria a la pregunta de les aportacions remarcant els dos aspectes que ha mencionat: aquest fer peu en l'acceptació de la totalitat de la realitat i en les seves possibilitats de transformació, i la capacitat creativa de la tradició budista per a regenerar-se en els diversos entorns culturals, adoptant formes radicalment noves. Un exemple que podria ser vàlid per a les altres tradicions religioses. L'Occident postindustrial planteja nous reptes a aquesta tradició mil·lenària. L'interrogant que pot generar-se és quin resultat es pot esperar d'aquest ampli llegat de tècniques si la pràctica no està ben orientada, si els mètodes no es fan servir per aquelles finalitat per a la que van ser desenvolupats. No donen més de si que uns entusiasmes que aviat s'apaguen -comenta en Ramon N. Prats-, no perduren i ja està. El que ens ha d'ocupar no és això sinó afavorir les veritables vies aptes d'accés a la tradició.

Diàleg

Ramón N. Prats insisteix que rebutja etiquetar alguna cosa com "budisme". Quin budisme? Es tracta d'una realitat immensament variada i plural. Tan sols pot parlar des de la seva experiència personal.

El diàleg es situa entre els temes del discerniment i de la transmissió del budisme. El budisme ofereix unes tècniques, d'acord. Però si l'orientació no és prou clara, cap on condueixen les tècniques? En el creixement del budisme que s'està produint a Occident, no hi juga molt de moda? És alguna cosa més que una pràctica superficial? Per molts occidentals, el contacte amb el budisme és "de llibre", es coneix el budisme per les lectures. N'hi ha prou amb això per entendre la proposta budista? Quan parlem dels llinatges de successió de mestres, quin fonament tenen aquests llinatges? Són indicadors d'alguna cosa? Amb quin criteri seleccionar? Aquests serien els principals interrogants presents a la sala.

Prats confirma tot el que es vulgui dir de modes i superficialitats; de la tendència a rebre acríticament tot allò que aparegui revestit de budisme. És així, però per les persones que viuen aquest budisme superficial, el seu pas pel budisme serà breu. El problema no és tant allò que es dona sinó tot el que no es dona, és a dir, la dificultat de trobar accessos al veritable esperit del budisme. Però Prats té el convenciment que, d'una manera o una altra, qui cerca troba. No calen molts llibres, ni grans mestres, ni molta doctrina... La gran diversitat de formes que s'han anat originant en el budisme són indicatives de l'antidogmatisme de l'Il·luminat, el Buda. La funció, el paper del mestre s'assemblaria a carregar les bateries per tal de poder-se posar en moviment en el camí; l'energia d'un, el mestre, dona forces a l'altre, el deixeble, per a començar a caminar. Fet això, el que compta és la constància i el discerniment.

Com destriar? La pràctica desenvolupa una sensibilitat interior, subtil, sense aferrament, sense prejudicis, que et permet destriar el que condueix i el que no. Si manca el discerniment, ens deixarem seduir per les formes. Lamenta que a Occident la profunda tradició espiritual tibetana s'estigui convertint en una "religió".

Prats insisteix en la nuesa de l'oferiment del budisme radical, el que a ell l'interessa. En aquest budisme, tot apunta vers el despertar interior i només a això. Fa sentir als participants la nitidesa de la proposta i la completa llibertat de formes. Insisteix, una i una altra vegada, que no tots aquells que arriben a Occident com a mestres, des de les terres del Tibet, ho són. En aquesta línia, explica un comentari del germà del Dalai Lama que un dia va dir: "en aquests temps hi ha més reencarnacions d'antics mestres que no pas vaques". El budisme, com qualsevol espiritualitat, té una joia per oferir al món contemporani, si aquest se sap reconèixer i aprofitar. Com un dels trets que pot resultar més fructífer en l'entorn contemporani Prats subratlla l'actitud budista de no rebuig, d'acceptació de tota realitat: no hi ha realitat que no ofereixi possibilitats de transformació.

QUÈ OFEREIX LA RELIGIÓ A LA SOCIETAT DEL SEGLE XXI?

José María Vigil

Partirem de la realitat (VEURE), del que ha estat – i del que en bona mesura continua essent – la religió i la seva oferta clàssica a les societats fins avui dia. A continuació, procurarem JUTJAR aquesta realitat mirant de presentar la crisi actual de la religió des dels nous enfocaments des dels quals es tracta. Des d'aquest punt de vista, tractarem de presentar una prospectiva de futur i d'acció (ACTUAR) que inclogui una hipòtesi sobre l'oferta que possiblement haurà de fer la religió – concretament un nou cristianisme o postcristianisme - en la societat del futur.

I. VEURE: Què ha ofert la religió tradicional

La dificultat per definir allò que la religió ha ofert a l'ésser humà rau en el fet que no és una cosa que pugui ser fàcilment objectivada, com si es tractés d'un paquet de *béns i serveis* quantificables, que fossin *aquí fora*, com *objectes* davant nostre que es poguessin simplement indexar. La religió no ha realitzat serveis petits, concrets i clarament situats en un nivell determinat, sinó que la seva aportació és *transversal* a l'ésser humà. La religió transcendeix totes les dimensions de l'ésser humà, i podem dir que és omnipresent en tot el seu ésser i obrar. Ni la religió ni les seves aportacions a l'ésser humà no es poden delimitar perquè – i potser això no es pot dir amb tanta veritat de cap altra realitat – la religió és coextensa amb l'ésser humà.

L'arqueologia i la paleontologia actuals han situat en els darrers 70.000 anys¹ el temps en què l'ésser humà ha ofert donat senyals clars d'una vivència i d'un desenvolupament espiritual. Però aquí ens referirem a una realitat espiritual més concreta: a la forma que ha adoptat l'espiritualitat humana en els últims 4.000 o 5.000 anys, quan amb l'avanç del neolític i de la revolució agrària, l'ésser humà se sedentaritza i apareixen les primeres ciutats, i, ben aviat, els primers imperis. És en aquesta etapa històrica quan apareixen també les *grans religions mundials*, les mateixes que encara avui són presents a la major part del planeta. Abans hi havia espiritualitat, però no religions. *Religió*, en aquest sentit, és la forma nova que adopta l'espiritualitat humana en aquests darrers 5.000 anys, a partir precisament de la societat agrària.

Una d'aquestes grans religions és el cristianisme. Prescindirem del fet que Jesús no va ser precisament un fundador de religions, sinó un personatge que va transmetre un missatge clarament crític i superador de la religió tradicional. El cas és que, històricament, el cristianisme finalment va convertir-se en una veritable religió, i fins i tot va assumir de manera expressa el paper de *religió d'Estat* com a religió oficial de l'imperi romà. De fet, el cristianisme ha funcionat com una religió, i no com una més, sinó com una de les més expansives i bel·ligerants.

Ens referirem, doncs, al *fet religiós* com al *món de les religions*, sense confondre'l, per tant, amb la dimensió espiritual o transcendent de l'ésser humà en general, i des d'aquest punt de partida ens preguntarem: Què han ofert les religions a l'ésser humà? En què ha consistit –i, en bona part, consisteix encara - la seva oferta?

• La religió² ha ofert a l'ésser humà, senzillament, la possibilitat de **ser en el món veritable**. La religió tradicional sovint ha reivindicat que el món que s'observa a través dels sentits desproveïts de la

¹ Segons altres opinions, aquest període es remuntaria a fa més de 100.000 anys.

² Com hem dit, tot i que ens basem en la nostra experiència cristiana, parlem de religió en general perquè creiem que el que exposem no és degut a la seva especificitat cristiana sinó simplement a la seva naturalesa religiosa.

influència de la fe religiosa és un món fals, un món d'aparences, passatger, destinat a perir, que ha estat col·locat aquí simplement com un escenari en el qual transcorre l'aventura de la vida humana («el gran teatre del món», com es deia en la literatura teològica del segle d'or espanyol, amb Calderón de la Barca). Es tracta, doncs, d'un món sense importància ni entitat, que constitueix un simple mitjà o suport per a la realització de la *vida sobrenatural* de l'ésser humà, la veritable vida. Un món, d'altra banda, terrenal, destinat al foc un cop acomplerta la seva funció quan conclogui el *període de prova* per a l'ésser humà, moment en què aquest món serà substituït pel món definitiu, el de la *vida eterna*, de la qual actualment estem *allunyats* després de la *caiguda*. El món de la vida eterna, el món on es viu la vida mateixa dels déus, ofert a l'ésser humà per la religió, podria tenir molt poc a veure amb el món dels sentits.

Concretament, una religió com el cristianisme tradicional ha ofert a l'ésser humà un *realisme ultrareal* que el situava:

- d'una banda, en el món *veritablement real* i no el món enganyós captat pels sentits;

- i, d'altra banda, en el món futur, el definitiu, aquell que romandrà una vegada s'hagin consumit les aparences d'aquest *món que passa*: la vida eterna.

I amb això duia l'ésser humà a orientar la seva vida en funció d'aquestes referències religioses, de fe, que suplantaven les referències *naturals*. El món veritablement real, per al cristianisme, és el món de la *gràcia*, el món de la *salvació* esperada i alhora ja present («encara no però ja»); mentre que, per altra banda, el món *aparentment real*, el que perceben els sentits, en general ha estat per a la tradició ascètica cristiana un món menyspreable¹ del qual calia allunyar-se².

Diríem, doncs que la religió tradicional aportava a l'ésser humà, el qual ho acceptava plenament, una de les transformacions més profundes imaginables: el traslladava a un món diferent, al món de la fe, al món *veritable i definitiu*, tot arrencant-lo d'aquest *món traïdor* d'aparences i miratges. Tota la vida humana quedava així transfigurada, reconfigurada (en un marc de referències, en la cosmovisió on inscrivia la seva interpretació de la realitat, en el seu comportament conseqüent, en els valors³ que transmetia i fonamentava). Una persona religiosa i una persona sense religió, vivien realment en el mateix món?

Això, que s'ha donat en moltes religions, ha estat també realitat en el cristianisme clàssic, en la major part de la seva història, i ha durat pràcticament fins als nostres dies, fins a la meitat del segle passat.

Es tracta, doncs, d'una *aportació* de la religió que arriba a afectar transversalment tota l'existència humana, en la mesura que fa habitar l'ésser humà en un món altre, o dit d'una altra manera, en la mesura que reinventa la realitat⁴ i trasllada l'ésser humà a un món propi perquè hi habiti.

• La religió es constituïa a si mateixa –i així era reconeguda– com **la font principal de coneixement i de valors, i com la font del principal coneixement**. La religió és la Veritat, és el coneixement més profund que tenim de la realitat i la seva transcendència, és a dir, del significat més ampli i últim de la realitat, i de nosaltres mateixos.

La religió no només és la Veritat: és també la veritat sobre Déu i la Veritat de Déu, la Veritat vinguda de Déu, «revelada per Déu».

Òbviament, aquesta Veritat religiosa es proclamava a si mateixa i era tinguda per única. Qualsevol altra possible captació de la Veritat per part d'altres pobles no era veritable, ni ho podia ser.

La religió ofería el *coneixement principal*, aquell que explicava els fets primordials (la creació del món, la de l'ésser humà, la caiguda original...), els fets salvadors (l'encarnació, la redempció, fundació de

¹ Podríem evocar aquí la tradició del *contemptus mundi*.

² Com tant representativament va expressar Fray Luis de León: «*Qué descansada vida la del que huye del mundanal ruido, y sigue la escondida senda por do han ido, los pocos sabios que en el mundo han sido*».

³ Podria bastar-nos una única referència, la del principi ignasià de «en la mesura que»: «serveix-te de les criatures tan sols en la mesura que serveixen a la glòria de Déu i a la salvació eterna». Perquè, al final, «aquell que se salva sap, i el que no, no sap res».

⁴ La sociologia del coneixement parlarà de la «construcció imaginària de la realitat», i del «imaginari» com el més real de la realitat.

l'Església i els seus mitjans de salvació), i el sentit i la missió del món (la vida comunitària i la moral a complir per arribar a la vida eterna). Els coneixements humans, els sabers pràctics, les ciències... eren considerats com a coneixements de menor importància, que, en tot cas, havien d'encaixar obligatòriament en el marc proporcionat pel coneixement religiós, sense entrar-hi en contradicció, ja que només la religió era capaç de sancionar amb ultimitat la garantia de la Veritat.

Quan Colom va arribar al nou Continent, va anotar en el seu diari, ja el primer dia: «Entre ells no he conegut cap mena de secta»: no hi va percebre cap senyal de religió. A la primera meitat del segle XX, molts antropòlegs encara dubtaven si la majoria de pobles indígenes tenien veritablement religió: els semblava que tot ho feien de manera no religiosa. Tanmateix, l'antropologia cultural moderna ha comprès que en aquests pobles, que poden semblar poc religiosos, en realitat tot és religiós: el cant, la dansa, l'alimentació, el treball, el sexe, la vida social... tot. I l'antropologia cultural també diu avui que no coneixem un poble fins que no en coneixem la religió: els seus mites, les seves creences més profundes, les seves divinitats, els seus arquetips, la justificació religiosa dels seus valors... Perquè, com va dir Tillich, «la religió és l'ànima de la cultura». I ho és perquè tradicionalment la seva aportació a l'ésser humà i a la societat ha estat aquesta: la del coneixement més profund, la de la Veritat més profunda i definitiva, que amara i interpreta religiosament tota l'existència humana.

- La religió oferia també **la salvació**. Òbviament, és impossible descriure de manera breu què és la salvació, fins i tot què sigui és la necessitat de salvació que l'ésser humà experimenta. Però d'altra banda, és clar que allò que ofereix la religió, allò que ofereix principalment, és la salvació.

Això és típic del temps de les religions (el temps que va seguir a la revolució agrària). L'ésser humà de les èpoques anteriors no cercava ni tampoc sentia necessitat de cercar la seva salvació personal. Aquesta era una preocupació inexistent. El subjecte humà no era un subjecte religiós. El subjecte era la tribu, l'horda, la comunitat... No és fins a l'època que Jaspers ha anomenat «temps axial» que es forma la nova consciència religiosa de la humanitat sobre la qual les religions construiran el seu edifici: una nova consciència de subjectivitat religiosa, en la qual l'individu passa a ser el subjecte central, el protagonista, el subjecte necessitat de salvació. Són les «religions postaxials».

Tot i que els temps clàssics medievals i barrocs ja queden lluny, fins fa ben poc la recerca de la salvació i la fugida-evitació de la condemna han estat el motor principal del cristianisme. «Al final, aquell que se salva sap, i el que no, no sap res». L'espiritualitat ignasiana, com la barroca i la medieval, tenien com a eix central la necessitat de salvació. Hi hagué èpoques en què la por fou una de les notes dominants de la consciència social: la por davant de Déu, del diable, de la condemna, dels esperits malignes, de la bruixeria, dels fantasmes torbadors que perseguïen aquella atribolada consciència social¹. Les mobilitzacions motivades per la religió eren innumbrables: pelegrinatges per aconseguir el perdó, l'experiència religiosa, la protecció divina, la superació de l'angoixa existencial i del temor religiós...

En la societat agrària, en què l'ésser humà se sentia interiorment esperonat a la recerca de la seva pròpia salvació com el *negoci* més important de la seva vida, la religió, en la mesura que oferia la salvació, es convertí en la més poderosa de les institucions d'aquest món. Dominava els éssers humans des de l'interior de la seva persona, des de la seva identitat més profunda en tant que subjectes que cercaven la salvació. Per això, sense canons ni exèrcits, la religió dominava les masses humanes i podia donar ordres fins i tot als reis de la terra, o destituir-los simplement amb la paraula. No ha existit mai força més poderosa sobre aquest planeta que la de la religió.

Els segles més recents són la història de la desaparició d'aquesta situació, desaparició que es produeix de manera incontenible i irreversible, i també espontània: no cal que ningú s'esforci per tal de conscienciar la humanitat en aquesta direcció, sinó que és la mateixa marxa del temps que va corbant l'horitzó i que de manera lenta però inexorable ens va obrint cap a d'altres evidències².

¹ Cfr. José María CASTILLO, *El futuro de la vida religiosa*, Trotta 2004.

² Això no significa, però, que la religió no continuï essent encara una de les principals forces socials en alguns indrets de la geografia cultural, ni que no ho pugui continuar essent encara durant molt de temps.

• Així doncs, la religió ha ofert a la societat tradicional un servei de cohesió, d'identitat, d'ànima de la cultura, que era com **un servei de programació**, com un *software* o programa segons el qual funcionaven les persones d'una mateixa societat – per si mateixes i en la seva relació amb les altres. La religió injecta en cada individu la programació més profunda de valors comuns, d'interpretacions globals, d'una identitat comuna. Per això la religió ha estat sempre confosa amb la cultura i amb les identitats nacionals, amb l'ètnia, amb la sang... de la mateixa manera que ho continua essent avui¹. Podríem dir que aquest servei de *programació* ha estat l'aportació màxima, la més eficaç i la més controladora que les religions han fet a les societats humanes des de l'adveniment de l'època agrària. En els darrers 4.000 anys les religions han constituït la part principal del programari que ha fet possibles les diferents formacions socials, és a dir, les agrupacions humanes en pobles, ciutats i fins i tot imperis. La programació social agrària fou sempre religiosa. La religió estigué sempre vinculada i confosa amb la societat. Podria no haver estat així? Probablement, no. Avui, però, les coses estan canviant de manera accelerada. La societat agrària es troba en franc declivi, i, concretament en les societats avançades, està desapareixent. La religió, doncs, perd peu en la nova societat. L'exercici de la programació social, la programació fixa, immutable, dogmàtica, que la religió oferia ja no és possible en la *societat del coneixement*, que és una societat de programació lliure. Aquesta oferta clàssica de la religió està condemnada a mort.

En resum: l'aportació de la religió, sota la forma de *religions*, en el transcurs dels darrers 4.000 anys, ha estat immensa, inquantificable, ni tan sols delimitable, en la mesura que religió i societat han estat tradicionalment perfectament imbricades una amb l'altra, coextenses i cointenses. Més que parlar d'una aportació de la religió a la societat, podríem dir que la societat era religiosa; i ho era essencialment, així com ho era també l'ésser humà. L'*homo sapiens* ha estat, essencialment, *homo (et mulier) religiosus*. Si la religió ha estat l'ànima de la cultura, podem dir que ha estat també l'ànima de la societat i de l'ésser humà. No podríem trobar aportació o oferta més cabdal.

