

F. GRAELL I DENIEL

EL FINIT DE L'ÉSSER

QUADERNS DE FILOSOFIA

15-17

F. GRAELL I DENIEL

EL FINIT DE L'ÉSSER

15-17

QUADERNS DE FILOSOFIA

Barcelona 2022

7^a edició novembre 2022 [1^a edició maig de 2004 amb el títol
L'originalitat del sagrat i la seva crítica
2^a edició gener de 2010
3^a edició octubre de 2014
4^a edició octubre de 2016
5^a edició març de 2018
6^a edició febrer 2021 primera amb el títol
El pendent de l'ésser]

© F.Graell i Deniel
ISBN: 84-931608-4-9

www.xtec.cat/~fgraell
www.quadernsdefilosofia.cat
E-mail: fgraell@xtec.cat

El web permet de baixar la còpia d'un qualsevol quadern editat.
Podeu fer ús de l'adreça electrònica per a qualsevol correspondència amb
Quaderns de Filosofia.

Es prega de tenir en compte sempre de consultar si hi ha una nova edició (que
inclou canvis de vegades prou rellevants) en el web esmentat.

CONTINGUT

Pròleg a la sisena i setena edició, 7.

Presentació, 8.

I

EL FACTOR EN L'OBERT COM A APUNTAMENT REAL

1. El plantejament inicial, 10.
2. La delimitació dels afers atesos, 11.
3. El present i el factor en l'obert, 13.
4. Repassant la seva explicació, 15.
5. Se'l sap també pel conscient, 17.
6. L'explicació del factor en l'obert a nivell òntic, 18.

II

L'EXPLICACIÓ COMUNA I LA CERCA SENSE RESULTAT

1. Les comeses quotidianes i el sentit, 19.
2. La pregunta per l'ésser, 20.

III

LA INICIACIÓ, 23

IV

L'EXPERIÈNCIA DE LA FINITUD DE L'ÉSSER, 27

V

LA PERSEVERANÇA EN L'EXPERIÈNCIA DE LA FINITUD DE L'ÉSSER

1. Traslalsos i discrecions, 30.
2. La seva diversificació, 31.
3. L'exemple de la gratitud, 32.

4. La irrupció de la melangia, 34.
5. El suport de la bellesa, 35.
6. El gran anhel i l'anhel del perquè, 36.
7. ¿Hi ha un ordre d'experiències?, 37.

VI
L'ENSENYAR-SE EN L'ÉSSER, 39

VII
UNA ANÀLISI DEL SAGRAT, 42

VIII
D'ALTRES INTERPRETACIONS
A TENIR EN COMPTE

1. El seu perllongament en el panteisme, 46.
2. Una discriminació en els deismes i teismes, 47.
3. La proposta de l'incondicionat, 50.
4. L'abast de les oracions. Una crítica a les doctrines, 51.
5. El descrèdit dels sabers in-finites, 53.
6. Del centrar-se i del descentrar-se, 54.

IX
DISCUSSIONS AFEGIDES

1. L'avaluació de la intolerància, 56.
2. El sense sentit i el finit de l'ésser, 57.
3. Una explicació última o no última, 58.
4. El *satori* com a esdeveniment del jo profund, 59.
5. Un dilema occidental davant del *satori*, 61.

Pròleg a la sisena i setena edició

Els quaderns 15-17 han hagut de revisar-se a partir d'haver emprès una reordenació dels diferents elements d'anàlisi, en particular tenint en compte els apuntaments del real. Aquells quaderns, és clar, van ser escrits, i reelaborats moltes vegades, d'acord amb supòsits anteriors al nou esquema. Calia doncs presentar un fenomen que és rellevant com un afer del real, i de cap manera altrament. Certament això ja s'hi defensava abans, però no es disposava de les noves formes d'expressió i de distribució de les qüestions.

Les fites aconseguides amb la interpretació de la realitat han ofert molts avantatges, gairebé es podria afegir que sense inconvenients. Per exemple, ha fet veure que la intenció amagava unes característiques que s'havien de discernir i de recol·locar: les raons que inclouen, o d'altres continguts que contempnen, no s'han de confondre amb el factor en l'obert que suposen, i per tant es renuncia a fer de la intenció tal qual l'element cabdal d'un estudi de les presents característiques.