II. JUTJAR: Les noves aproximacions a la religió i les seves conseqüències

En els darrers temps, múltiples factors han permès un coneixement de la religió² que mai abans no havia estat possible imaginar. Les noves *ciències de les religions* han possibilitat noves aproximacions en l'estudi de la religió, donant lloc a un nou judici i discerniment sobre aquesta. Com a resultat, el rostre que actualment ens presenta la religió té poc a veure amb aquella aparença hieràtica i sagrada, sobrehumana i incontestable. Avui la religió apareix com a menys divina i més humana; molt més humana. La transformació profunda de la visió actual de la religió farà que la seva oferta hagi de ser profundament diferent de la del passat, tal com l'hem descrita més amunt en l'apartat anterior. Vegem unes quantes perspectives noves sobre la religió.

• La religió és la dimensió fonamental de l'ésser humà quan aquest és **un animal de sentit**.

Una de les grans branques de la psicologia profunda clàssica, la de Viktor Frankl, sosté que la força i la necessitat més gran de l'ésser humà és la del sentit de la vida, per damunt de la sexualitat (com va dir Freud), del poder (com va dir Adler) o d'altres forces profundes de la psique humana. Allò que vol saber l'*homo sapiens* en primer lloc com a cosa més fonamental és el sentit de la seva vida: d'on ve, qui és, cap on va, tres preguntes que s'han fet clàssiques i que reformulades per Kant serien: què podem saber, què hem de fer, què podem esperar.

¹ «En el món modern, la religió és una força central, tal vegada 'la' força central que mobilitza a les persones... El que en última anàlisi conta no és la ideologia política ni els interessos econòmics, sinó les conviccions de fe, la família, la sang i la doctrina. És per aquestes coses per les quals les persones combaten i estan disposades a donar la seva vida». Huntington, *Xoc de civilitzacions*, 1996.

² Cal remarcar que, a partir d'ara, quan ens referim a la religió en singular, gairebé sempre ho farem en el sentit més ampli, en el sentit d'espiritualitat, i no a cap religió concreta de les anomenades grans religions.

L'ésser humà no pot conformar-se amb la quotidianitat de la seva vida, amb la materialitat nua de cada cosa, amb la rutina grisa del costum. Necessita transcendir aquestes limitacions de la matèria, espiritualitzar-se. I experimentar l'espiritualitat significa – en aquest sentit – estar en contacte amb un conjunt més gran, profund i ric de significat, que col·loca la nostra vida en una perspectiva nova. És sentir-se traspassat per una inspiració que ve de més enllà, d'alguna altra cosa. Aquesta «altra cosa», espiritual, pot ser una realitat més profunda o bé una xarxa social de significats¹.

L'ésser humà necessita un sentit, i si no el troba, el crea, l'inventa. L'ésser humà és un creador constant de sentit. Rep una font de sentit de la vivència religiosa de la societat on neix, però la seva vida personal no serà sinó la recreació d'aquest sentit aplicat a la seva vida quotidiana, i a la seva mort, també quotidiana. Una vida i una mort sense sentit són, senzillament, insofribles. La vida humana és essencialment un sentit, o una cadena de sentits. La religió profunda és aquesta recerca, i arrela en aquesta necessitat.

La religió és, doncs, en aquest sentit, una realitat molt humana, profundament humana, essencialment humana. No cal pas creure en Déu per captar la naturalesa profunda de la religió ni per reconèixer la seva importància.

- La religió té també una **entitat psicològica**.

Durant la primera meitat del segle XX el quocient intel·lectual (QI) va ser una categoria molt coneguda. La intel·ligència que mesura aquest QI és la que sap resoldre problemes racionals, lògics. Durant molt de temps, es considerava que determinant el QI d'una persona es mesurava l'única dimensió de la seva intel·ligència.

Als anys 90, Daniel Goleman va popularitzar un altre tipus d'intel·ligència, la intel·ligència emocional (IE). Aquesta intel·ligència no ens ajuda a resoldre problemes lògics o racionals, sinó a ser conscients de les nostres emocions i de les emocions dels altres, i a saber-les gestionar amb prudència i habilitat de manera que no dificultin la consecució dels nostres objectius sinó que ens ajudin a dur una vida sana i positiva.

En aquest començament del nou mil·lenni s'està descobrint un nou tipus d'intel·ligència, la intel·ligència espiritual (IEs), amb la qual abordem i gestionem problemes de significats i valors. Amb aquesta intel·ligència espiritual posem les nostres vides en un context més ampli, més ric i significatiu. És a través d'aquesta intel·ligència que comparem i establim les nostres preferències entre els diferents valors. És la nostra intel·ligència primordial².

Ser humà implica sentir la necessitat de plantejar-se qüestions com: Per què vaig néixer? Quin sentit té la meua vida? Quin ha de ser l'objectiu de la meua vida? Hi ha una Causa per a la qual viure? Per què «està malament» ser egoista i no pretendre fer alguna cosa important amb la meua vida? Què serà de mi i de nosaltres més enllà de la mort?... És a dir, la nostra qualitat d'éssers humans ens porta espontàniament a la necessitat de sentir que la nostra vida s'emmarca dins d'un conjunt superior, a la necessitat d'un *plus* que ens dugui més enllà de nosaltres mateixos i que ens infongui un valor i una vibració espiritual. La necessitat de sentit d'aquest ésser anomenat *homo (et mulier) sapiens* és la que va donar origen a la imaginació simbòlica, a l'evolució del llenguatge i a la creació de les diferents religions.

També per aquest capítol la religió apareix com una realitat humana, molt humana, que no es troba fora de l'ésser humà, no és un *ob-jecte* al seu davant, sinó que està dins (o fins i tot a sota) el *sub-jecte* humà. Sens dubte, això farà que l'aportació que pugui fer la religió o que se n'espera sigui molt diferent de la contribució que aquesta feia quan era entesa com un do estrictament diví, com una gràcia pura i neta caiguda del cel sobre cada subjecte humà.

- La religió com a tal és també un **objecte cultural**.

Fins fa poc, dir això s'hauria considerat una irreverència. Era rebaixar una realitat estrictament sobrenatural al nivell de les obres humanes. I sí: avui, les ciències de les religions testimonien que

¹ ZOHAR, Danah, *Inteligencia espiritual*, Plaza Janés, 2001 Barcelona, pàg. 31.

² *Ibid.* pàg. 19. Howard Gardner sosté que almenys hi ha set tipus diferents d'intel·ligència: la intel·ligència musical, l'espacial, l'espontània... a més de la racional (QI), l'emocional (IE) i l'espiritual (IEs).

abans de qualsevol altra consideració més elevada, la religió, per molt espiritual que hagi estat considerada, és també una realitat cultural.

La ciència, l'art, el dret, la música, les llengües... són construccions humanes, invents de la raó, productes de la intel·ligència – d'una o varies de les intel·ligències humanes. També la religió és un objecte cultural, producte combinat d'aquestes diverses intel·ligències humanes, sobretot de la intel·ligència espiritual. I com a tal, és doncs una creació humana, un invent de l'ésser humà. «Tan inventada és la ciència com la poesia, la religió com les matemàtiques, l'ètica com els escacs. Unes invencions abracen la veritat, d'altres la bellesa, d'altres el bé, d'altres la diversió»¹. Cadascuna de les religions és un objecte cultural, una invenció humana, un instrument concret creat per acomplir la tasca de canalitzar la necessitat d'experimentar sentit intrínseca a l'ésser humà, i concretament d'experimentar un sentit espiritual.

Cada religió s'ha creat a si mateixa posant en joc totes les facultats de l'ésser humà, des de la *intel·ligència espiritual* en primer lloc, fins a tots els altres tipus d'intel·ligència humana, incloent la potència de la creativitat i la fantasia, el conscient i el subconscient, els errors (pre)científics i la mentalitat màgica, la projecció ideològica i les seves racionalitzacions interessades, l'influx de la cultura (i de la incultura) de cada època, de les pors i tabús de cada societat, dels seus interessos econòmics i ètnics, i amb freqüència hegemònics i imperialistes...

Cal reconèixer que, en bona part, les religions que coneixem són veritables meravelles, construccions humanes enginyosíssimes, que, malgrat les seves malformacions i abusos, han acomplert la tasca de donar sentit a una multitud de generacions. La major part de les vegades, les religions han donat aquest sentit revestint-se d'una missió divina, del contacte directe amb la divinitat, i emparant-se en el misteri i la impenetrabilitat, amb una hiperinflació de centralitat i sacralització. Per això, avui, quan el caràcter d'*objecte cultural* de les religions ha estat col·locat a la tribuna de l'evidència davant la societat avançada, l'aportació que aquestes ofereixin ja no podrà revestir-se de l'autoritat sagrada d'una procedència divina, sinó que serà sotmesa a l'examen crític i al discerniment a què són sotmesos avui tots els objectes culturals.

- **L'espiritualitat és més que la religió.**

Fins al començament del segle XX, dins l'àmbit religiós hi havia la creença comuna que la història de la humanitat no tenia més de 6000 anys², els quals en la seva major part havien estat coberts per les religions actualment conegudes. Avui sabem, però que l'existència de l'*homo sapiens* es remunta a uns quants milions d'anys, potser set, i sabem també que la religió més antiga, l'hinduisme, té menys de quatre mil anys. Sabem, doncs, que en el marc del calendari evolutiu, les *religions* són d'ahir, però que, en canvi, l'existència de l'*espiritualitat* està datada arqueològicament des de fa 70.000 anys (o 100.000 anys per a d'altres). L'espiritualitat de l'ésser humà ha existit durant molt de temps sense adoptar la forma de les *religions*; les quals no són més que una forma d'espiritualitat –i, segons sembla, certament no gaire afortunada. S'imposa, doncs, una distinció clara entre religió i espiritualitat, una distinció que fins ara no s'havia subratllat però que ara està creixent en força³.

L'espiritualitat apareix avui com una dimensió essencial de l'ésser humà, que el distingeix, una força instintiva de recerca de sentit que és tan antiga com la mateixa humanitat, i que prové del desplegament evolutiu de la naturalesa. En les últimes desenes de milers d'anys, l'ésser humà ha viscut en harmonia amb la naturalesa en una inspiradora i fecunda relació amb la gran deessa Mare Terra.

Les religions es van formar en un moment molt concret, amb l'adveniment de la Revolució agrària, moment en què sorgeixen les primeres ciutats, la repartició de la terra, la divisió i l'organització del treball, el concepte de propietat, la lluita per la terra i pel poder, i el patriarcat. Les religions apareixen com aquella forma cap a la qual deriva l'espiritualitat en aquest tipus de formació social agrària.

¹ José Antonio MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona 2001, pàg. 21-22.

² Bossuet assenyalava exactament la data de la creació: l'any 4404 aC (A. Loisy, *Choses passées*, París 1913, 216-219). Més precisió va aconseguir encara un vicecanceller de Cambridge, que va poder calcular que la creació de l'ésser humà havia tingut lloc exactament aquest any, a les 9 del matí del 23 d'octubre... que es va escaure en divendres, naturalment (cf. B. Russel, *Religión y Ciencia*, Mèxic 1973, 38-39).

³ En aquest punt, segueixo Diarmuid O'Murchu a *Reclaiming Spirituality*, Crossroad, Nova York 1999.

Avui dia – com ja sabem i no exposarem aquí –, la pràctica religiosa i les religions travessen una profunda crisi. David Hay¹ afirma que «dues terceres parts de les persones adultes tenen una espiritualitat personal, però són menys d'un 10% les que van a l'església regularment». Se sol pensar que la religiositat és una mena de subsistema o conseqüència de la religió: les persones serien espirituals a causa de la religió. Però, tanmateix, és al contrari: les persones són originalment espirituals, i és per això que participen en la religió. L'espiritualitat ha estat sempre i avui continua essent més central a l'experiència humana que la religió. Enmig de la confusa crisi actual, mentre la religió està en crisi, fàcilment podem descobrir l'existència d'una enorme recerca d'espiritualitat, de formes espirituals més radicals i fins ancestrals. Les persones busquen espiritualitat, no religió; el drama és que aquests cercadors són sovint ignorats i de vegades menyspreats pels oficials de les religions, incapaços de comprendre què està passant. Avui ens trobem submergits de ple en aquest procés de davallada de la religió i d'alça de l'espiritualitat.

La pregunta torna a plantejar-se: en aquesta situació, què pot oferir la forma concreta de les religions, que va sorgir com a pròpia d'una era, el temps agrari, que ja està arribant a la seva fi? Podrà oferir alguna cosa fora del seu temps? O bé el seu temps ja ha passat, i està condemnada a morir? Podria ser que en el futur immediat l'ésser humà fos *espiritual però no religiós*, espiritual d'una manera no religiosa?

III. ACTUAR. *Prospectiva: Quina podria ser l'aportació del cristianisme a la societat del futur*

a) Condició prèvia: una transformació profunda

Si ens preguntem què pot aportar el cristianisme a la societat avançada del futur, cal començar pels obstacles actuals a aquesta aportació, obstacles que caldrà superar per tal que aquesta aportació sigui possible.

Cal començar reconeixent que la crisi que travessa actualment el cristianisme és en bona part una **crisi de rebuig**. El cristianisme com a estructura oficial segueix enfrontat a la modernitat, al món actual i a les seves tendències de futur. El cristianisme -i també altres religions- és percebut per les persones i grups més inquiets com un veritable obstacle per a l'espiritualitat. La religió oficial, més que facilitar o alliberar les energies creatives espirituals de la humanitat actual, les dificulta, els posa traves i fins i tot les condemna i dimonitza.

En aquesta situació, no és possible parlar d'una aportació del cristianisme a la societat futura. El primer que hauria de fer el cristianisme no és aportar cap cosa concreta, ni plantejar-se una futura aportació, sinó fer-se una aportació a ell mateix, canviar-se ell mateix, transformar-se profundament, **convertir-se**. Ha de sanejar en primer lloc el seu ambient malaltís intern («de família disfuncional», com se n'ha dit), per possibilitar unes relacions sanes, saludables, normals, dins el seu interior. Ha de reconciliar-se amb la modernitat, abandonar la nostàlgia de la gran Edat Mitjana, la seva època d'esplendor, que es regia per un paradigma polític i cultural que, indiscutiblement, ja ha passat i no tornarà. De res no han servit els intents de restauració de la cristiandat, les temptatives de recuperació del poder i d'una influència sociopolítica que correspon a èpoques ja passades. Mentre el cristianisme no abandoni aquestes actituds i no es despulli d'aquestes nostàlgies interessades, no podrà sinó seguir essent un obstacle per al desenvolupament de les societats modernes, i no podrà doncs aportar una veritable contribució espiritual a l'home i la dona de les societats avançades.

No s'imposa només abandonar les nostàlgies del passat de cristiandat, sinó també una **renovació teològica global**. La teologia del pluralisme religiós (o de les religions) fa temps que ho diu. Paul Tillich² ho va confessar paradigmàticament en els últims dies de la seva vida: cal rescriure tota la teologia des d'una nova perspectiva i en diàleg amb totes les religions. Segons la teologia del

¹ Citat per O'Murchu.

² «The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian», a *Geschichte der religiösen Ideen*, (ed. JC Brauer), Nova York 1966.

pluralisme, cal una substitució profunda dels fonaments dels grans pilars en els quals es basa l'edifici teològic clàssic, perquè els antics ja no sostenen l'edifici.

Simultàniament a aquesta renovació teològica, el cristianisme haurà d'assimilar la nova epistemologia pròpia de l'entorn de la societat de la informació, postagrària i postindustrial. Si ja no són possibles les *creences*, caldrà recrear el cristianisme **abandonant les creences**¹. No n'hi ha prou que s'amaguin vergonyosament a un segon pla, ni que tractin de fer mutis a l'escenari, sinó que cal abordar-les conscientment. Cal agafar el toro per les banyes i sotmetre les creences a un implacable discerniment, i assumir amb tota consciència el seu nou estatus, el rol merament simbòlic que poden seguir jugant – en alguns casos i amb reserves. Ara bé: un cristianisme sense creences, sense les creences que han estat l'esquelet o l'estructura fonamental del cristianisme clàssic, continuarà essent cristianisme? O més aviat postcristianisme?

Com hem dit, el cristianisme com a institució, en aquest moment històric, és percebut per molts homes i dones com un obstacle per a la societat avançada més que no pas com una ajuda. La societat avançada cerca espiritualitat, però majoritàriament ho fa al marge de les esglésies, i patint la ignorància i el menyspreu de l'oficialitat. Ara bé, aquesta és tota l'aportació que el cristianisme pot fer a la societat? No, lògicament, perquè el cristianisme, a més d'una religió oficialment estructurada en esglésies, és també una tradició espiritual, una tradició lliure, que és aquí a lliure disposició. Com podria, doncs, ajudar?

b) Aportació del cristianisme com tradició espiritual més enllà de la religió

La tradició espiritual cristiana és aquí, com dèiem, lliure i alliberadora, a lliure disposició. Com tants pensadors extracristians han assenyalat, Jesús no és de l'Església: Jesús pertany a tota la humanitat. El seu missatge, el seu moviment, la seva inspiració, no poden ser segrestats o domesticats. Ningú no pot controlar la força espiritual d'alliberament que Jesús continua i continuarà alliberant en el futur de la humanitat. Si bé Jesús mai no va pretendre la creació d'una nova religió sinó més aviat una superació de la religió, el cristianisme que va succeir Jesús durant l'edat agrària de fet es va configurar com una religió – infidel, doncs, al missatge profund de Jesús. Amb l'inici gradual de la desaparició de la societat agrària, el que està vivint el cristianisme no és la joiosa experiència de l'alliberament dels condicionaments psicosocioculturals que durant dos mil·lennis l'han quasi obligat a adoptar la forma de *religió*? No deu estar arribant l'hora que el cristianisme passi a ser allò que Jesús veritablement volia, és a dir, una tradició espiritual lliure, que adores en esperit i conforme a la veritat? La crisi que el cristianisme està vivint com a religió, no pot ser una gran oportunitat per recuperar la seva veritable identitat? Pot ser que el cristianisme hagi de morir com a religió – ja veiem que està afectat per una crisi molt greu- perquè reneixi el moviment de Jesús?²

Ens instal·larem en aquesta perspectiva plausible per tal de formular la nostra hipòtesi de cara a l'acció i al futur. Com imaginem el perfil d'una tradició espiritual cristiana lliure que realitzi una aportació a la societat avançada?

Avançem-ho: sento que aquesta tradició espiritual cristiana, lliure i alliberadora, podrà adoptar, a mitjà o a llarg termini, el perfil d'un *jesuanisme macroecumènic postreligional*. Ho desglosso tot seguit.

Jesuanisme

La *tradició religiosa* cristiana es remet a Jesús³. No a Crist ni a Jesucrist, sinó a Jesús de Natzaret. Ell és el mestre d'aquesta tradició, i al costat d'ell estan la gran munió d'homes i dones religiosos que dintre d'aquest corrent han arribat a elevades cotes de realització personal en santedat i en mística. És

¹ Marià Corbí, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.

² Lògicament, hauria de renéixer sense arcaïsmes, fent un salt fins a situar-se en el moment actual de la societat humana, moment que fa inviable la *religió agrària* i que apel·la a la recuperació de l'espiritualitat.

³ Hauriem d'anomenar-la a partir d'ara «tradició religiosa jesuànica», però podem seguir utilitzant la paraula «cristiana» per a entendre'ns.

per això que l'anomenem *jesuanisme*, per contraposició al cristianisme fonamentat – en aquest moment – sobre el dogma cristològic construït per l'Església¹.

L'aportació que la tradició espiritual faci a la societat futura serà mitjançada originalment per la figura de Jesús de Natzaret, el qual precisament va ser una persona allunyada de la *religió* oficial i rebutjada per aquesta. Jesús no va ser el fundador d'una religió, encara que més endavant una religió es fonamentés en ell. D'altra banda, en bona part Jesús va oposar-se a les pràctiques, lleis i institucions religioses del seu temps. Es pot dir certament que Jesús d'alguna manera cridava a la superació de la religió. Cridava a viure amb un esperit, una espiritualitat, però no amb una *religió*. L'aportació que la tradició cristiana ofereixi a la societat futura, no hauria d'anar també en aquesta línia? Hauria de reivindicar l'aportació de Jesús com a superador de la religió i com a «adorador en esperit i conforme a la veritat, no a Jerusalem ni a Garitzim».

L'aportació del moviment jesuànic no serà tant el *creure en Jesús* (o sigui, creure en Crist, en la seva identitat de segona persona de la Trinitat, en les seves dues naturaleses, la seva persona única...), com el fet de *creure com Jesús*², o sigui, heure-se-les amb el món *com Jesús* se les va heure amb el seu. No es tractarà d'assumir creences dogmàtiques respecte a Jesús, sinó d'assumir un estil, una saviesa, una actitud davant el món i davant la història; l'estil, la saviesa i les actituds de Jesús.

Aquesta aportació serà, sobretot, l'esperit mateix de Jesús, el que fou la seva causa: la utopia del Regne!, la que va constituir l'obsessió de la seva vida, la seva passió, l'eix que va configurar la seva persona, la seva vida i la seva acció. L'esperit de Jesús va ser una crida oberta a tots els seus contemporanis per transformar aquest món en una societat nova de fraternitat, superadora de les injustícies i sofriments que llastren la societat. Aquest esperit obert cap al futur, encarnat en la transformació de la història, serà la marca registrada de l'aportació del jesuanisme a la societat futura.

Aquesta serà, doncs, l'aportació de jesuanisme. La construcció dogmàtica (i canònica!) del que va ser la *religió* cristiana podrà seguir la seva marxa, potser durant diversos segles, però com a quelcom residual en la història – mentre hi hagi al món societats amb característiques agràries que facin possibles les *religions* –, no com una realitat inspiradora i protagonista que pugui ser considerada una aportació espiritual de qualitat a la nova societat.

Macroecumènic

La tradició religiosa jesuànica és essencialment pluralista. De cap manera podria ser exclusivista, ni tan sols inclusivista. Ara per ara, és difícil que les esglésies cristianes es decideixin a «travessar el pont de l'inclusivisme»³ per passar al pluralisme. Però la tradició jesuànica és connaturalment pluralista, com Jesús.

Aquest macroecumenisme seguirà tenint en el seu centre el que anomenàvem *espiritualitat del Regne*, l'espiritualitat de la Utopia.

Una altra dimensió inadmissible serà la primacia de la praxi: el que importa no és allò que es diu sinó allò que es fa, no és la confessió religiosa explícita sinó la pràctica real de compromís amb la Utopia, no és la religió concreta ni la tradició religiosa determinada en la qual una persona s'emmarca, sinó el fet que, des de qualsevol d'aquestes ubicacions, hom visqui aquest mateix esperit, sigui amb aquests o altres noms.

Per al macroecumenisme, es troben més a prop aquells que lluiten per la fraternitat i la justícia, encara que no es considerin cristians ni jesuànics, que aquells altres que tot i proclamar-se cristians no viuen ni lluiten per la causa de Jesús.

La tradició religiosa jesuànica de cap manera no voldrà ser excoent davant d'altres tradicions, perquè sap que l'Esperit de Jesús era macroecumènic i d'una obertura total. En el futur sembla esperar-nos un inevitable sincretisme a mitjà o a llarg termini.

¹ Cfr J.M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso*, El Almendro, Còrdova 2005, pàg. 153-194.

² J.M. Vigil, *Crear como Jesús*, RELaT n° 191 (<http://servicioskoionia.org/relat/191.htm>).

³ Segons l'expressió de Paul Knitter.

Postreligional

En la societat postagrària i postindustrial, en la societat del coneixement, l'única tradició espiritual cristiana que pot fer una aportació significativa és la tradició religiosa espiritual, un cop alliberada de les institucions religioses (és a dir, el conjunt d'esglésies que formen la *religió* que anomenem cristianisme) que durant dos mil·lennis l'han vehiculada i gestionada pràcticament en exclusiva. En quedar desvinculada d'aquesta *corporització* institucional, adquirirà una entitat de veritable *tradició espiritual*, tot deixant de ser *religió*. La vivència social que constituirà aquesta tradició espiritual reconfigurada serà, en aquest sentit, *postreligional*¹: se situarà més enllà de tot el que constitueix les característiques essencials d'una *religió* en el sentit ja conegut de superació de creences, d'una nova epistemologia, i de l'assimilació conseqüent i la reconfiguració de si mateixa en confrontació amb les transformacions que la nova societat exigeix.

No entrarem en aquest moment a debatre la qüestió de si la vivència d'aquest cristianisme com a tradició religiosa (únicament, no com a religió) és *cristianisme* o bé *postcristianisme*... Abans de res, caldria evitar convertir aquesta qüestió en un problema de noms. La utilització dels noms hauria de ser flexible, ja que no hi ha normes absolutes en aquest camp (*de nominibus non est quaestio*). És obvi que una Església cristiana no acceptaria anomenar *cristianisme* a un cristianisme que no fos *religió*, però per què negar que pugui donar-se una nova manera de viure el cristianisme que precisament consisteixi en la superació de la seva condició històrica de *religió* (agrària)? En cert sentit, un cristianisme postreligional seria l'únic que tindria dret a sentir-se hereu intel·ligent i legítim del cristianisme històric mil·lenari.

I més encara: una tornada als orígens, a les fonts, al Jesús veritable, exigiria no precisament fer un *pas endavant* per superar la religió, sinó un *pas enrere* tal de per despullar-se d'una *religionització* que es va donar de manera indeguda amb el pas del Jesús històric al cristianisme-religió, que de fet es va formar en la història. Jesús es trobava ja més enllà de la religió. Tornar avui cap a ell no significa anar cap a un *post*, sinó recuperar una cosa que ja va ser i de la qual vam ser desviats. Potser per això, més que qualificar el jesuanisme de *postreligional*, caldria anomenar-lo *transreligional*, més enllà de la religió.

Reflexions sobre el futur

Sens dubte, el futur del cristianisme com a *religió* (institució) és o serà molt diferent del futur del jesuanisme com a *tradició espiritual*. Potser fins i tot hauran de conviure durant algun temps en la història, simultàniament.

- Del cristianisme com a religió (esglésies cristianes) és d'esperar que tingui un futur encara prolongat. Les esglésies, que donen cos a aquest cristianisme, es troben actualment en declivi i, pel que es pot preveure, continuaran en un deteriorament sostingut. Però la *societat agrària* romandrà encara en aquest planeta durant molt de temps. Pot ser que a nivell mundial la seva desaparició s'acceleri més encara del que avui podem preveure, però durant molt temps subsistirà *residualment*² en grups minoritaris, restes,....

Per altra banda, és possible pensar que la mateixa Església catòlica – avui, la que més clarament s'evidencia com a *autosegrestada* com a institució, captiva de la seva pròpia ideologia fonamentalista paralitzant, incapaç de reaccionar per causa de les estructures de les quals s'ha dotat i a les quals es considera inqüestionablement sotmesa –, o altres esglésies més lliures, puguin un dia obrir-se, tot i amb dificultats, a un canvi estructural i epistemològic en profunditat per tal d'adaptar-se a la percepció de la realitat que avui es fa evident a la humanitat. Si bé ara per ara això és impensable, sabem que no és impossible, i que hi ha hagut moments en la història en què l'horitzó estava tan tancat com en l'actualitat i que, tanmateix, s'han produït transformacions renovadores imprevisibles³.

¹ Permeti-se'ns aquest barbarisme per tal d'evitar l'equívoc que comportaria utilitzar el terme *postreligiosa*.

² Un futur és *residual* quan el futur principal està ja condemnat a desaparèixer, quan *kairològicament* ja ha passat l'hora històrica d'una realitat, la qual només pot continuar existint *cronològicament*.

³ Ho diu, molt esperançadament, Torres Queiruga dels temps anteriors al Concili Vaticà II.

Mentre no es doni aquesta difícil possibilitat, probablement la fugida de cristians de les esglésies continuarà accelerant-se, i aquestes seran cada cop més refugi de grups fonamentalistes. Així, és de preveure que l'aportació positiva del cristianisme-religió a la societat avançada (als sectors avançats de la societat futura), dintre de l'actual moviment, serà molt escassa, mentre que per altra banda, oferirà una aportació negativa: la confrontació constant, la crispació de les relacions, etc.

- Pel que fa al cristianisme com a tradició espiritual lliure, el jesuanisme, la seva aportació es durà a terme per camins lliures i desinstitucionalitzats, i per això mateix fràgils i potser mínims. Els grups que serviran de vehicle a aquesta aportació seran molt diversos: grups comunitaris eclesiàsticament perifèrics o netament marginals, grups teològics progressistes que facin la seva aportació al fòrum pensant de la societat, i eventualment, encara que amb molta improbabilitat, també algunes esglésies més petites i més lliures.

El temps ho ha de dir, però, ara com ara, les perspectives jesuàniques són optimistes.

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi

En la seva presentació José M^a Vigil posa l'accent en els itineraris personals de crisi i canvis que han acompanyat la crisi de la religió. Ell mateix -explica- ha passat de viure l'exclusivisme religiós (la pròpia religió com a veritat única), a l'inclusivisme post conciliar (les altres religions són aproximacions a la veritat) fins a, finalment, un pluralisme sincer que l'ha obligat a modificar de soca-rel el concepte de religió, de veritat, de salvació... per tal de poder concebre la validesa en peu d'igualtat de la pluralitat de religions. A cada pas, li ha calgut transformar tot el seu món de concepcions i el seu sentit de vida.

En aquest moment es troba fent un pas més, amb totes les seves conseqüències: el de comprendre les religions, cada religió particular, com una forma de viure's l'espiritualitat; una forma que té els seus milers d'anys, quatre o cinc màxim, que històricament va precedida d'un llarg període d'espiritualitat sense religions i que, probablement, anirà seguida de més història d'espiritualitat sense religions. Comprendre les religions com a formes culturals que es van desenvolupar al servei d'uns sistemes de vida (en el si dels quals s'ha viscut -també- l'espiritualitat) no ha fet més que augmentar el seu interès per estudiar l'espiritualitat, en la seva autonomia, des de la perspectiva de diverses disciplines: biologia, neurobiologia, psicologia, filosofia, etc. Aquest és el punt en el que es troba i a partir del qual té tota mena d'interrogants oberts. D'una banda, reconeix que una espiritualitat sense religió pot fer oferiments importants a la societat del segle XXI, però no deixa de preguntar-se (i de preocupar-se) per com podran substituir-se aquests magnífics edificis que eren les institucions religioses, i el que aportaven a l'espiritualitat.

Les institucions religioses van ser uns grans vehicles de transmissió capaces de dotar de sentit al conjunt de la societat, i de possibilitar, alhora, l'àmbit de l'espiritualitat. No veu com pot fer-se tot això des de la nuesa de formes religioses a la qual estem abocats. Com si s'hagués passat de pescar amb grans xarxes a fer-ho amb un parell de canyes de pescar: amb un parell de canyes no és possible atrapar el mateix. Assumeix el final de les xarxes, però no es conforma amb el parell de canyes. Aquest és el seu reclam. Caldrà construir alguna altra cosa perquè si no, la majoria queda en la intempèrie més absoluta. Aquesta preocupació l'urgeix a continuar treballant i per aquí va l'interrogant que vol plantejar en aquestencontre. El text que ha distribuït recull el procés de transformació que ha viscut la concepció de l'àmbit religiós i apunta en la línia de les aportacions de la "religió sense religió". Tanmateix, per a que aquestes aportacions puguin fer-se realitat, cal aprofundir

molt més en el com, en les formes i mitjans d'aquesta "religió sense religió"; sinó, és com tenir un banc de peixos davant, esmunyedissos, sense res per poder-los atrapar. No veu com aquesta nova concepció pot arribar a donar fruits.

Diàleg

Potser per a poder-los percebre, el que (també) haurà de canviar serà el criteri sobre els fruits -algú li diu-. Potser s'esperen els fruits en les formes i en els llocs on es mostraven abans (gent, comunitats...) i els fruits d'aquesta qualitat profunda "sense religió" tenen uns altres paràmetres ben diferents. Un cop més, es constata la inadequació del terme "espiritualitat" que converteix "el tema" del qual estem parlant en alguna cosa etèria, desarrelada de la vida, del cos, de la realitat viva dels grups socials. Vigil té raó -s'afirma- quan detecta que el camí és a mig fer, que tenim al davant una realitat que cal anar construint, però la seva exposició transmet, també, una certa enyorança davant la intempèrie. I en certa manera, res ni ningú ens pot lliurar d'una intempèrie que és una crisi de fe.

Corbí el provoca: què és el que anomenem "crisi de fe"? una crisi de creences? Si és així, donem glòria a Déu! Una crisi de concepcions? És exactament el que necessitem. Quan allò que habitualment s'anomena "crisi de fe" és tan sols una crisi de creences, no només no és un mal sinó que, en el fons, és una benedició. La crisi de creences és crisi de concepcions, de representacions. El camí que proposen les tradicions és anar més enllà de les concepcions i representacions. Aquest "més enllà de" ens duu a la veritat i la certesa.

"No puc (jo, els meus contemporanis) viure en el buit" -argumenta Vigil-. No és buit (prosegueix Corbí), és transconceptualitat, és a dir, buit de concepcions. El que proposen les tradicions religioses no és representació, ni concepció, ni creença. Per tant, les crisis de creences i concepcions no ho atenyen. Per contra, per arribar-hi cal haver passat per la crisi definitiva de la que en resulta la separació irreversible entre la veritat i qualsevol sistema de representació.

Més d'un dels presents viu aquesta sensació d'incomoditat, de peces que no acaben d'encaixar, de situació precària en la que aspectes importants de la vida encara no han trobat on fonamentar-se. Un pensament més lliure, sense dogmatismes, sense criteris últims... sí, d'acord; però buit total de conceptes i representacions, això ja... Es pot dir el mateix pel que fa a la construcció de projectes col·lectius, o a la "no utilitat" de l'àmbit del religiós. Com casar aquesta gratuïtat de l'àmbit amb mantenir-se implicats en la construcció de la utopia? Buit de conceptes i gratuïtat, els dos temes estan presents en els successius torns de paraules. Si aquest àmbit es situa més enllà de la conceptualitat, on queden els teòlegs? Si es tracta d'allunyar-se més i més de les formes conceptuais que se li hagi pogut donar, de què serveixen els milions de pàgines de teologia?

La teologia com teorització sobre allò que, per naturalesa, es troba més enllà de tota conceptualització és, evidentment, un contrasentit. Però hi ha una altra manera d'entendre el quefer de la teologia i en podem trobar exemples en la pròpia tradició cristiana: la del teòleg com a pastor, com orientador que amb les seves paraules ajuda a avançar més enllà dels conceptes, paraules sobre la subtilitat del caminar que empenyen a mantenir-se en aquest buit de formes. Una teologia companya del procés transformador.

Bàrcena exemplifica les diferents menes de "teologia" amb alguns personatges de la història del pensament islàmic. La primera seria la teologia que condueix a més teologia, la formulació que genera més formulació. D'aquests n'hi ha molts exemples. Una altra seria el procés que encarna una figura com Al Ghazali, que "neix" teòleg, desenvolupa tota una construcció intel·lectual, conceptual, de l'àmbit del religiós, fins que la crisi de creences l'aparta de la construcció, l'empeny a buscar, l'apropa a la "taverna dels sufís", a la cova fins que, finalment, retorna a la institució reconfortat, flexible, amb capacitat de suavitzar el dogma. Aquest és el model que Bàrcena veu que avui també està esgotat. Rumí seria l'exponent d'un altre model. Ell també "neix" teòleg, en un cert moment comença a despullar-se més i més de revestiments i conceptes i se submergeix en la via sufí. Sense retornar enrera. No necessita res, roman en aquest No-res que és plenitud: "no sóc d'aquest món ni de

l'altre", "el meu lloc és el sense lloc"... -dirà-. Aquest sí que és un model vàlid de "teologia" pel segle XXI, capaç d'oferir alguna cosa vàlida, capaç d'ajudar, d'acompanyar, de suggerir.

Aquesta teologia és aquella que, de manera ben paradoxal, pot afirmar en un text el pur "No-res" de tota realitat i, tot seguit, en el mateix text, emprar descripcions antropomòrfiques per a referir-se a "Això", la Realitat en majúscules. Reflecteix la necessitat d'articular la no forma amb les eines del llenguatge; necessitem l'expressió. Aquest és l'ús simbòlic. Deixar-se guiar pel símbol, per les formes, fins a transcendir-les, aquesta és l'altra gran via: la via simbòlica.