Així mateix, entre molts d'altres exemples, s'ha prescindit del sagrat en l'accepció que sols se l'assumeix allí on s'abraça una realitat mentre es manté la indistinció confusa d'apuntaments. Si més no en filosofia no es pot admetre.

S'ha hagut de canviar doncs el títol dels quaderns amb la confiança que el lector es farà càrrec de l'obligació de modificar els marcs cada vegada que, degut precisament als progressos aconseguits amb les passes anteriors, les noves passes hagin de fer corregir el camí.

PRESENTACIÓ

¿És la finitud d'un qualsevol afer una característica a retenir? En aquest cas, ¿hi ha algun saber del finit, a més del coneixement natural i del del cos, que sigui rellevant? Si més no la qüestió no és pas fàcil de circumscriure, i sembla haver-hi una gamma prou variable d'afers que hi són emocionalment rel·ligats, no sempre massa accessibles a un estudi. Per això el propòsit d'alguna aproximació admet que la manera d'iniciar una tal tasca s'ofereix com a problema.

Per exemple, el seu abast cognoscitiu sembla boirós, i el paper exacte de les seves emocions ambivalent. Car, per ventura la realitat no s'esgota amb la natura i el cos?

Caldria doncs esclarir el paper del que és important aquí, que deu trobar-se diferent en les moltes circumstàncies. D'altra banda si hi hagués una troballa encomiada, llavors aquesta seria, sembla, la d'un fenomen complex que aniria emergint al llarg del temps de manera plural i complementària.

Això vol dir que n'hi hauria una introducció des de qualsevol afer per tal d'anar lliurant-ne d'altres, de tal manera que l'ordre de presentació o d'aparició no suposaria en cap cas un ordre necessari: en un tal estudi no hi hauria un començament genuí, però no sembla que n'hi hagi cap en un qualsevol estudi, i més aviat les propostes recollirien inicialment, o versemblantment ho haurien de fer, allò que seria més fàcil d'acceptar; l'exposició tindria en compte potser criteris pedagògics tant per al lector com per al mateix escriptor i tot, de tal manera que la narració s'anés introduint, cada cop d'una manera més serrada, en d'altres aspectes estimats més dificultosos.

Tanmateix l'exposició no podria tampoc aquí acomplir al peu de la lletra unes tals passes propedèutiques en tots els extrems, car hauria de justificar el mateix estil de treball, tasca que queda ara lluny de les perspectives presents.

Notem la dificultat de saber quina és la passa inicial més simple quan el tema és un tal horitzó, car fet i fet una passa no s'oferiria massa més fàcil d'assumir que una altra, i hi hauria motius per a creure que, totes trobant-se intercomunicades entre si, un accent excessiu metòdic sobre una desfiguraria de fet el conjunt, la caricaturitzaria tot deformant les altres, i sobretot lliuraria una imatge artificiosa perquè no podria estimar-se que reflectís uns tals esdeveniments singulars.

I

EL FACTOR EN L'OBERT COM A APUNTAMENT REAL

Cal la presentació d'alguna cosa que permeti de posar fil a l'agulla en la comprensió de les circumstàncies d'una situació interessant. Ho farem a través del factor en l'obert.

1. El plantejament inicial.

Si hi hagués algun afer rellevant, i potser desapercebut, en una qualsevol cosa natural quotidiana, en el cos, àdhuc en les resultants de l'estudi de la ciència, que encara no s'hagués explicitat, caldria considerar com això seria possible. Altrament semblaria de cap a cap il·legítim de parlar-ne. És cert que, per a fer-ho, es necessita alguna imatge del real, malgrat que, és clar, no n'hi ha prou: una part important de teories sobre la realitat podria permetre, i també barrar, qualsevol aspiració en aquest sentit. Però això palesaria que la interpretació que fa possible d'encabir-hi quelcom a les envistes del finit ha de ser feta, no és lliurada sense més, i no és fàcil de fer-ho.

Si més no una fixació en els afers perceptius de què es disposa, a allò sentit pel cos, o atès en l'estudi de la ciència, no deu poder encaminar-hi.