"El Tao que pot ser definit no és el Tao" (recorda Prats).

L'altre tema pendent: el de la gratuïtat. D'una religió associada amb el poderós, es va passar amb grans esforços i mèrits, a una religió al servei dels oprimits. S'ha insistit durant aquests dies en la "no utilitat", la no finalitat, la gratuïtat pura d'aquest àmbit, encara que d'alguna manera "ferment", mai deslligat de l'interès per la realitat... Apareixen diversos aspectes relacionats amb aquest tema. "No basta partir de les víctimes perquè el projecte sigui correcte". "Millorar la distribució dels recursos és una tasca important, però el veritable alliberament és més que això. Un alliberament que no queda limitat per pobresa i riquesa, que considera altres factors (accessibles només des de la més absoluta gratuïtat)". D'una banda, es reconeix l'autonomia dels àmbits (el dels projectes socials i econòmics i el de l'espiritualitat); d'una altra, cal remarcar aquest "sentir-se part de" que caracteritza el veritable procés interior, un "sentir-se part de" en el que la indiferència no hi té cabuda, que és obertura, amor,... S'intueix l'acord *de facto* dels participants, tot i que amb matisos, veient clara la necessitat d'aprofundir més en el tema, per tal de poder afinar més en el vocabulari, destriar allò que potser són pors i perills, d'allò que són condicions implícites del camí, distingir desigs, objectius, ...propostes ètico-filosòfiques i propostes religioses, dos àmbits necessaris, importants, no antagònics, però autònoms.

ESPIRITUALITAT LLIURE I PLENITUD DE VIDA

L'experiència desinteressada de la realitat com a font d'una societat lliure

Francesc Torradeflot

En aquests últims temps, es polaritza i aguditza cada vegada més la separació entre una societat en canvi i basada en la innovació i la creativitat contínues, d'una banda, i el restauracionisme religiós nostàlgic i el fonamentalisme creixent de diverses tradicions religioses amb pretensions majoritàries i en diferents marcs geogràfics i contextos socials residuals encara que sovint oligàrquics, d'una altra. Per aquesta raó sembla més necessari que mai arbitrar una reflexió sobre com la situació de confrontació i conflicte pot ser superada de manera adequada i positiva per a les tradicions religioses i espirituals, d'un costat, i per a les societats i els seus ciutadans, de l'altre costat. De tota manera, el valor de l'experiència religiosa per a les societats contemporànies va més enllà de la conjuntura conflictual recent i està directament relacionat amb la mateixa naturalesa humana de la mateixa experiència religiosa i amb el paradigma propi de les societats del coneixement.

Aquesta reflexió no ha de ser principalment una elaboració estratègica des de pressupostos ideològics, econòmics, polítics o pseudoreligiosos –propis d'institucions religioses deslligades, algunes d'elles ja de manera difícilment reversible, de la primacia de l'experiència religiosa. La reflexió ha de partir del reconeixement clar i sincer de la primacia de l'experiència religiosa, entesa com experiència de la Realitat Última, de Déu o de la Divinitat¹. Aquest és el nucli hermenèutic que ens permet

¹ L'experiència religiosa o mística, de la qual som conscients per via de la sensibilitat, la intel·ligència i l'esperit, és, per Panikkar, el resultat de diversos factors: experiència, llenguatge, memòria, interpretació, recepció i actualització. Es tracta de l'experiència

reconèixer el nostre nou paradigma religiós¹. L'experiència de tota religió és justament la immediatesa de Déu², o com diria Panikkar dels seus equivalents funcionals en els diferents universos culturals. Així doncs, tot allò que faciliti aquesta experiència adquireix una importància i valor decisius: els textos religiosos i espirituals de referència, patrimoni cultural i humà de la humanitat, de les diferents tradicions; els testimoniatges exemplars de coherència de mestres espirituals, místics, savis i profetes; i els mètodes, tècniques i procediments de camí interior de les diferents confessions, corrents o escoles de les diverses tradicions religioses i espirituals verificats i acreditats per la pròpia experiència personal que els actualitza.

Més enllà de la polèmica dualista entre l'universalisme, absolutista, i el relativisme, contextualista, l'experiència mística de la Realitat Última és l'arrel de la llibertat i creativitat religiosa³. Quan el debat sobre la diversitat religiosa vol reduir-se a un conflicte entre perspectives oposades del fet religiós i de la realitat posseïdes, la de les autoritats religioses i les seves filosofies i teologies mercenàries d'una banda, i de l'altra la dels líders del pensament laicista antireligiós hereu d'una il·lustració esbiaixada, no podem desviar l'atenció de l'autèntic problema central: l'oblit i la marginalització de l'experiència mística, com realitat accessible a qualsevol ésser humà, i les conseqüències socials, polítiques i econòmiques resultants d'aquest fet.

Les diferents tradicions religioses i espirituals es presenten com a camí i realització de l'experiència mística que suposa el descentrament de l'ego, que allibera l'ego de les esclavitats bastes o subtils de la seva naturalesa com a estructura de necessitats o com voluntat de poder. Així les experiències religioses i espirituals es mostren clarament com metes que no queden delimitades per les barreres d'identificacions estàtiques i idolàtricament hieràtiques i, al mateix temps, com camins oberts que configuren identitats dinàmiques que, per ser fluïdes i en constant moviment, estan sempre obertes i amatents a la trobada, a l'intercanvi i a la fecundació mútua amb l'alteritat⁴. L'experiència mística, en aquest sentit i com veurem en la mateixa mesura que no ho pretén, predisposa per a una millor adaptació de la persona a societats en continu canvi. Així doncs la mística està trobant una atmosfera més favorable, més compatible amb la naturalesa de la seva experiència.

Les identitats fixes, estàtiques, tancades, no permeten la relació fecunda amb l'alteritat. L'alteritat no ha de suposar una alienació de la identitat sinó la seva possibilitat d'adaptació i de relació en plenitud amb la Realitat. Aquest és avui l'únic sentit possible de la tradició com expressió d'identitats canviant no alienades que es comuniquen en l'espai i en el temps.

de la Vida, de l'experiència humana en la seva plenitud irreductible. (cfr. PANIKKAR, R., **De la mística: Experiència plena de la Vida**, Herder, Barcelona, 2005, p. 131-204).

¹ Jorge N. Ferrer, en un estudi ben lúcid, ens recorda que les tradicions religioses són "processos hermenèutics vius" i que com a tals no poden ser reduïdes a definicions dogmàtiques que generen lligam i dependència: "The role of spiritual experiences on the spiritual path is not to test the teachings of a spiritual tradition, but to provide one with signposts of being on the right track in the specific soteriological path laid down by that tradition. And this is not to say, as some radical constructivists wrongly claim, that novel insights do not occur or are never incorporated by spiritual traditions. They actually are, and this is why religious traditions are not closed, self-encapsulated systems, but "living hermeneutic processes" (Vroom) which grow and renew themselves out of the interaction among doctrines, interpretations, and new experiences. Finally, if I may dare to say, from a contemplative perspective, it could be argued that *what makes a spiritual claim dogmatic is not that it cannot be experientially falsified, but that is held with attachment, with clinging, as an Absolute Truth*, and so forth. This, and not the unfalsifiability of its claims, is the real dead end of any henuine spiritual enquiry" (FERRER, J.N., *Revisioning Transpersonal Theory*, State University of New York Press, New York, 2002, p. 64). Hick, com a filòsof de la religió, fa extensiu a totes les tradicions religioses el fonament de tota creença en l'experiència religiosa que han presentat els models de "teologia filosòfica" d'Alston, Plantinga i Swinburne, entre altres (cfr. HICK, J., **Dialogues in the Philosophy of Religion**, Palgrave, New York, 2001, p. 6-7).

² Cfr. DREWERMANN, Eugen, **Dios inmediato**, Trotta, Madrid, 1997, p. 77. 95. 105. 119. Aquest autor afirma que la doctrina és vertadera o no si prové o no de l'experiència interior, mística, que és una experiència de Déu en si mateix (cfr. **ibidem**, p.166).

³ FERRER, J.N., **Revisioning Transpersonal Theory**, State University of New York Press, New York, 2002, p. 151. 153.

⁴ Cfr. TORRADEFLOT, Francesc, "¿Desempeña la mística un papel fundamental en la construcción de la paz? El aporte de las grandes tradiciones religiosas", Publicación de la 5ª semana teresiano sanjuanista, Cites, Ávila, 2005 [En vies de publicació].

Una antropologia sense formes

La inefabilitat de la Divinitat i la de l'ésser humà són interdependents. Potser la tradició religiosa i espiritual que millor formula aquesta nova antropologia basada en la centralitat de l'experiència mística o del camí interior sigui la que s'expressa en les formulacions tradicionals budistes de l'*anatman* (la no existència de l'ego) i del *pratityasamutpada*.

En el budisme no s'afirma l'existència d'una personalitat permanent, integral, substància independent en un individu existent. Es tracta, més aviat, d'una personalitat empírica que resulta de la suma de cinc agregats (*skandha*) i que és mutable i transitòria. Aquesta alliberació d'una identificació estable, pròpia de l'experiència quotidiana convencional i aparent, s'anomena *Shunyata* (buit) en el budisme Mahayana¹. Buda no va dir ni que l'ego existís ni que no existís, entre altres raons, perquè ell tenia una finalitat més pedagògica que no pas filosòfica –la filosofia podria arribar a obstaculitzar la pràctica espiritual-, però la doctrina tradicional budista aviat va consolidar i va generalitzar aquesta postura del *anatmayada*, de la caducitat². No hi ha res que pugui ser últim i definitiu en l'experiència humana. Panikkar afirma:

“Això és, el subjecte no està subjecte, no és el suport de canvis que li succeeixen en la seva epidermis, sinó que és ell mateix el que constantment transmigra, o millor dit, no hi ha un tal “sí mateix” que mudi de pell, sinó que precisament els “sí mateixos” són purs punts dinàmics; és a dir, la totalitat de les coses no és sinó la manifestació de la simfonia còsmica de tot el que existeix, sense que res necessiti sustentar-la. Tot és música, no hi ha partitura”³

En el fons, es nega l'existència d'una ànima immortal, d'un “jo” subjecte autònom, d'una ànima aïllable i individual, del “mi” com a conjunt de fets, dels conceptes a priori i innats, qualsevol cosa o qualsevol realitat fixa més enllà dels sentits⁴. Aquestes realitats impermanents estan mútuament relacionades i condicionades (es tracta de la doctrina del *pratityasamutpada* o de la producció condicionada). Aquesta creença budista afirma la interrelació i interdependència de la realitat. Els éssers no existeixen com a substàncies sinó com a relacions dinàmiques.

L'experiència religiosa budista és “atea” pel que fa al respecte i veneració de la transcendència de la Divinitat i la importància i preeminència de la relació amb ella sobre qualsevol formulació; i és “nihilista” no tant pel que fa a l'objecte sinó pel que fa al subjecte de la realitat⁵. Fins i tot la filosofia budista més dialogant amb occident, la de l'escola de Kyoto, presenta la centralitat de l'experiència pura (Nishida), superant qualsevol dualitat entre subjecte i objecte i assumint que la contradicció forma part de la identitat entesa com transcendència: així el jo autèntic és el lloc de trobada amb el tu. El déu de Nishida apareix com el Jo veritable⁶. Nishitani Keiji, de la mateixa escola, afirma que la religió és el despertar d'una subjectivitat elemental, entesa com “naturalitat elemental” de la vida mateixa més enllà de l'ego. Es tracta d'una subjectivitat font de tota saviesa religiosa que significa el “retorn a aquesta vida en un no-res més enllà de l'ésser, en una divinitat més enllà de Déu”, en el que tot allò personal (Déu o ego) queda transcendit⁷.

¹ La sentència essencial del Sutra del Cor, el més breu dels quaranta sutres del Mahaprajñāparamita-sutra, diu “la forma no és altra que el buit, el buit no és altre que la forma”.

² Cfr. PANIKKAR, R., *El silenci del Buddha – Una introducció al ateïsmo religiós*, Siruela, Madrid, 1996, 85-95. Només l'escola Vātsīputrīya o Pugdalavāda (s. III a. C.) afirma l'existència d'una persona existent, que no és ni els cinc agregats ni es diferencia d'ells. Aquesta persona és la base dels renaixements i, fins i tot, segueix existint en l'estat de Nirvana. La majoria dels budistes consideraren aquesta posició com una recuperació heterodoxa de l'*ātman* hindú.

³ Ibidem, p., 88.

⁴ Cfr. KOLM, Serge – Christophe, *Le Bonheur-liberté*, PUF, París, 1982, p., 419-459.

⁵ PANIKKAR, R., *El silenci del Buddha*, p. 77. 175. 215; DALAI LAMA, *El mundo del budismo tibetano*, Olañeta, Palma de Mallorca, 1997, p. 41-42. 50-52.

⁶ Cfr. HEISIG, James W., *Filósofos de la nada – Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Herder, Barcelona, p. 2002, p. 68. 86. 97. 118. 123. 139-140.

⁷ Cfr. Ibidem, p., 245-248.

L'antropologia que deixen entreveure els místics cristians va també més enllà de la forma tradicional d'una persona humana distinta i allunyada de Déu que es relaciona amb ell. De fet la mística cristiana presenta de manera sorprenent la centralitat del camí interior i de l'antropologia deïficada que aquest dibuixa. Des dels textos bíblics es presenta ja la criatura humana a imatge i semblança del Creador. La tradició espiritual cristiana d'inspiració bíblica afirma que la naturalesa humana d'imatge ha d'assemblar-se cada vegada més a Déu, a través de la gràcia salvadora i del camí ascètic. Aquest procés espiritual és un camí crístic de descentrament de l'ego, del pecat, del mal i de la mort. Per a Agustí d'Hipona, l'ésser humà és *imago Trinitatis* i la principal tasca de l'espiritualitat és restaurar aquesta imatge divina en l'ésser humà a través del Verb¹. La tradició espiritual monacal incidirà en la necessitat d'un procés purgatiu previ a la unió amb Déu². Dionisi l'Areopagita donarà entitat teològica a aquest procés purgatiu destacant la importància de la teologia negativa per a conèixer, percebre i expressar la relació de l'ésser humà amb Déu com a realitat deïficadora, supraessencial i inefable³. Mestre Eckhart, en la formulació del tema central de tota la mística cristiana renana, parla del naixement de Déu en l'ànima, naixement que només és possible si l'ésser humà s'allibera de l'ego a imatge i semblança de com Crist ho va fer⁴. Martí Luter subratllarà la importància de l'escolta i acollida personal de la Paraula de Déu per a la fe. Thomas Müntzer recordarà com aquesta Paraula és una paraula interior que, després de ser filtrada per la creu, actualitza i dona vida i sentit a la revelació exterior⁵. Juan de la Creu dibuixa una antropologia de la nit i del no-res que deixen pas a la llum i al tot de Déu que transfigura a l'ésser humà i tot el cosmos en la unió amb Déu⁶. Miguel de Molinos afirma que Déu vol canviar l'ésser humà en el seu mateix centre i per a això és necessari desaferrar-se del propi ego i de Déu mateix⁷.

La tradició quàquera, inspirada pels seus fundadors George Fox i William Penn, subratlla la presència de la llum divina més enllà dels temples, en el cor de qualsevol ésser humà, fins i tot fora de la comunitat cristiana, i en totes les coses, insistint en la necessitat de descobrir aquesta presència interior transformadora a través de la pràctica del silenci⁸. Molts altres místics cristians reconeguts, que no podem considerar aquí, han tingut experiències anàlogues fent afirmacions semblants que apunten cap a la divinització o unió íntima amb Déu així com cap a la universalitat d'aquesta experiència. No podem oblidar tampoc la importància del gnosticisme per a l'espiritualitat i la mística cristianes⁹, així com la de molts heterodoxos que han quedat marginats o oblidats, quan no perseguits,

¹ Cfr. MCGINN, Bernard, **The Foundations of Mysticism – Origins to the Fifth Century**, Crossroad, New York, 1991, p. 243-248.

² Cfr. MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John – LECLERCQ, Jean (ed.), **Christian Spirituality – Origins to the Twelfth Century**, Crossroad, New York, 1985, p. 89-131; VILANOVA, E., **Història de la teologia cristiana – Des dels orígens al segle XV**, v.I., Herder, Barcelona, 1984, p. 255-376.

³ AREOPAGITA, Dionisi, **Dels noms divins. De la teologia mística**, Laia, Barcelona, 1986, p. 95. 114-115. 134-136. 145-146. 152-156.

⁴ ECKHART, M., **El fruito de la nada**, Siruela, Madrid, 2003, p. 18. 24-25. 41-42. 68. 72. 143-144. Per Eckhart no només Déu és inefable (cfr. *ibidem*, p. 84), sinó que també ho és l'ésser humà (cfr. *ibidem*, p. 45). Per Eckhart Déu és més enllà de Déu (cfr. *ibidem*, p. 45-46).

⁵ Cfr. MÜNTZER, Thomas, **Tractats i sermons**, Fundació Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1989, p. 124-125.

⁶ Cfr. TORRADEFLOT, F., **L'amour et la connaissance au-delà de l'ego – Étude de mystique comparée de la Bhagavad-Gita et de Jean de la Croix**, tesi doctoral dirigida per Marià Corbí i Julien Ries, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 1995.

⁷ Cfr. MOLINOS, Miguel de, **Guia espiritual**, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 214-215. 217-220. 227. 231. 239-241. 243. La "ciència mística" suposa la negació de les criatures, de les coses, dels dons de l'Esperit Sant, de si mateix i, finalment, de Déu (cfr. *ibidem*, 243-244).

⁸ Cfr. NICKALLS, John L., **The Journal of George Fox**, Religious Society of Friends, Philadelphia, 1997, p. 8. 15. 33. 51-52. 64, 74. 76. 78. 85-87. 96. 107. 109. En la tradició quàquera queda molt clar que tots som místics i d'aquí el dret de tota persona de ser testimoni de la presència divina. Tots els éssers humans tenen la llum interior que és la llum de Crist. És una llum universal que pot ser reconeguda per qualsevol ésser humà sigui quin sigui el seu sexe, edat o religió (cfr. **Quaker Faith and Practice – The book of Christian discipline of the Yearly Meeting of the Religious society of Friends**, Yearly Meeting of the Religious society of Friends, London, 1999, 2. 67; 19, 25-32; 26, 61-78).