D'altra banda el ser conscient, el temps, o àdhuc els nivells de coneixement, s'ofereixen com a aspectes rellevants de la realitat, però no semblen aquí prou útils per a resoldre res.

Com sigui que tampoc no hi ha una colla indefinida d'aspectes a apuntar en la realitat, o es renuncia a cap mena d'esclariment més, o s'ha de fer requesta de l'únic apuntament que potser hi encamina. Es tracta del factor en l'obert.

Per tant es parteix d'una teoria de la realitat¹, i ara s'afegeix que cal parar esment del factor en l'obert. ¿Pot ajudar a alguna articulació d'allò per la qual cosa el real aparegui amb alguna altra caracterització?

2. La delimitació dels afers atesos.

1. L'estudi hauria de dur una mica més lluny, malgrat que aquí basta de circumscriure's a uns esbossos.

Voler anar a la cuina suposa un context perceptiu, corporal i social, àdhuc amb el rerefons d'alguna intenció. Certament es podria expressar dient «vull anar a la cuina», i en aquest cas la significació abraçaria precisament el què, el context, i l'actitud², mostrant-se quelcom unitari d'acord amb l'apuntament d'un ocupar-se que situa.

Es podria dur a col·lació les passes, l'ordre a seguir al llarg de l'habitatge. El camí a recórrer, se'l podria representar àdhuc amb les imatges, i podria establir-se una planificació de mitjans i finalitats. Certament voler anar-hi com a tal *no posa en relleu res*, més aviat atén una obvietat, un fer sense problemes, el desencadenament del qual palesa què s'hi implicava.

Verssemblantment voler anar a la cuina deu incloure un factor de continuïtat en la situació, que es pot atribuir al cos, com a certesa que l'activitat prosseguirà, de no fer escarafalls del fet que es continuï.

2. Però això no basta: el voler anar a la cuina, el camí a recórrer, les imatges, i la certesa de continuar, de trobar-se en un present curull de context, van lliurant successivament un tot real circumscribit.

Ara es tracta d'estudiar en cada cas aquesta presència forçosament delimitada.

¹ Cf. *Introducció a la filosofia* QF50.

² Cf. *Filosofia del llenguatge* QF56.

No poder ser alhora aquí i a la cuina formaria part d'un saber pel qual s'admetria la singularització d'un cos natural propi en un lloc³: la circumscripció perceptiva, però, suggeriria sempre d'altres afers.

La comparació entre camp perceptiu i no lliurat perceptiu reblaria aquesta aportació per a saber que encara no s'hi és, a la cuina. Tot això remetria a l'aprenentatge i a un cos no fenomènic a partir de la disposició d'imatges i pensaments de mitjans i objectius, de contrast entre el percebut i el no lliurat així, etc.

En conjunt s'admet doncs que l'explicitació d'aquest saber que encara no s'hi és, a semblança d'altres aprenentatges, pugui remetre al cos en l'accepció d'interpretar-se com un efecte resultant. La remissió d'aprenentatge no posa en entredit la resultant, que deu ser l'única manera de lliurar-se un afer (sospesem allò percebut, per exemple).

Ocorreria que aquesta circumscripció seria eficient: la certesa d'altres consideracions no llevaria la delimitació perceptiva, i es mantindria independentment que suggerís més recorregut. Restaria per tant com a qüestió de fet.

Però cada imatge semblaria tenir el seu origen en allò percebut, mantindria una paral·lela circumscripció, i suggeriria d'altres imatges. Valdria per a la imatge el que valdria per al percebut: hi hauria aquí una delimitació de fet.

Per la seva banda hi hauria la circumscripció del pensat o del què, convidi o no a d'altres idees.

Si calgués remetre aquí al cos, caldria fer-ho en alguna accepció que no fos la fenomènica⁴.

També el factor de continuïtat semblaria corporal, la seva circumscripció seria si més no donada, mentre mantindria aquesta delimitació com a qüestió a tenir en compte.

³ Per exemple, s'explica que s'és en un lloc perquè els ulls mantenen un angle de visió, o per les dimensions del cos al costat de les dels altres cossos naturals, etc.