⁹ Cfr. MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John – LECLERCQ, Jean (ed.), **Christian Spirituality – Origins to the Twelfth Century**, p. 44-60.

torturats, espoliats o executats¹, per defensar una proximitat i intimitat amb Déu, molt sovint, més enllà o al marge, de qualsevol mediació.

La nova antropologia dinàmica basada en la centralitat de l'experiència mística de descentrament de l'ego i d'unió o fusió amb la Realitat Última s'expressa de manera pròpia en el Sanatana Dharma, o hinduisme, mostrant varietats i subtilitats en les seves diferents manifestacions contextuais temporals i espaials. El mateix succeeix en el si d'altres tradicions religioses i espirituals. Només hem apuntat dos exemples, des del budisme i des del cristianisme, però en podríem afegir molts més. Tots, fins i tot els nous moviments religiosos i espirituals² o alguns corrents de la psicologia oberts a l'espiritualitat³, convergrien, *mutatis mutandis*, en una orientació antropològica similar malgrat la diversitat de formulacions en les que es presenten. Es tracta del que Corbí anomenaria "una concepció antropològica completa" on l'ésser humà apareix com "un ésser cognoscitiu dotat d'una doble dimensió": la de testimoni lliure del misteri -també present en l'ésser humà- i la de constructor de móns. Aquesta segona dimensió flueix de la primera⁴.

La forma del més enllà de la forma

Aquesta nova antropologia es formula més adequadament a través del llenguatge simbòlic que, juntament amb el silenci, és el més fidel i adequat a la primacia de l'experiència religiosa i a la seva transcendència i immanència inefables. El llenguatge simbòlic és el llenguatge obert i dinàmic que més s'aproxima a la Realitat⁵, però més enllà d'ell, fins i tot més a prop de la Realitat, hi trobem el llenguatge del silenci⁶. La història ha demostrat, i el present ho corrobora encara amb massa freqüència, que les lectures literals dels textos religiosos fonamentals o de referència, siguin textos revelats o tradicionals, són a l'arrel de posicions religioses fonamentalistes intolerants i exclusivistes. Especialment en el cas de les tradicions religioses monoteistes⁷. Les aportacions de la crítica literària, de la crítica històrica, de les ciències socials i de la psicologia modernes per una banda i, per una altra, de la filosofia hermenèutica de la segona meitat del segle XX han permès a les persones religioses, especialment a les cristianes, rellegir els textos sagrats i tradicionals amb una clara pretensió de major fidelitat a l'esperit que els va inspirar, situant la lletra en els seus contextos propis i triant el blat de la palla o separant el vi de les copes.

Orígenes havia fet una gran contribució a la història del misticisme cristià a través de la seva proposta dels sentits espirituals de l'ànima (*aisthēsis pneumatikē*, *aisthēsis theia*) que li permetien establir el pont entre la persona interior i l'exterior, entre l'amor celestial i el carnal en el moment de fer, per

¹ Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, 3v., Porrúa, México, 1982-1983.

² Com a exemple vegeu *Un curso de milagros*, Foundation for Inner Peace, Mill Valley, 1999, p. 57-78. 214-237. 542-570.

³ Naranjo parla de la desidentificació de l'ego i del reconeixement de l'essència per educar l'ésser, com a clau de la nova educació (cfr. NARANJO, Claudio, *Cambiar la educación para cambiar el mundo*, La Llave, Vitoria, 2004, p. 199-212).

⁴ Cfr. CORBÍ, Marià, *Conocer desde el silencio*, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 11. 18.

⁵ Cfr. PANIKKAR, R. *De la mística: experiencia plena de la Vida*, p.205-266. Panikkar que reconeix les invariants lingüístiques de la inefabilitat, del coneixement i de l'amor per expressar l'experiència religiosa, parla d'una pluralitat de llenguatges místics entre els quals es poden establir equivalències homeomòrfiques que reflecteixen que l'ésser humà parla perquè apunta a alguna cosa que el trascendeix. Sobre el símbol com accés i expressió de l'experiència mística, centre de l'experiència religiosa, vegeu TORRADEFLOT, F. *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego – Étude de mystique comparée de la Bhagavad-Gita et de Jean de la Croix*, tesi doctoral dirigida per Marià Corbí i Julien Ries, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 1995.

⁶ El coneixement i el llenguatge silenciosos van més enllà del símbol que no deixa de ser una construcció, encara que sigui molt més subtil que la del concepte (cfr. CORBÍ, Marià. *Conocer desde el silencio*, p.9)

⁷ Cfr. KEPPELL, Gilles, *La revanche de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya&Mario Muchnik, Madrid, 1991. Sovint el fonamentalisme religiós es tradueix en actituds polítiques excloents o fins i tot violentes (vegeu, per exemple, GALTUNG, Johan, *Fundamentalismo USA: fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*, Icaria, Barcelona, 1999; YASSINE, Nadia, *Tous les voiles dehors*, Le Fennec, Casablanca, 2003).

exemple, una interpretació del Càntic dels Càntics¹. L'exegesi cristiana medieval destacava quatre sentits en el text bíblic que reflectien un procés de progressiva espiritualització de la interpretació. L'estudi de l'Esclatúra i dels Pares de l'Església al qual es dedicava tant de temps en els monestirs es coneixia com a *lectio divina* i seguia el mètode de la "quàdruple interpretació" que Joan Cassià havia introduït en el monaquisme occidental amb les seves *Collationes*. Aquest mètode s'inspira en Orígenes i va dominar l'exegesi medieval fins a l'alta Edat Mitjana. El primer sentit és el literal, que es refereix a les realitats de la història jueva. Els altres tres sentits són espirituals: l'al·legòric revela el significat cristià i teològic del text; el moral o tropològic revela les possibles aplicacions pràctiques del text a la vida cristiana individual; i l'anagògic apunta cap a la plenitud escatològica. No deixa de ser curiós que a partir del segle XIII, la separació entre estudis teològics i bíblics va fer que el sentit literal s'utilitzés més per a la doctrina –la creença– i els espirituals per a alimentar la fe –l'experiència religiosa².

Podríem fer un recorregut per algunes de les posicions de referència de la història de l'exegesi bíblica moderna liderades per personalitats emblemàtiques com, per exemple, Harnack, Loisy o Bultmann, o fer una presentació dels grans hermeneutes com, per exemple, Paul Ricoeur o Jurgen Habermas. No és el propòsit concret d'aquest article. Però no podem, no obstant això, ignorar aquestes rerefons exegètic i hermenèutic. Sobretot quan, per exemple, la teologia cristiana de les religions de caire pluralista afirma que la pretesa superioritat del cristianisme sobre les altres religions ve d'una concepció errònia (literalista) de l'encarnació de Déu i, per tant, de la divinitat de Crist, com a realitat metafísica en lloc de considerar-la una metàfora³. Lluny de voler aprofundir aquí l'afirmació teològica i la polèmica doctrinal que en resulta (que deixem per a un altre moment), només ens interessa senyalar aquí el paper "polític" de la metàfora com a forma simbòlica. La interpretació metafòrica del text duu a una lectura simbòlica que té el seu eix principal en el seu valor com a camí i accés nou a l'experiència religiosa com a tal⁴. Així, per exemple, per a Hick la metàfora permet una "transferència" de significat ("parlem d'una cosa mitjançant termes que en suggereixen una altra"). El llenguatge metafòric és un llenguatge obert que només funciona i té sentit per associacions i similituds lògiques o sentimentals i que, malgrat ser contextuals, fan del llenguatge una realitat fins a cert punt dinàmica i indefinible⁵. No es tracta de tornar de manera precrítica als sentits espirituals de l'època medieval sense més, sinó d'integrar harmònicament l'esperit crític i el valor de reinterpretació creativa, possibilitada pel llenguatge simbòlic, que la lectura espiritual suposava⁶. És cert que aquesta

¹ Orígenes havia desenvolupat aquesta intuïció a partir de la interpretació que Climent d'Alexandria havia fet de Proverbis 2,5 com a "sentit definitiu" de l'ésser humà (cfr. MCGINN, Bernard, **The foundations of mysticism: origins to the Fifth century**, Crossroad, New York, 2003, p.121)

² Hi ha una famosa dita medieval anònima que resumeix aquest tipus d'exegesi dominant a l'Edat Mitjana: "littera gesta docet, quid credas allegoria; moralis quid agas, quo tnedas anagogia". Per l'exegesi moderna el significat "literal" és el sentit pensat per l'autor humà, encara que sigui literari i figuratiu és el veritable, mentre que pel medieval és només una porta d'accés al sentit vertader que és el que ofereixen els sentits espirituals. De fet Orígenes considera que per llegir els sentits espirituals dels textos l'exegea ha d'estar inspirat carismàticament com ho va estar l'autor en el seu moment. L'exegesi moderna privilegia l'estudi crític, bast en el mètode científic, en torn a l'autor i les seves circumstàncies -fins i tot polítiques- per damunt dels significats espirituals (cfr. MCGINN, Bernard - MEYENDORFF, John - LECLERCQ, Jean (ed.) **Christian Spirituality: origins to the Twelfth Century**, p.15-18)

³ Aquesta és l'opció radical del pare de la teologia cristiana pluralista de les religions, John Hick (cfr. HICK, John, **La metàfora de un Dios encarnado: Cristología para un tiempo pluralista**, Abya-Yala, Quito, 2004, p. 10-11. 21. 23. 147. 149-150). Sobre el llenguatge religiós com a llenguatge metafòric vegeu SOSKICE, Janet, **Metaphorand Religious Language**, Clarendon Press, Oxford, 1985; MCFAGUE, Sallie, **Metaphorical Theology**, Fortress Press, Philadelphia, 1982; RICOEUR, Paul, **La metàfora viva**, Cristiandad, Madrid, 1980. Sobre el llenguatge metafòric vegeu WHEELWRIGHT, Philip, **Metaphorand Reality**, Indiana University Press, White, Vernon, 1962; SACKS, Sheldon (ed.), **On Metaphor**, University of Chicago Press, Chicago, 1979.

⁴ Es tracta d'un nou accés a la realitat: "la metàfora és el procés retòric pel qual el discurs allibera el poder que tenen determinades ficcions per a redescobrir la realitat" (RICOEUR, Paul, **La metàfora viva**, p. 15).

⁵ "A la metàfora hi ha, doncs, una inalienable i indefinible aura de significat. El seu nucli central es pot traduir literalment, els diferents matisos i colors emocionals, però, són variables i canviants i, així, no poden ser trasvassats a un conjunt de preposicions literals sense que es produeixi una pèrdua de sentit. L'ús de la metàfora és una mena de llenguatge diferent d'aquell que posa noms a semblances ben identificables. Sens dubte el llenguatge metafòric s'assembla a la poesia i comparteix la seva intraduibilitat amb la prosa literària". (HICK, John, **La metàfora del Dios encarnado**, p. 142-143).

⁶ "In the late twentieth century, with the discovery of the serious limitations of scientific method in the humanistic sphere, the rediscovery of the power of symbolism and the ubiquity of metaphorical thinking and language, , the development of a more

reinterpretació simbòlico-poètica dels textos pot donar molt de joc, fins al punt de permetre creacions mítiques o fabuloses en un procés continu de "reinvenció" de la religió i de la veritat que, com proposa Don Cuppitt, estarà marcada per la nostra imaginació i activitat creativa i la seva capacitat d'adaptació a un món canviant¹. Aquest és el concepte "d'opera aperta" que serveix, en la poètica contemporània, per a veure el text com una obra artística que "culmina" en la diversitat "d'interpretacions" del lector². De tota manera, més enllà dels límits interpretatius que comporta el propi "text" o, per a nosaltres, experiència religiosa, l'imprescindible és que no permeti lectures fonamentalistes, ni les seves concrecions polítiques, i que des de la seva obertura semàntica permeti un pluralisme d'interpretacions contextuals que facin del diàleg i de la mútua fecundació una inevitable necessitat. El clima de pau i de diàleg i la llibertat per a redescobrir la riquesa del llenguatge simbòlic i de silenci en què s'expressa l'experiència religiosa s'alimenten mútuament.

Una nova humanitat capaç d'edificar un nou món

El nou ésser humà que sorgeix de l'experiència mística de la Realitat Última i que s'expressa mitjançant el silenci i el llenguatge simbòlic, en qualsevol de les seves múltiples formulacions, serà capaç d'edificar un nou món. El "vell món" ha estat pensat i construït no només per a plantar cara a la satisfacció de les necessitats bàsiques de l'ésser humà sinó, també i desafortunadament en la majoria dels casos, per a satisfer les seves patologies o exacerbacions desmesurades d'aquestes necessitats. En el passat, l'ésser humà s'ha revelat incapaç de satisfer eficaçment les seves necessitats bàsiques personals i col·lectives. Tota la literatura marxista, altermundista i fins i tot el discurs social de les diferents tradicions religioses i espirituals com, per exemple, la doctrina social de l'Església, especialment la sorgida del Vaticà II, ha denunciat els abusos del sistema capitalista i, en particular, de la seva modalitat neoliberal³.

Les tradicions religioses i espirituals, mentre que, des de la seva autenticitat, reconeixen la centralitat de l'experiència espiritual o mística de descentrament de l'ego i de comunió, unió o fusió amb la Realitat Última, ofereixen als individus i a les col·lectivitats el poder, l'habilitat i la capacitat interior per a treballar i comprometre's en favor de la plenitud humana amb la necessària independència de qualsevol altre tipus d'interès o pretensió col·lateral. El fet de descentrar l'ego

adequate understanding of the constitutive function of imagination, and the raising of questions of language and interpretation in every field of investigation, a new appreciation of ancient biblical exegesis is also emerging. There can be no question of a simple return to the methods or conclusions of the patristic and medieval exegetes (although some of it looks much more credible than it did a century ago!). Historical criticism is an indispensable component of any responsible biblical interpretation and precludes the possibility of a scientifically responsible precritical approach to the texts. But postcritical interpretation, characterized by what Paul Ricoeur has called "the second naiveté," will no doubt involve an aesthetic appreciation and spiritual sensitivity that have long been almost absent from the world of biblical scholarship". (MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John – LECLERCQ, Jean (ed.), **Christian Spirituality – Origins to the Twelfth Century**, p. 19).

¹ Això no planteja cap problema a alguns "teòlegs" com Don Cuppitt, que és un incondicional no realista o neo-pragmàtic, ja que la religió és un conjunt de tècniques i una forma artística sense altres pretensions metafísiques (cfr. CUPPIT, Don, **After God**, Perseus Books Group, 1997). Per Cuppitt tot és llenguatge i interpretació i, més enllà, no hi ha res del que es pugui parlar (cfr. ID., **The Religion of Being**, SCM Press, London, 1998). Cuppitt és el fundador del Sea of Faith Movement, un moviment de cristians radicals que hi ha qui considera que és filobudista i hi ha qui el considera ateu, que es troba en un procés clar de creixement i que l'autor califica de "postesglèsia". Aquest moviment té emuladors en el West Star, als Estats Units, i en el Snow Star del Canadà. Cuppitt va ser director d'estudis filosòfics i teològics de l'Emmanuel College de Cambridge i es considera a si mateix un 50% cristià, 30% budista i 20% jueu. Per Cuppitt el fet que no hi hagi cap realitat transcendent no significa que calgui abandonar la religió, tot el contrari, ja que aquesta ofereix un món fascinant que fa feliç a l'ésser humà i el fa conscient de l'ara i l'aquí de la vida (cfr. CUPPIT, Don, **Way to Happiness**, Polebridge Press, 2005). Proposa un cristianisme més enllà dels "errors" de l'encarnació de Déu i de la creença d'un món sobrenatural transcendent, un cristianisme sense creences, immediat, de l'ara i de l'aquí, un cristianisme extraverit preocupat no per la negació de l'ego sinó per la vida comú, senzilla i en plenitud de la humanitat (cfr. CUPPIT, Don, **Reforming Christianity**, Polebridge Press, 2000). Per una altra banda, el corrent de la teopoètica legitima l'estudi comparatiu i obertament creatiu de la literatura i de la teologia.

² Cfr. ECO, Umberto, **Obra abierta**, Ariel, Barcelona, 1984.

³ Cfr. IRIBARREN, Jesús – GUTIERREZ GARCIA, José Luis (ed.), **Ocho grandes mensajes**, BAC, Madrid, 1981.

suposa la superació o l'alliberament de totes les inclinacions, pulsions, passions que podrien explicar la submissió, l'esclavitud i la incapacitat de l'ésser humà per a ser solidari. Aquest procés d'alliberament no és només l'expressió de l'esforç humà, sinó d'un esforç humà que pel do o la naturalitat de la Realitat Última s'ha vist transcendir.

Així l'alliberament de la submissió a l'estructura de necessitats de l'ésser humà el fa naturalment "capaç" per a afrontar tots els "esforços", compromisos i accions que poden fer falta per a assolir una situació social, econòmica i política més justa, equilibrada i harmònica. Les estratègies i tàctiques, els mitjans, han de preservar el desinterès lliure i gratuït de la pròpia experiència espiritual. Com deia Gandhi, els mitjans per a aconseguir la Veritat han de concordar amb la veritat. Només així podem entendre la força radical i transformadora de la No-violència com a camí de realització de la Veritat.

L'experiència mística satisfà a l'ésser humà per si mateixa i l'allibera de les patologies, entre les quals la cobdícia i l'ambició no són les menors. L'alliberament de l'excés, de l'acumulació innecessària, del luxe superflu, només són possibles si els éssers humans estan satisfets per la font interior que elimina la set insaciada. La capacitat que ofereixen la llibertat i l'experiència de gratuïtat, es manifesta també, per exemple, en la diligència no angoixada per l'esforç, en la constància, la disciplina i la fidelitat dels compromisos concrets, en una disposició i qualificació moral per al treball en equip i en una lucidesa que produeix innovació no sotmesa a l'acceleració vertiginosa de les necessitats i capricis del mercat sinó fluïda i connatural.

Així, per exemple, a l'hora de construir un món nou semblen òbvies la necessitat de comprometre's en favor d'una justícia social equitativa que doni prioritat als més pobres i als que pateixen; a la necessitat de la sostenibilitat, del comerç just i responsable a nivell local, regional o global. Per això, s'és cada vegada més conscient, són necessàries moltes complicitats i sinergies – treball en equip, interdisciplinari, intergovernamental, entre ONGs, etc-, el compromís personal i col·lectiu desinteressat, la fluïdesa, transparència i veracitat de la informació¹, el cultiu i la gestió del coneixement.