⁴ Per exemple, un cos no fenomènic codificaria la informació perceptiva i en qualsevol cas ho faria per mitjà de processos de mida prefixada. Tot plegat d'acord amb la munió de connexions de l'encèfal, etc.

Es podria anar allargant el punts amb d'altres, sempre assumint el que es troba delimitat, i que s'expressa des d'allò que s'atén.

3. El present i el factor en l'obert.

1. Tot això permet fàcilment admetre la delimitació quan es considera *el conjunt present*, és a dir, quan es té en compte allò que fa el meu ara i aquí, i no alguna cosa delimitada, sinó *una circumscripció conjunta* a entomar, quan no es preferís *remetre-la* a un cos no fenomènic, i quan restés *com a qüestió de fet*. És a dir: *com a realitat situada hi hauria una circumscripció*.

Per això és important de considerar que no n'hi ha prou a estimar això o allò de la corresponent realitat *presencial*; pel cap baix no sembla circumscrita, en tant que realitat delimitada, per cap absència; l'enunciat negatiu no la podria circumscriure⁵.

Com se sap doncs d'una delimitació del present? Sempre, és clar, es pot fer requesta del que ara no hi és: d'un altre camp perceptiu, d'una nova idea o imatge, d'un nous contextos, etc. Si hi ajuda no lleva que la circumscripció pertany a allò present que es considera.

¿N'hi hauria prou a afegir que es tracta d'una constatació factual? Sens dubte una obvietat, que no resol, però, el delimitament.

Per què? Perquè no basta de saber d'aquesta limitació, sinó que la recerca pondera així mateix com s'interpreta aquest saber, és a dir, què suposa que se sàpiga la delimitació del present.

No cal anar a la cerca d'altres realitats imaginades o d'una qualsevol altre entitat per a assumir que el meu present és el que és, i no més, i llavors això deixa entreveure que una tal assumpció és més que una mera constatació factual del meu present.

⁵ Seria simplement una expressió que nega, que rebutjaria una qualsevol proposta: no fora útil per a circumscriure res.

2. Ensenya que l'ésser present⁶ no s'entotsola, no es fa opac, no resta absorbit, i sé dels límits presents.

Es va més enllà d'un factual saber d'un mer present, i aquesta circumstància no es neutralitza, i fa agafar un nou aspecte del fet que l'ésser present no s'entotsoli, no es faci opac, no resti absorbit.

La delimitació d'un ésser així desentotsolat s'expressa doncs com a presència que sap de la seva delimitació, no perquè es pugui fer un qualsevol enunciat negatiu d'una altra cosa, sinó perquè la contenció d'un fet delimitador suposa que s'assumeix el limitat a tall d'un saber, i saber-se, present.

És que el present, com a delimitat, pot dur a una explicitació, però que no sigui una absència; si no és una absència, ha de ser quelcom real que *pertany a la mateixa realitat* del tot present i expressat, per tant es tracta d'un apuntament de la seva realitat, i aquest és precisament el factor en l'obert⁷.

3. No es discuteix que *es pugui conjecturar* (deixant una mica al marge el factor de continuïtat, però també s'hi podria incloure) que això, la delimitació, també sigui quelcom que el cos lliura, sinó que esdevé un aspecte que sempre és suposat en aquesta circumscripció.

Es pot optar per mantenir que tot això és degut gràcies al cos, i traduïble en termes corporals malgrat que se'ls desconegui perquè es trobarien més enllà dels fenòmens. Una tal actitud

⁶ És a dir, l'ésser que se sap quan, a partir del que ens ocupa, es té en compte el conjunt de la situació. L'ocupació-situacionament no es pot superar, però sí que se'n pot fer una modalitat *des de l'ocupació* per la qual sabem d'un present.

L'ésser concret es mostra com el d'una presència on s'atén quelcom enmig d'un context. Sense oblidar que s'hi palesa una partitivitat ontològica arreu del que és present.

Per tant parlarem en conjunt de l'ésser, una expressió partitiva, sense necessitat de portar a col·lació expressament allò situacional

⁷ «Factor en l'obert» i no «obert» perquè no és el cas que s'obri, sinó que se suposa un real sense ceguesa, internament obert. S'abandona un obert cap a... És una característica de l'ésser.

sembla possible arreu dels problemes, i de fet els resol. Ocorre que suposa l'abandó del que lliuren els fenòmens i de fer una recerca del que s'experiencia. Pot suposar doncs de perdre's alguna cosa experienciable en benefici d'una conjectura que, no pel fet de referir-se al cos, en tindria la positivitat.