La lucidesa de l'experiència espiritual o mística de les diferents tradicions religioses i espirituals ofereix un coneixement no dual, global, empàtic, holístic, que transcendeix qualsevol coneixement discursiu o instrumental sense eliminar-lo, resituant-lo, però, en el lloc secundari que li pertoca. Aquesta lucidesa ofereix en si mateixa una relació afectiva amb tota Realitat humana, còsmica i divina. Això significa la superació del conflicte com a fórmula de relació entre persones i entre col·lectivitats. Es tracta de la *ahimsa* gandhiana, jainista, de la compassió budista, de la bhakti hindú i de l'amor sense límits, fins i tot als enemics, que proposa i practica -amb una coherència i simplicitat sorprenents- Jesús mateix.

En el budisme, l'habilitat o capacitat que ofereix l'experiència mística del Nirvana, del *satori* o del *shunyata*, s'aconsegueix amb i, al mateix temps, és expressió del coneixement (*prajña*) i de la compassió vers tots els éssers (*karuna*). *Prajña* és "consciència" o "saviesa". En el Mahayana es fa referència a una saviesa intuïtiva experimentada de manera immediata i inefable que permet percebre la realitat com a buit (*shunyata*). De fet es tracta d'una de les principals característiques de la budeïtat que s'aconsegueix amb la il·luminació. La compassió o *karuna* és una qualitat extraordinària dels bodhisatves i dels budes², que s'estén a tots els éssers vius i que va de la mà de la saviesa.

¹ La informació és molt àmplia i cal disposar dels criteris i la lucidesa imprescindibles, en primer lloc, per a poder descobrir la informació i, després, per a discernir. Per exemple, no és fàcil tenir accés a la literatura que denuncia les corrupteles i el joc brut de les multinacionals o de les empreses globals. Un cop se sap que es disposa de la informació correcta, cal trobar en les persones, el coratge i la fe per difondre-la i, en els mitjans, la bona acollida de professionals crítics i no sotmesos als magnats de la comunicació. Sobre els excessos que es comenten en nom del benefici empresarial i com combatre'ls, vegeu: KLEIN, Naomi, **No logo. El poder de las marcas**, Paidós, Barcelona, 2001; WERNER, Klaus - WEISS, Hans, **El libro negro de las marcas – El lado oscuro de las empresas legales**, Debate, Barcelona, 2004.

² La compassió vers tots els éssers que pateixen és un dels quatre estats mentals de la meditació. Està molt relacionada amb els altres tres: l'amabilitat sense límits vers tots els éssers (*maitri*), el goig sense límits per la salvació dels altres del sofriment

Coneixement i amor es fecunden l'un a l'altre per a donar el fruit d'una acció transfigurada i transformadora¹.

La revolució de la gratuïtat

Si l'experiència mística de la realitat permet i necessita una antropologia oberta, dinàmica i sense forma, en consonància amb la seva naturalesa, i que s'expressa a través del silenci i del símbol, també l'acció que desenvolupés aquesta nova humanitat hauria de ser lliure i oberta, amb una forma d'actuar allunyada i diferent d'aquella que sorgeix de la necessitat ineludible d'elaborar projectes peremptoris i caducs.

La instrumentalització o la manipulació nocives dels mitjans en funció de bones finalitats, ha generat moltes pàgines negres de la història humana. Pragmatisme i utilitat són criteris i valors assumits com habituals pel nostre model cultural, un model que, des de la seva lluna de mel amb la ciència i la tecnologia, se sent i es percep com el més eficient de la història de la humanitat. El mètode s'ha sacralitzat pel seu valor per a aconseguir la realització de les finalitats que les societats s'atorguen. Les estratègies i les tàctiques configuren les accions humanes, des de les més quotidianes a les més excepcionals, les privades i les públiques, les personals i les laborals, etc. El *know how* és avui molt més important que el *what*. Però la veritat és que, en molts casos, la banalitat s'ha disfressat de sentit pràctic i sobretot s'ha posat al servei dels pocs que sí que decideixen o sí que coneixen el què, els mateixos que han afavorit l'alienació de les masses per a permetre's perpetuar la seva riquesa i el seu poder.

L'experiència mística de les tradicions religioses i espirituals ofereix una manera de conjurar aquesta falsa seducció del pragmatisme. Falsa perquè disfressa i oculta la realitat, perquè sedueix amb engany, perquè esclavitzava i deixa insatisfetes les aspiracions més profundes i espirituals de l'ésser humà, perquè presenta la realitat com un objecte que es pot simplement manipular com es vulgui. L'experiència espiritual ofereix una experiència de la Realitat Última que és en si mateixa gratuïta, transcendent a qualsevol manifestació fenomènica històrica malgrat no ser-hi aliena. És una experiència no dual, en que no es percep res ni ningú com a objecte, cap ésser ni cap realitat pot ser instrumentalitzada en funció d'una altra finalitat considerada més important. D'aquesta manera l'acció que sorgeix d'aquesta experiència ha de ser ella mateixa gratuïta, és a dir, desinteressada. Aquest és el sentit profund del *karmamarga* o acció desinteressada de l'hinduisme, que es mostra en tota la seva excel·lència en la Bhagavad Gita; de l'amor a l'enemic fins a la mort, de Jesús en l'evangeli de Mateu, o de l'acció no dual que resulta del tao i del satori del budisme zen².

En el *karmayoga* o *karmamarga*, cada aspirant ofereix les accions que realitza amb els seus resultats com un sacrifici a Déu, lliure de tot lligam als fruits de l'acció, lliure de qualsevol desig de recompensa³. Gandhi, comentant el capítol III de la Gita -consagrat a l'acció desinteressada i la seva relació amb el coneixement intuïtiu i global (*jñāna*)-, deia que el "veritable coneixement ha d'expressar-se en actes de servei desinteressat"⁴. El simple fet d'identificar-se amb els actes que un realitza és fruit de la ignorància⁵. El més gran dels ascetes és aquell que controla els seus sentits a

(*muditā*) i l'equanimitat sense límits vers amics i enemics (*upekshā*). A les escoles del budisme Amidista del Japó i de Xina la compassió troba la seva expressió en la gràcia salvífica d' Amitābha.

¹ Cfr. PANIKKAR, R., **De la mística – Experiència plena de la Vida**, p. 218-220.

² Cfr. LOY, David, **No Dualidad**, Kairós, Barcelona, 2001.

³ És el tema central del capítol III de la Gītā. "Dirigeix tots els teus actes cap a Mí, amb la teva ment concentrada en Atman, sense cap pensament en els fruits de l'acció ni cap sentiment de "meu", allibera't del temor i lluita!" (**Bhagavad-Gītā**, III, 30).

⁴ Cfr. **El Bhagavad-Guita de acuerdo a Gandhi**, Kier, Buenos aires, 1984, p. 49.

⁵ "El que imagina que les característiques del cos i els òrgans són ell mateix, qui s'identifica amb el cos i els òrgans i per ignorància creu que les activitats són seves, pensa: «Sóc qui realitza els diversos actes" (MARTÍN, Consuelo (ed.), **Bhagavad-Gītā – Con los comentarios advaita de Sankara**, Trotta, Madrid, 1997, p. 91.

través del seu esperit o la seva ment i així és capaç de practicar el ioga de l'acció gràcies al despreniment¹. Gandhi comenta:

“Aquell la ment del qual està veritablement controlada, tancarà les seves orelles a les converses indignes i les obrirà únicament per a escoltar les lloances a Déu o als homes de bé. No tindrà delit en els plaers sensuals i es mantindrà sempre ocupat en activitats que ennobleixin la seva ànima. Aquest és el camí de l'acció. Karma Yoga és el mitjà d'alliberar l'ànima de l'esclavatge del cos, i en ell no hi té cabuda la satisfacció dels desigs”².

La Gita afirma que “amb l'acció desinteressada l'home assoleix allò més Suprem”³. El savi ha d'actuar desinteressadament pel bé de la humanitat⁴, de manera que actuï amb tanta naturalitat que no se'n doni ni compte⁵. El que es desprèn dels fruits dels seus actes (*sannyasin*) no està sotmès als seus efectes positius ni negatius, ni a la seva barreja⁶.

La gratuïtat de l'acció de Jesús és evident en la seva pròpia vida, passió i mort a més de ser-ho en el seu missatge. Jesús mor després de no deixar-se acovardir per la por al conflicte i a les seves conseqüències, ni amb les autoritats polítiques ni amb les religioses -més especialment⁷. El seu aparent fracàs religiós i social és el millor testimoniatge de la seva acció desinteressada. Cap escatologia posterior, ni la seva “resurrecció”, arriben a endolcir el dramatisme del seu testimoniatge de gratuïtat. L'acció desinteressada de Jesús queda també reflectida en la seva no resistència al mal⁸, en el seu amor als enemics⁹, en la seva proposta de perdonar sense límits i de no condemnar a l'altre¹⁰ i en la seva confiança infinita en Déu¹¹. Aquesta actitud ha inspirat el pacifisme cristià. La mística cristiana ha vist en el testimoniatge de Jesús el model i encarnació vivent del Déu de l'amor infinit. Es tracta també de la idea evangèlica de no deixar que la mà dreta sàpiga el que fa l'esquerra. Seria molt extens entrar aquí en el llegat d'exemples possibles per a il·lustrar aquesta afirmació de l'amor sense límits que es revela com a òbvia per a qualsevol que s'acosti a la tradició espiritual cristiana.

El taoisme ens presenta la noció de *wei-wu-wei* (l'acció de la no-acció) com l'acció que és capaç de conjurar el paper fragmentador que té la intencionalitat o el propòsit de la ment en l'acció humana¹². Una acció que sense pretendre resultats els obté¹ que “realitza la seva obra sense actuar”²,

¹ Cfr. **Bhagavad-Gītā**, III, 7.

² Cfr. **El Bhagavad-Guita de acuerdo a Gandhi**, p., 52-53.

³ Cfr. **Bhagavad-Gītā**, III, 19. A més del despreniment, l'acció desinteressada és una acció lliure d'inquietud, d'ambició i d'egoisme (cfr. **Bhagavad-Gītā**, III, 30).

⁴ “Així com l'ignorant realitza les seves accions amb lligat a l'interès, el savi, oh Bharata, ha d'actuar pel benestar de la humanitat lliure de tot lligam. El savi no ha de confondre la ment dels ignorants que es troben lligats a les seves accions; el que ha de fer és realitzar les accions desaferradament i, d'aquesta manera, estimular-los per a que també ells ho facin així” (**Bhagavad-Gītā**, III, 24-25).

⁵ “De la mateixa manera que respirar, tancar els ulls i altres processos d'aquesta mena són automàtics i l'home no pretén influir en ells, essent conscient d'aquests processos només quan la malaltia o algun altre motiu els deté, així mateix totes les activitats haurien de ser automàtiques, en el sentit de no considerar-se la causa o el responsable d'elles. Un home caritatiu ni tan sols sap que està realitzant actes de caritat, fer-los és la seva natura, no pot evitar-ho. Aquest desaferrament només pot venir d'un esforç incansable i de la gràcia e Déu” (**El Bhagavad-Guita de acuerdo a Gandhi**, p. 56-57).

⁶ “Aquell que abandona el fruit dels actes és aquell que anomenem “el qui s'absté”. El fruit de l'acte és de tres tipus: desitjable, indesitjable o mixt; afecta fins a la mort a aquells que no el rebutgen i no afecta mai als qui el rebutgen.” (**Bhagavad-Gītā**, XVIII, 11-12).

⁷ Cfr. **Mateo**, 23; 16, 5-12.

⁸ Cfr. **Mateo**, 5, 39. Vegeu també **Rm.** 12, 17 y 1 **Te** 5, 15. Cfr. TOLSTOI, Leo, **The Kingdom of God is within You – Christian Not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life**, University of Nebraska Press, Lincoln, 1984, p. IX-XV.

⁹ Cfr. **Mateo**, 5, 43-48

¹⁰ Cfr. **Mateo**, 7, 1-5

¹¹ Cfr. **Mateo**, 6, 25-34; 10, 26-31

¹² Cfr. LOY, David, **No dualidad**, Kairós, Barcelona, 2000, p. 112. Lao Zi diu “L'home de virtut superior no actua, ni preten assolir cap fi. Qui posseïx la rectitud superior actúa, però no preten assolir cap fi” (cap. 1) (**LAO ZI, El libro del Tao**, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 3).

que és pròpia del savi immers en el món que té mèrit precisament mentre no ho pretén³. L'acció de la inacció combat el mal amb el bé a partir de l'acció més modesta:

“Practica el no-actuar, dedica't a no ocupar-te en res, assaboreix el que no té sabor. Considera gran el petit i molt el poc, respon a la injustícia amb la virtut. Intenta el més difícil en allò més fàcil, realitza el gran en el menut. Les coses difícils del món comencen pel que és fàcil, les coses grans del món comencen pel menut. Per això el savi mai realitza coses grans, i així és com pot portar a terme grans coses.”⁴

L'acció de la inacció pròpia del Tao del cel té conseqüències polítiques en el sentit d'afavorir la justícia social lluny de qualsevol sentit d'apropiació personal:

“El *dao* del cel, s'assembla al que té un arc, fa baixar el que està a dalt, eleva el que està a baix, redueix el que és excessiu, augmenta el que és insuficient. El *dao* del cel, redueix l'excés i satisfà l'escassetat; el *dao* dels homes, despulla la persona necessitada i afavoreix encara més al que ja en té de sobres. Qui és capaç d'oferir al cel allò que posseeix en excés, sinó aquell que posseeix el *dao*? Per això el savi actua sense apropiat-se de res, realitza la seva obra sense considerar el seu mèrit. D'aquesta manera, no sent desigs de manifestar el seu talent.”⁵

Aquesta acció desinteressada té una eficiència permanent⁶, mentre qui realitzi l'acció sàpiga desaparèixer, vèncer el seu orgull i desenganxar-se de qualsevol tipus de protagonisme⁷. Aquesta acció per poder ser eficient ha de ser lliure i gratuïta, lliure de l'esclavitud dels conceptes i dels prejudicis així com dels projectes i dels deures que brollen d'aquests:

“El que es lliura a l'estudi, augmenta dia a dia; el que escolta al *dao*, disminueix dia a dia; disminueix i disminueix fins a arribar a la no-acció, i com que no actua, no hi ha res que deixi de fer. Qui aspiri a conquerir el món, romangui sempre lliure de tot quefer. L'home ocupat, no pot arribar a conquerir el món.”⁸

Sovint s'ha interpretat aquesta acció en la no-acció com un comportament polític del poder que actua el menys possible per a no interferir en la vida dels seus súbdits, una espècie de principi de subsidiaritat *avant la lettre* aplicat pels poderosos⁹. La veritat és que el sentit del deure ha generat projeccions sobre la realitat que han impedit que aquesta aparegui en la seva naturalitat i totalitat i, en conseqüència, que l'acció sigui l'adequada. De fet la interpretació més freqüent i comuna de l'acció en

¹ “El que hi ha de més dèbil en aquest món cavalca damunt d'allò que hi ha de més fort en el món. El no-ésser penetra on no existeix el menor buit. D'això conec jo els avantatge de la no -acció (*wu wei*). L'ensenyament sense paraules, els avantatges de la no-acció, en aquest món no hi ha res que se li pugui comparar.” (cap. VI) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 13).

² “Sense sortir de la pròpia casa, es coneix el món sencer. Sense mirar per la finestra, es coneix el *dao* del cel (*tian dao*). Com més lluny es va, menys se sap. Per això el savi coneix sense viatjar, distingeix coses sense mirar, realitza la seva obra sense actuar.” (Cap. X) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 21). I en un altre lloc llegim: “El *dao* del cielo és saber vèncer sense lluitar, saber respondre sense paraules, saber presentar-se sense haver estat avisat, saber establir plans sense premura” (cap. XXXVIII) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 77).

³ “El savi viu en el món inspirat per la sòbria inacció: governa el món inspirant simplicitat” (cap. XII) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 25). I afegeix: “Per aquest motiu el savi roman en la no-acció, practica l'ensenyament sense paraules. Els éssers es desenvolupen per ells mateixos, sense principi; ell actua sense esperar res, aconsegueix la seva obra i no reclama el seu mèrit. Precisament per què no el reclama, el seu mèrit no l'abandona mai” (Cap. XLVI) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 93).

⁴ Cap. XXVI (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 53).

⁵ Cap. XLII (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 85).

⁶ “El *dao* és buit però la seva eficiència no s'exhaureix mai”. (cap. XLVIII) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 97).

⁷ “Més val renunciar, que mantenir dret el vas ple. Una espasa que s'esmola sense parar, no conservarà la fulla per molt temps. Una sala plena d'or i de jade, no podrà ser guardada per ningú. Qui s'enorgulleix de les seves riqueses i honors, atrau la desgràcia. Enretirar-se quan ja s'ha realitzat l'obra, vet aquí el *dao* del cel.” (cap. LIII) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 107).

⁸ Cap. XI (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 23).

⁹ Cfr. LOY, D., **No Dualidad**, p. 113-114.

la no-acció és la de l'acció natural no autoconscient¹. Aquesta acció és una acció no-dual on no hi ha diferència entre l'agent i l'acció realitzada, on no hi ha cap «jo», on “es veu a la no-acció –el que canvia- «en» l'acció”².

En el budisme zen la realització del coneixement del *satori* consisteix a descobrir la pròpia naturalesa del Buda en un mateix, en el cor. Aquesta naturalesa interna és qui governa l'acció més enllà de qualsevol regla externa que només persegueix la satisfacció individual o col·lectiva³. Si es capta el veritable secret del Buda, la veritable essència de l'esperit, no fa falta preocupar-se pels preceptes, els deures o els quefers⁴. Deshimaru Roshi afirma, en el seu comentari del *Cant de l'immediat Satori*, la relació entre l'acció natural i la il·luminació:

“Quan es té el *satori*, que no és una condició especial de l'esperit, cada activitat de la nostra vida està plena de l'impuls vital, cada acte es torna meravellós, natural com Déu o Buda.”⁵

Quan s'aconsegueix l'experiència del *satori*, s'aconsegueix també la perfecció moral natural o *an-ābhoga-charyā* (“els vots de l'origen del no propòsit”) que fa que qualsevol acció sigui pura, despullada d'egoisme i enfocada a aconseguir el benestar del món⁶. Suzuki ho anomena la “passivitat” de la vida búdica, passivitat que es manifesta en el sentiment, en l'intel·lecte i en la vida del Bodisatva, vida “que està desproveïda de propòsits i d'esforços i que està per sobre de qualsevol persecució de finalitats”⁷.

En l'acció desinteressada cap ésser és mitjà o instrument, tots són finalitats i mitjans alhora en una immensa i rica interrelació d'interdependència en la qual no hi ha superioritats absolutes sinó només, i a tot estirar, contextuals i passatgeres, potser. Superioritats que, en ser-ho des del reconeixement i l'acceptació lliure, natural i harmònica de la rica diversitat que valora la unitat de cada identitat i, en molts casos, veient-se reduïdes només a una situació determinada, s'inclinen cap a actituds allunyades de la prepotència i prestes a la comprensió i a l'empatia⁸.

¹ Cfr. LOY, D., *No Dualidad*, p. 116-117. Loy afirma: “Si l'autoconsciència és la font última de l'acció antinatural, l'acció natural serà aquella mancada d'aquesta autoconsciència, aquella en la que no hi ha cap consciència d'un agent separat de l'acte realitzat” (*ibidem*, p. 117).

² LOY, D., *No Dualidad*, p. 118.

³ Cfr. HUI NENG, *Sutra del estrado*, Kairós, Barcelona, 2000, p. 28. 98-100.

⁴ Cfr. YOKA DAISHI, *El Canto del immediat Satori*, trad. i comentat per Deshimaru Roshi, Kairós, Barcelona, 2001, p. 162.

⁵ YOKA DAISHI, *El Canto del immediat Satori*, p. 164.

⁶ “Aussi longtemps que nous sommes conscients des efforts que nous faisons en essayant de surmonter nos impulsions et passions égoïstes, il existe une tâche qui consiste dans la contrainte et le caractère artificiel de ce processus; elle nuit à l'innocence et à la liberté spirituelles, et l'amour, qui est la vertu naturelle d'un esprit illuminé, ne peut élaborer tout ce qu'il contient en soi, puisqu'on a l'intention de l'exercer pour sa propre préservation. Les “vœux originels” sont précisément ce que l'amour contient en soi et ne commencent à opérer, à être *an-ābhoga* (sans dessein) qu'une fois que l'illumination est réellement créatrice. C'est là que la vie religieuse diffère de la simple moralité, c'est là que le simple fait de formuler la Loi des origines interdépendantes (*pratītya samutpāda*) ne constitue pas la vie bouddhiste, et c'est là que le Bouddhisme Zen maintient sa raison d'existence en face du prétendu positivisme du Hinayāna et du prétendu nihilisme de l'école Prajñā-pāramitā.” (SUZUKI, D.T., *Essais sur le bouddhisme Zen*, v. I, Albin Michel, Paris, 1972, p. 92-93, note 1). En un altre lloc l'*an-ābhoga-charyā* es tradueix com “actions accomplies en dehors de tout sentiment d'utilité” (*Ibidem*, p. 113).

⁷ SUZUKI, D.T., *Essais sur le bouddhisme Zen*, v. II, Albin Michel, Paris, 1972, p. 349. El sentit d'aquesta “passivitat” queda clar en el poema del mestre zen Pang, citat per Suzuki: “Le vieux P'ang n'a besoin de rien en ce monde: tout est vide pour lui, il n'a même pas un siège, car le Vide absolu règne dans sa maison; quel vide en effet, quand il n'y a aucun trésor! Quand le soleil s'est levé, il marche par le Vide, quand le soleil se couche, il s'endort dans le Vide; assis dans le Vide il chante ses chants vides, et ses chants vides se répercutent dans le Vide. N'ayez surprise d'un Vide si bien vide, car le Vide est le siège de tous les Bouddhas; et le Vide n'est pas compris par les hommes de ce monde, mais le Vide est le vrai trésor. Si vous dites qu'il n'y a pas de Vide, vous commettez une grave offense envers les Bouddhas” (*Ibidem*, p. 350).

⁸ “I aquesta és la *hágia arkhé*, el «principi sagrat», la jerarquia que regeix el món. Tot és interdependent, però al mateix temps cada ésser és tal perquè posseeix un grau d'independència i de llibertat que és el que li dona la seva pròpia identitat. Aquesta és la inter-independència que dona ésser i dignitat a tota cosa. Per això no podem utilitzar res com a pur mitjà per a una altra cosa.” (PANIKKAR, R., “Epileg”, a BOADA, I. (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Pòrtic, Barcelona, 2004, p. 155).

L'acció desinteressada no menysprea allò petit i insignificant¹. L'equilibri de la naturalesa il·lustra sobre el valor últim de cada acció com a part única i insubstituïble de l'harmonia de la Realitat en el seu conjunt i plenitud. En el nostre món tenim tendència a ridiculitzar els petits compromisos, les accions i iniciatives de base, locals, aparentment poc eficaces o poc eficients. En una realitat que és interrelació dinàmica qualsevol acció té la seva importància i ningú sinó la mateixa realitat pot jutjar o avaluar el paper irremplaçable d'aquesta acció en la totalitat harmònica i interdependent. Les "grans accions", les fites històriques, els grans moviments, els grans esdeveniments perden valor i es resituen en aquesta relació interdependent anunciant que, de manera paradoxal, només tenen valor si "desinteressar-se" de si mateixos i renunciar "als seus egos" en bé de l'harmonia vital de la globalitat.

Vers una vida més plena

Aquesta acció desinteressada, resultant d'una experiència religiosa (mística) que és central en la vida dels éssers humans, condueix també i irremissiblement a millorar la vida material dels pobles, cultures i civilitzacions. L'alliberament de l'ego personal comporta l'alliberament dels "egos" col·lectius repercutint això en una millora de les relacions entre els pobles i en una millora de les relacions dels governs amb els seus pobles. Aquesta millora es reflectirà també en l'elaboració de projectes humans cada vegada menys submisos a la satisfacció immediata de les necessitats més bàsiques, projectes que sense renunciar a la seva eficàcia i eficiència siguin més innovadors i s'adaptin millor a la nova societat del coneixement permetent, d'una banda, la satisfacció cada cop més justa i universal de les necessitats i, d'una altra, el cultiu dels procediments d'accés a la dimensió espiritual gratuïta que -sense pretendre-ho-, és la condició de possibilitat d'una millor capacitat d'innovació i creativitat a l'hora d'elaborar, desenvolupar i implementar nous projectes i una millor adaptabilitat dels éssers humans i de les comunitats als successius i constants canvis que seran necessaris en la societat del coneixement.

La relació mútua entre l'experiència de la Realitat Última i l'elaboració de projectes que permetin la supervivència dels individus i de l'espècie és una relació no dual i fecunda, en la que cada nou projecte haurà de sorgir de l'experiència espiritual i facilitar l'accés a ella per, així, des d'ella, de nou, s'elaborin nous projectes més creatius que, sense deixar de millorar en l'àmbit de la satisfacció de necessitats, facilitin cada cop més el cultiu i el desenvolupament dels procediments d'accés a la Realitat Última. Es tracta d'una espècie de cercle hermenèutic espiritual el qual les dues dimensions de la realitat, la que es presenta en relació amb la satisfacció de les necessitats i la que se'ns presenta en tota la seva gratuïtat, s'interrelacionen sense confondre's, permetent la supervivència i la realització del camí espiritual en harmonia, deixant clar el paper principal de la Realitat en la seva gratuïtat.

De tota manera, no voldria acabar aquest escrit sense esmentar, encara que només sigui en un breu apunt, en quina direcció podria anar la millora pel que fa a la tasca projectiva de la societat, quan es té en compte l'experiència religiosa de la Realitat Última. Per a mostrar aquest nou estil de societat triaré alguns àmbits rellevants en la societat actual.

Aquesta millora ha de conduir, per exemple, a la transformació dels sistemes democràtics representatius en noves formes més dinàmiques i participatives de democràcia directa, o en sàvies maneres tradicionals d'organització comunitària de les col·lectivitats, o en una barreja contextual i creativa d'ambdues. Aquestes noves formes podrien subratllar la importància dels procediments silenciosos que donen accés a l'experiència espiritual, optant per integrar breus pràctiques de silenci en els procediments de decisió i en la gestió de l'educació, sanitat i treball.

Així, per exemple, des d'aquesta perspectiva no hi hauria d'haver obstacles per a facilitar l'autodeterminació dels pobles, des dels indígenes a les minories nacionals sense Estat. L'exercici digne d'aquest dret serviria per a prevenir i evitar conflictes entre els pobles. Els Estats i pobles

¹ Cfr. SHUMACHER, Ernst Friedrich, *Small Is Beautiful : Economics as if People Mattered*, Perennial, 1989 (primera edició de 1973).

majoritaris, alliberats dels seus egos col·lectius, podrien perfectament renunciar a quotes de territori i de poder per a compartir-lo amb altres pobles històricament menys “afortunats”. L’atomització només és una amenaça per a la seguretat quan es té una identitat forta i fixa que impedeix la interrelació lliure, natural i fecunda dels “àtoms”. Així es podria treballar en l’àmbit de l’educació per a desidentificar als individus i als col·lectius, començant pels que tinguin identitats més fortes –els que tenen més poder–, ensenyant-los a viure en identitats dinàmiques, menys dures i més flexibles i facilitant experiències espirituals que afavoreixin la percepció dels éssers humans com una fraternitat i identitat comuna i, més enllà, com una identitat inefable no manipulable i, per tant, no divisible.

Un altre exemple de millora política seria la dels mecanismes i de les estructures de participació del poble en l’àmbit públic, garantint, en una mateixa societat, major agilitat en les consultes gràcies a la xarxa¹, així com la inclusió, en l’àmbit públic, de les minories ètniques, culturals i religioses o de consciència que haurien de poder autogovernar-se en un marc comú de convivència. Per a això és fonamental garantir la transparència, fluïdesa i llibertat de la informació². Les pràctiques de meditació discursiva que analitzen les realitats humanes podrien ser ensenyades, des de diferents tradicions religioses i espirituals, i practicades per individus i empreses especialment quan la informació rebuda sigui parcial o poc fiable i quan es requereixi una decisió amb sentit comú.

L’àmbit de la cooperació al desenvolupament hauria de veure’s també afavorit per aquesta “revolució espiritual” en el sentit de possibilitar un canvi de l’estil de vida dels individus i col·lectius de les societats opulents orientat vers una disminució responsable del consum³, un augment del comerç just i una major solidaritat amb els països del Sud, manifestada, especialment, per mitjà de la pressió democràtica sobre els governs i les institucions internacionals intergovernamentals, entre les quals destacaríem l’Organització Mundial del Comerç, el Banc Mundial i el Fons Monetari Internacional⁴. Aquesta lluita implicarà inevitablement una sèrie de renúncies que només seran assumides des d’una profunda renovació i transformació espiritual que reverteixi en les consciències i a través d’elles en compromisos socials tangibles. Les alternatives al neoliberalisme han d’incloure el respecte de la igualtat econòmica i social, del medi ambient i de la participació popular en els assumptes socials, econòmics i polítics⁵. Els procediments espirituals que afavoreixin el control i l’alliberament del desig, que són pràcticament tots, seran molt útils i facilitaran la renúncia. El control, domini, alliberament de la voluntat que ofereixen algunes escoles ascètiques cristianes pot ser de molta utilitat. El Sant Joan de la Creu de la *Subida al Monte Carmelo* i de la *Noche Oscura* ajudarà als occidentals a alliberar-se dels desigs que els impulsen al consum desenfrenat.

El treball digne s’inspirarà en un “paradigma holístic” que, a més de tot el conjunt de necessitats materials de la vida del treballador, considerarà totes aquelles necessitats espirituals que configuren una vida feliç. Qualitat i quantitat són les dues cares d’una realitat humana i no dues

¹ “Hi ha un consens creixent sobre la importància d’enfortir la presa de decisions a nivell comunitari com a mètode per a contrarrestar el poder de les empreses multinacionals” (KLEIN, Naomi, “Bienvenidos a la generación en red”, en RODDICK, A., **Tómatalo como algo personal – Cómo te afecta la globalización y vías eficaces para afrontarla**, Icaria editorial, Barcelona, 2004, p. 33). Sobre les protestes contra les multinacionals i la necessitat de tenir una cosmovisió alternativa a la que elles promouen vegeu: KLEIN, Naomi, **No Logo**, Paidós, Barcelona, 2001.

² La guerra d’Irak ha estat un exemple escandalós de l’ús de la propaganda com instrument de desinformació (cfr. RAMPTON, Sheldon – STAUBER, John, **Weapons of Mass Deception – The Uses of Propaganda in Bush’s War on Iraq**, Robinson, London, 2003).

³ Anita Roddick proposa “els dotze manaments del comerç responsable” (cfr. RODDICK, Anita, **Tómatalo como algo personal – Cómo te afecta la globalización y vías eficaces para afrontarla**, Icaria editorial, Barcelona, 2004, p. 230-231).

⁴ Sobre el comerç just a Espanya vegeu **El comercio justo en España 2004 – situación y perspectivas**, Setem, Barcelona, 2004. Sobre el Banc Mundial vegeu SANAHUJA, José Antonio, **Altruismo, mercado y poder – El Banco Mundial y la lucha contra la pobreza**, Intermón Oxfam, Barcelona, 2001. Sobre el conjunt d’aquestes organitzacions i com les manipula el capital financer i l’imperi nord-americà vegeu ZIEGLER, Jean, **Los nuevos amos del mundo**, Destino, Barcelona, 2003.

⁵ Cfr. MACEWAN, Arthur, **¿Neoliberalismo o democracia? – Estrategias y alternativas económicas para el siglo XXI**, Intermón Oxfam, Barcelona, 2001.

dimensions en conflicte que acaben per jerarquitzar-se. Aquest és el nou concepte de dignitat laboral¹. La incorporació en el treball de tècniques de relaxació, concentració i meditació poden no només millorar el rendiment productiu i la creativitat sinó, i sobretot, l'equilibri psicològic, l'experiència d'harmonia i de pau del treballador i la seva sensació de comunió amb la naturalesa a través de la seva creativitat en l'obra.

La ciència es veurà impel·lida a redefinir el seu mètode més enllà del tradicional criteri de falsació, introduint en els procediments abductius la innovació i creativitat originats en l'harmonia entre experiència espiritual, intuïció estètica i compromís ètic. Així la ciència i les seves aplicacions tècniques no seran percebuts per molts com un fenomen monstruós i desproporcionat que desequilibra i posa en perill la vida humana. El coneixement científicotècnic quedarà inscrit en el context més ampli i global d'un coneixement integral i holístic de la realitat, fonamentat en l'experiència espiritual de descentrament de l'ego personal i col·lectiu, en el Coneixement silenciós. Recentment s'ha posat molt l'accent en la relació entre la mística i la física quàntica. Ciència i esperit no tenen perquè estar en conflicte. La consciència és tan fonamental com l'espai, el temps i la matèria². La introducció sistemàtica en els processos d'investigació i fins i tot en el desenvolupament del mètode científic d'espais de silenci, amb tècniques de meditació i de contemplació milloraria la capacitat d'innovació i les habilitats creatives sobretot perquè permetria un distanciament de la necessitat per a crear un estat mental no dual no limitat als condicionaments de la utilitat immediata.

La millora de la qualitat de vida s'identificarà necessàriament amb la millora de les condicions de vida materials, donades les immenses possibilitats d'una societat basada en la innovació i creativitat contínua i alliberada dels capritxosos i interessats moviments del mercat. Independentment de les possibles millores materials facilitades pel progrés científico-tècnic, la qualitat de vida residirà, no obstant això, de manera especial, en la possibilitat de realització del camí espiritual amb el consegüent desenvolupament de les dimensions ètiques i estètiques de la personalitat, concretades en una major llibertat i sensibilitat social i artística. Això contribuirà a prevenir i solucionar situacions de conflicte així com a crear i consolidar una cultura de la pau i de la convivència imprescindible i inevitable en societats cada vegada més pluralistes. Tant l'art com la societat seran més innovadors i la diversitat, en qualsevol de les seves manifestacions, no serà percebuda com amenaça a la identitat o a la seguretat sinó com una riquesa i una possibilitat de major plenitud. El diàleg apareixerà com la forma natural en la que s'expressarà la manifestació social d'una realitat interdependent. La concepció de la veritat serà redefinida i compresa no com a relativista, ni com a absolutista i exclusivista, sinó com una realitat contextual relativa i viscuda amb un sentit d'absolut que no comporti superioritat ni exclusió o rebuig de l'altre, sinó que signifiqui acceptació del valor absolut de l'altre com a criteri necessari d'identitats definitivament obertes i dinàmiques.

En aquest sentit podríem destacar l'especial importància del diàleg interreligiós en tots els seus nivells i àmbits. El diàleg interreligiós s'ha revelat, en si mateix, no només com un moviment internacional convergent amb altres moviments que pretenen una globalització alternativa basada en la pau i la justícia, sinó també com a una experiència religiosa, ja que afavoreix i promou, alhora, el camí interior dins de cada tradició, i la mútua fecundació entre els creients i les tradicions com estímul per a aprofundir la pròpia tradició espiritual i mística.

Les tradicions religioses i espirituals, quan dialoguen, s'ajuden mútuament a endinsar-se fins a les profunditats de si mateixes i, en aquest mateix procés, poden arribar a consensuar acords en la línia d'un major i més eficaç compromís social i polític³. Exemples d'esforços profitosos en aquest sentit són, d'una banda, el conjunt d'iniciatives interreligioses per a afavorir un desenvolupament

¹ "Dignity is not just a material aspect of life, but rather a state of being embracing the entire person in his or her material, personal, relational, moral and spiritual dimensions." (PECCOUD, Dominique, **Philosophical and spiritual perspectives on Decent Work**, ILO, Ginebra, 2004, p. 27).

² Cfr. RUSSELL, Peter, **Ciencia, conciencia y luz**, Kairós, Barcelona, 2001, p. 105-118.