4. Repassant la seva explicitació.

1. M'adono d'una circumscripció en el present. Aquest dura pel temps, mentre l'apuntament temporal no impedeix de copsar-ne la delimitació, que es pot expressar com un no del present, de manera que parlar de «la limitació del present» equival a dir «un no del present», «el circumscribit de l'ésser» equival a «el no de l'ésser», fins i tot «el saber del finit» a «el no del finit» (o a «l'infini») ⁸.

El rellevant rau ara que l'explicitació del factor en l'obert, com ocorre en el seu estudi, i també en el cercar, etc., sempre se la considera des del particular: el pensat, un cos natural, una imatge, un llenguatge, etc., sempre en situació present. És així que hi ha una explicitació en un qualsevol esment seu: *aquesta explicitació implica una alteració ocupacional i situacional*⁹. *Un pensat, percebut, imaginat, cercat, qüestionat, etc., en situació, explicita que no és sols l'ofert.*

⁸ Aquests nos es poden assumir de dues maneres, que duen a la mateixa resultat: el no pot ser un substantiu més per a limitat, delimitació, etc., o es pot fer l'exercici de negar el present del cas, la qual cosa duu a un afer contradictori (el present s'imposa), i llavors es recau en l'obvietat que el llenguatge paradoxal expressa la limitació de l'ésser, i se'l pot recuperar com a substantiu.

Això permet també exercitar-se amb un ús de 'no' per a la mateixa circumscripció, delimitació, acabament, etc., d'acord amb el segon camí, que rebla, una vegada més, a través de l'in-acabat, el no-limitat, el no-circumscribit, etc., la finitud del present.

Es tracta de perllongar els recursos per a expressar un tal apuntament.

⁹ Dalt ja hem comentat que l'ocupació-situacionament no es pot superar, però sí que se'n pot fer una modalitat des de l'ocupació per la qual sabem d'un present.

No s'hi manifesta un àmbit, no s'hi val imaginar un enllà, no s'obre a quelcom, s'hi esmenta un tret de l'ésser concret present: es tracta d'un d'essencial que no pot dessolidaritzar-se de la resta dels apuntaments.

2. Perquè res no està entotsolat definitivament hi pot haver l'esment de la seva delimitació.

Allò que rebla la seva realitat, per tant soldada en l'ésser, es troba quan es confirma que *no és quelcom aïllat, sinó que permet que hi hagi ésser*, tot palesant-lo circumscrit.

La qual cosa deixa entreveure que una qualsevol mena d'explicitació del factor en l'obert suposa, per exemple, una ocupació, que situa, de quelcom, que s'explicita tal i com s'ha dit: hi ha una presència desclosa interna, que no envia a cap lloc o a cap àmbit.

3. Aquest factor sols pot fer-se explícit suposant els altres apuntaments, i s'ha d'afegir que una de les seves característiques rau precisament que el contingut només es diversifica en els objectes de cada dia pels altres apuntaments. L'oferiment en una situació dolorosa es diferent al de la percepció de la taula enmig de l'habitació: tanmateix els dos poden explicitar la respectiva desclositat interna. No és possible de fer distingir l'ésser des d'aquest factor, i l'és solidari; i no pot informar de res més, mentre no s'hi esdevingui res fora de l'ordinari.

Es pot dur a terme un exercici exemplificador quan se n'estudia en detall una explicitació. La manera més fàcil rau a discernir-hi l'apuntament relacionat amb el que es coneix, que anomenem col·lectivament com a oferiments, i llavors insistir que l'alteració ocupacional es fa a costa de l'abast de l'oferiment.

Tanmateix es podria haver pres com a fil conductor l'apuntament del conscient: es remarcaria que hi ha noves modalitats en les alteracions ocupacionals que duen a adonar-se del limitat del present, del caràcter internament no clos de l'ésser.