³ Cfr. La publicació electrònica sobre el simposi sobre Tradicions místiques i diàleg interreligiós, organitzat pel Centre UNESCO de Catalunya el 2002. (http://www.audir.org/activitats/h_activitats.html)

sostenible¹, i, d'una altra, la complicitat perseguida per Evelyn Erfkens i Marina Ponti -de Nacions Unides- entre les religions, les seves organitzacions de cooperació i el sistema de Nacions Unides, al implicar a les comunitats de les diferents tradicions religioses i espirituals en la Campanya dels Objectius de Desenvolupament del Mil·lenni, pas fet per mitjà de les autoritats de les mateixes comunitats i de la participació d'iniciatives religioses o interreligioses que agrupin creients activistes².

L'experiència del diàleg interreligiós ens mostra com els esperits lliures dels místics de les diferents tradicions no tenen cap problema a l'hora d'arribar a consensos. Així doncs, seria molt profitós que fins i tot la societat civil apostés fort per ajudar a que les jerarquies religioses de les diferents tradicions religioses i els seus fidels transcendeixin els obstacles estructurals i siguin cada vegada més místiques i espirituals. En aquest sentit seria cabdal que els governs i la societat civil, així com les altres tradicions religioses i espirituals, demanessin a cada tradició que deixin de costat l'educació catequètica identitaria, per tal de recuperar i universalitzar el patrimoni espiritual propi dels seus grans místics, atribuint un paper primordial a les tècniques i procediments d'accés a l'experiència espiritual atresorats i, massa sovint, oblidats.

No voldria acabar sense subratllar la importància i el valor del treball en equip, de l'adquisició de coneixement mitjançant xarxes de comunicació, de la interdependència dels processos d'investigació, de la interdisciplinarietat. Només individus alliberats dels seus egos, gràcies al seu procés de camí interior, podran estar preparats i disposats a vèncer interessos oposats per la dinàmica destructiva de la competitivitat, no només del mercat sinó també del món laboral.

En aquests processos de coneixement i d'innovació basats en l'intercanvi fluid i creatiu d'informació els individus han d'establir relacions interpersonals desinteressades, lliures i harmòniques que corresponguin a l'experiència religiosa o mística que pot generar-les. Per a entendre l'esperit que ha d'il·lustrar aquest treball en equip i la seva repercussió exterior, ens pot ser d'utilitat el suggeriment que Teresa de Jesús, parlant a les seves germanes religioses carmelites, fa sobre la vida comunitària –metàfora del treball en equip-:

“No penséis, amigas y hermanas mías, que serán muchas las cosas que os encargaré (...). Solas tres me estenderé en declararlas (...) porque importa mucho entendamos lo muy mucho que nos va en guardarlas para tener la paz que tanto el Señor nos encomendó, interior y esteriormente: la una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; otra, verdadera humildad, que, aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas.”³

En aquestes relacions interpersonals, el principal obstacle, i el més freqüent, prové dels subtils lligams d'afectivitats mal resoltes o, si es vol, desequilibrades i desequilibradores. En aquest sentit, també és important tenir present el que Teresa de Jesús diu en relació a l'obstacle de les amistats

¹ Cfr. GARDNER, Gary, *L'Esperit i la Terra – La religió i l'espiritualitat en la recerca d'un món sostenible*, Claret-Centre UNESCO de Catalunya, Barcelona, 2002; TUCKER, Mary Evelyn, *Worldly Wonder – Religions enter their Ecological Phase*, Open Court, Chicago, 2003.

² Un exemple recent el tenim en el discurs de Marina Ponti en la sessió plenària del Primer Parlament Català de les Religions que va reunir 850 persones en la ciutat de Barcelona. La senyora Ponti va dir: “Les tradicions religioses i de fe, a més de les seves organitzacions de desenvolupament, durant anys han jugat un paper molt important en el camp de les polítiques de desenvolupament i de cooperació. Jo crec que continuaran sent peces fonamentals en aquest àmbit per molts anys més. És per aquesta raó, que crec que val la pena explorar l'establiment de diàlegs en positiu entre els diferents actors internacionals de l'àmbit del desenvolupament i la cooperació (com l'ONU i els seus programes especialitzats) i les diferents tradicions religioses i les seves organitzacions amb la condició de crear sinergies que ens permetin conjuminar forces i fixar objectius comuns (...). Les tradicions religioses i de fe poden jugar un paper extraordinari per a posar als governs del món, a les institucions financeres internacionals i a les agències multilaterals davant del mirall perquè s'enfrontin a les seves pròpies promeses i perquè les compleixin. Les tradicions de fe encarnen la consciència de la societat pel que fa als temes de justícia social. (...) Ara torna a ser el moment perquè les tradicions religioses de tot tipus aixequin la seva veu i es converteixin en allò que jo anomenaria, activistes polítics per a exigir als seus governs la realització dels Objectius de Desenvolupament del Mil·lenni per al 2015”. (“El paper de les tradicions religioses en la realització dels objectius de desenvolupament del mil·lenni”, discurs de Marina Ponti en la sessió plenària del Parlament Català de les Religions, 29 de maig de 2005).

³ *Camino de perfección*, 6, 1, en TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1979, p. 208.

particulars no només de cara a l'experiència religiosa sinó per aconseguir el tipus de relacions d'intercanvi lliure, amorós i de coneixement que en resulten i brollen a partir d'ella:

“Todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar; y guárdense, por amor de Dios, de estas particularidades, por santas que sean, (...). Y créanme, hermanas, aunque les parezca extremo, que en este extremo está gran perfección y gran paz, y se quitan muchas ocasiones a las que no están tan fuertes, sino que si la voluntad se enclina más a una que a otra (que esto no podrá ser menos, que es natural, y muchas veces nos lleva éste a amar lo más ruin si tiene más gracias de naturaleza), que nos vamos mucho a la mano a no nos dejar enseñorear de aquella afición. Amemos las virtudes y lo bueno interior, y siempre con estudio trayamos cuidado de apartarnos de hacer caso de esto exterior. No consintamos sea esclava de nadie nuestra voluntad, sino del que la compró por su sangre; miren que, sin entenderse, se hallarán asidas, que no se puedan valer.”¹

SESSIÓ DE TREBALL

Presentació de la ponència. Síntesi

La comprensió plena del concepte de "acció desinteressada" ens permet superar el conflicte entre la radical gratuïtat de l'experiència última i la profunda aportació d'aquesta dimensió "no útil" al desplegament de la vida en totes les seves formes. Francesc Torradeflot situa la seva reflexió en aquest punt. Al considerar les religions, la seva perspectiva és la de la primacia de l'experiència religiosa entesa com experiència última de la Realitat, i de la validesa de tot allò (textos, mètodes, procediments, gestos) que afavoreixi aquesta experiència última. Des d'aquesta perspectiva, les fixacions dogmàtiques, les actituds coercitives, etc. que puguin haver acompanyat o acompanyen a les tradicions religioses, poc és el que tenen a veure amb aquest objectiu últim: més aviat, són obstacles tant per la construcció de la societat com per la pròpia possibilitat de la dimensió religiosa o espiritual. Al servei d'aquest àmbit de realització humana que demana el descentrament de l'ego, les tradicions religioses ofereixen uns camins oberts que configuren identitats dinàmiques, fluides i en constant moviment, obertes i disposades a l'encontre amb l'altre, a l'intercanvi i a la fecundació mútua.

Des del reconeixement d'aquesta primacia, de l'oferiment d'experiència real a partir del descentrament de l'ego, les tradicions ofereixen la capacitat interior per treballar i comprometre's en favor de la plenitud humana, amb independència de qualsevol altre tipus d'interès o pretensió. Orientant més enllà d'una relació egocentrada amb la realitat, consoliden el cultiu de la dimensió no depredadora que és la que en veritat humanitza als éssers humans. Les tradicions són, doncs, escoles de gratuïtat, d'acció desinteressada (el *karmamarga* de l'hinduisme), de l'acció de la no-acció (el *wei-wu-wei* del taoisme). Acció profundament transformadora tot i no estar al servei d'un projecte social o polític determinat de transformació (n'hi ha prou amb veure les repercussions de "l'interès desinteressat" d'un Jesús, un Buda, etc.).

Dedica l'última part de la ponència a mostrar com aquesta "no acció" es pot traduir en actituds i activitats molt concretes, encarnades en el compromís quotidià (respecte al planeta i als nostres congèneres: atenció, treball en equip, diàleg interreligiós, compromís amb formes més participatives, amb iniciatives dirigides a una distribució més justa, etc.). Una experiència que requereix i transita per la flexibilitat i la llibertat interior, que es nodreix de -i resulta en- la no-egocentració, la profunda gratuïtat, i que pot concretar-se i expressar-se en una vida compromesa amb la comunitat, amb

¹ *Camino de perfección*, 6, 4-5, en TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1979, p. 209.

l'entorn i amb la realitat com un tot. Sense pretendre-ho, el camí interior predisposa la persona a una millor adaptació als requeriments de les societats de canvi continu.

Diàleg

Va faltar temps per a poder abordar en profunditat l'última de les ponències que es presentaven. Els primers comentaris?: com es podria salvar l'abisme entre les possibilitats, els fruits que es derivarien de la consideració d'aquest àmbit de gratuïtat per part dels grups socials, i l'actual desencontre respecte aquesta riquesa. Quins mitjans, quines vies, com afavorir la trobada. Com arribar fins aquest llegat de saviesa de les tradicions? Com concretar l'oferiment? Quines orientacions? Dir als nostres contemporanis: "introduïu en les vostres vides una espiritualitat profunda, ecumènica i lliure i veureu com tot canviarà" és potser suggeridor, però massa general per a ser pràctic. Cal proporcionar alguna cosa que faci possible obrir les portes de la vida a aquesta proposta, alguna cosa que escampi les espesses boires que cobreixen les tradicions religioses i amaguen les seves possibilitats.

L'oferiment concret ja el fan les tradicions mateixes -respondrà Torradeflot-; són elles les que ens donen les indicacions, les tècniques, etc. de cara a silenciar la tirania de l'egocentració, de cara a fer possible aquell descentrament de l'ego que permet la plenitud de vida a la que m'estic referint; de cara a fer possible l'experiència de coneixement que transcendeix tota divisió, que és unió, que és plenitud, llibertat i alliberament... Les orientacions no falten; el que manca és allò que ens pugui ajudar a escampar les denses boires generades per unes determinades formes religioses, boires que oculten i dificulten l'accés a aquella possibilitat que les tradicions conserven en el seu sí. Aquest però, és el treball que estem duent a terme amb iniciatives com les d'aquests dies i amb qualsevol altra iniciativa orientada a clarificar i divulgar en què consisteix aquesta dimensió, amb independència de les formes religioses en les que ha estat abocada.

Aquests comentaris es fan en una sala en la que l'ambient encara està impregnat de la urgència, plantejada per la ponència i els comentaris de José M. Vigil, de poder oferir formes i signes concrets, formes conseqüents amb la "religió sense religió", però formes. Més la sensació (real) d'estar arribant al final de l'encontre. Es viu la urgència de poder fer viable un cultiu de l'espiritualitat autònom de les religions com institucions i sistemes de creences, però capaç de recollir el seu llegat de saviesa.

El cultiu de la dimensió absoluta de la realitat s'ha perfilat, amb més i més claredat, com imprescindible per a conservar la pròpia condició humana. Gratuïta, sí, però amb una funció pràctica molt pròpia: la de donar flexibilitat a la relació dels éssers humans amb el medi, proporcionar llibertat, creativitat. En un altre moment s'ha mostrat que aquesta és la condició bàsica de la cohesió col·lectiva, la font d'humanitat. A més, obra a allò que és la gran possibilitat humana: el cultiu de la gratuïtat absoluta. Com mostrar la realitat d'aquesta possibilitat, i que val la pena?

S'ha insistit més d'una vegada en diferenciar l'aigua de les canelles, el vi de la copa, s'ha volgut subratllar el valor de l'aigua... però potser també ha arribat l'hora de preguntar-se sobre l'actitud a adoptar respecte les canelles i les copes. Quan parlem d'escampar les boires, quina hauria de ser l'actitud en relació amb les esglésies i les institucions religioses? Abandonar-les a si mateixes, amb tot el respecte? Col·laborar amb elles tot i que sense amagar la veritable situació? Mostrar que les religions tot i que ajuden a les persones que encara poden viure en el seu sí, bloquegen, al mateix temps, el camí a les generacions joves? No caldria fer arribar aquests plantejaments més lluny? Com fer-ho per proclamar, per donar a conèixer, "el tresor amagat" sense sacsejar les institucions? O, potser, per justícia, per consideració als que "passen fam i set" el que cal és, precisament, sacsejar! Algun suggeriment concret en aquesta direcció? És possible fer alguna cosa més? Caldria treballar per altres vies? Què és millor, anar creant més i més nuclis d'iniciació, grups de treball, tallers... sense preocupar-se de fer soroll, i treballant amb la major profunditat possible o ocupar-se de fer soroll, de

proclamar el que està passant, per a que la gent sàpiga què hi ha sota la "boira"? Si es té en compte la urgència de la pobresa espiritual de la societat, és legítim no fer soroll? Què és més útil i què s'adiu millor amb la natura de l'àmbit?

L'encontre arriba a la seva fi; cal passar a la valoració i a la síntesi del treball realitzat. Són molts els interrogants que queden oberts però són interrogants que es plantegen gràcies a l'itinerari recorregut en aquests dies; un itinerari que ha permès reconèixer unes aportacions i uns obstacles, distingir entre les unes i els altres. En aquest tram final, hi ha un convenciment compartit que és que el criteri de "pobresa" i de "urgències" és molt més ampli (o més matisat) que aquella "opció pels pobres" que va entrar en el debat des de la primera sessió de la trobada. La pobresa espiritual que pateixen les noves societats és dolorosa pels qui la pateixen, alhora que perillósíssima per a tots. És possible que no hi hagi pobresa més perillosa que aquesta pel futur de l'espècie humana i pel de la Terra. Amb la manifestació d'aquesta certesa compartida es comença a posar fil a l'agulla als temes d'un futur encontre i es dona pas a l'última sessió, la de síntesis i valoració d'aquests dies.

TEXT DE SÍNTESI PRESENTAT EN LA SESSIÓ PÚBLICA DE CLAUSURA

Aquest segon encontre s'ha centrat en l'anàlisi del què podien oferir les tradicions religioses a les societats europees del segle XXI, després que la primera edició, ara fa un any, es dediqués a l'estudi dels obstacles per a la espiritualitat en aquestes societats. Tot i l'heterogeneïtat del grup, que s'ha fet patent en les exposicions i en els debats, l'encontre ha conclòs amb un text que reflecteix l'acord col·lectiu, fruit del treball d'aquests dies.

Per poder apreciar aquest acord seran útils unes breus consideracions pel que fa a la terminologia que utilitzem:

Entenem per "religió" la institucionalització de les tradicions sagrades en cossos de creences, rituals, normes de comportament i organitzacions.

Entenem per "espiritualitat" el cultiu de la dimensió profunda i absoluta de l'existència que es du a terme en el si de les tradicions religioses, amb diversitat de procediments i estils, en les diferents condicions culturals en què es van desenvolupar. Usem el terme "espiritualitat", malgrat que pugui resultar estrany a les persones de les nostres societats, per manca d'un altre millor. L'usem per distingir el vi de la copa que el conté: les religions.

Entenem per "tradicions religioses" les tradicions espirituals, la saviesa, la "joia" que s'amaga en cada una de les grans escoles d'espiritualitat de la humanitat. També les grans tradicions religioses són com cofres que preserven un tresor.

El terme "religions" fa referència a la institucionalització de les espiritualitats, mentre que el terme "tradicions religioses" es refereix a les joies espirituals que conserven les grans tradicions malgrat, moltes vegades, les mateixes institucionalitzacions.

Aquests serien els nostres punts d'acord:

- L'espiritualitat és rebel·lió contra qualsevol tipus d'absolutització de mitjans, d'imposicions culturals, polítiques o religioses.

- L'espiritualitat possibilita viure la qualitat essencial humana. En ella conviuen la satisfacció de les necessitats i la distància generada pel coneixement absolut, que permet que coexisteixin pluralitat de projectes.
- L'espiritualitat autèntica avui és islam sense islam, budisme sense budisme, cristianisme sense cristianisme...; en resum, religió sense religió.
- En l'àmbit de l'espiritualitat no té sentit parlar de conversions d'una tradició a una altra.
- Les tradicions religioses no són realitats fixades sinó estils no definibles: definibles, no, reconeixibles sí.
- Les tradicions religioses interpretades i viscudes sense creences, són un gran dipòsit d'ensenyaments i procediments de cultiu de la nostra qualitat específica humana.
- Les tradicions religioses varen ser creades en èpoques patriarcals; és obvi, doncs, que avui han d'incorporar la perspectiva de gènere i reivindicar el paper de la dona en la lectura, comentari i transmissió de la riquesa de les tradicions espirituals.
- Sense espiritualitat, les religions s'auto-segresten i desemboquen en fonamentalismes.
- En les condicions actuals, les religions no són una expressió real de l'espiritualitat silenciosa.
- Les religions no poden sobreviure oferint dogmes, vells o nous, ni poden demanar obediència a models que, a més són caducs i incomprendibles pels homes i dones d'avui. Només han d'oferir una realitat que transformi.
- Condescendir amb els interessos, les actituds porugues o la inèrcia de les institucions religioses, és manca de misericòrdia amb els assedegats d'espiritualitat.
- Sense un grau convenient d'espiritualitat no hi ha supervivència pel gènere humà.
- La fossilització de la fe ens converteix en estrangers en el món d'avui, ens incapacita per entendre'l i, per tant, per a poder-hi incidir positivament.
- L'espiritualitat, com a tal, no aporta res concret a la creació i gestió dels projectes col·lectius humans; tot i així, com un ferment, és capaç de transformar-ho tot.
- Només la possessió de l'experiència de l'absolut, aquella "perla" de la que parlen les tradicions religioses, pot fer que l'opció pels pobres sigui camí i fi, servei, amor i gratuïtat.
- La llibertat i el desaferrament que sorgeixen del contacte amb l'Absolut fan que puguin conviure en pau projectes humans diferents entre sí.
- Per impedir que les societats avançades es converteixin en manades de llops cal obrir vies per a que la humanitat pugui conrear l'espiritualitat des de la seva condició real: societats globals, de coneixement, sense creences -ni laiques ni religioses- i sense sacralitats.
- La gratuïtat com a condició de desenvolupament humà, fa de l'espiritualitat profunda una garantia per un món de pau, justícia i defensa de la naturalesa.