Hi ha un esvaïment de la doble perspectiva quan s'assumeix que la distribució del real en els apuntaments es mostra com una manera artificial de considerar l'ésser, perquè de fet hi ha una realitat unitària: l'alteració

ocupacional s'acompanya d'una fluctuació d'ofèriment, també de modalitat novedosa, mentre nota el saber del finit, a més a més d'haver-hi els altres apuntaments.

S'esmenta sobretot l'ofèriment perquè deu ser l'aspecte que sobresurt, car en conjunt s'és conscient en la vigília, i aquell deu ser especialment el que aporta diversitat i novetat en l'ésser.

5. Se sap també pel conscient.

La circumscripció que estudiem tracta d'un saber, i saber-se, de l'ésser. Convé, però, no reduir-ho a un problema del conscient: sens dubte l'activitat és conscient, i es lliura algunes modalitats d'aquest apuntament. M'adono d'això o d'allò, considero una identitat, sé respondre si em pregunten què faig, i d'altres, amb el ben entès que l'ocupació més extrema d'aquest conscient fóra el prendre'm com a existència, que seria el que lliura al cap i a la fi l'ocupació de si.

S'insinua que l'apuntament del conscient, un més en l'ésser, més aviat tendeix a apuntar d'una manera que no és ben bé la del saber. És clar que no hi ha saber que no sigui conscient, i el saber-se palesa explícitament quelcom del conscient, però no només, i això és el que cal ara atendre, del conscient.

Precisament perquè se sap, certament amb l'apuntament conscient, l'ésser és internament obert, està desclòs, no és mera opacitat i intransparència, i cal fer explícit la necessitat d'un nou apuntament que permeti deslliurar-nos de l'arbitrarietat de fer introduir formes de saber de l'ésser sense que sigui possible d'entrellucar-les a través dels altres apuntaments.

Saber-se delimitat i internament obert: heus aquí la circumstància que permet apuntar el factor en l'obert.

Ben mirat deu ser difícil no abraçar el fet d'adonar-se d'una delimitació del present, explicable a través de moltes consideracions que remetrien a l'aprenentatge, a les condicions corporals, i a d'altres, però que no llevarien la resultant, amb la seva caracterització no reduïble a les remissions, que s'ha de prendre com quelcom originari.

6. L'explicitació del factor en l'obert a nivell òntic.

La circumscripció *del present* ha servit per a dur al factor en l'obert. Es tracta d'una explicitació que té en compte, *en una mesura partitiva*, el seu situacionament.

Tanmateix el paper atès, ni s'ocupa del context, ni explicita res que faci referència al factor en l'obert.

Ara es tracta de considerar què vol dir que s'admeti la circumscripció d'aquest tros de paper. Sabem que hi ha hagut aprenentatges, que hi ha un cos no fenomènic que permet imaginar-lo per d'altres cantons, fins i tot que aquell cos hi intervé constantment en l'experiència quotidiana.

¿Això exclouria que la delimitació d'aquest tros de paper exposés un saber de l'ordre òntic?

De bell nou s'hauria de sospesar d'on es trauria la circumscripció. No serviria la comparació en res del camp perceptiu perquè això suposaria que es pot fer. La remissió al cos no dat seria aquí l'assumpció d'una actitud molt poc fenomènica. A més a més la limitació del paper indica una certa lucidesa interna, una mica d'un internament desclòs.

Una activitat tan quotidiana passa fàcilment com un afer banal i sense importància: però aquí hem de subratllar que *l'explicitació d'una petita lucidesa en el fet de delimitar* manté la seva rellevància perquè manifesta un tarannà a nivell de l'explicitació del factor en l'obert. Si es vol així: l'ens és a l'ésser el que la delimitació del paper és a la de la presència.

Llavors no sembla molt difícil d'eixamplar l'angle de consideració per tal de fer del factor en l'obert un apuntament que es trobaria arreu: un qualsevol aspecte atès, i el corresponent tot situat, suposa una lucidesa interna que es palesaria quan es fes explícit, per exemple, *des de* la respectiva finitud.

II L'EXPLICACIÓ COMUNA I LA CERCA SENSE RESULTAT

El factor en l'obert formaria part de la quotidianitat: la circumstància que no hi ha real on sigui absent faria fàcilment obviar-lo precisament per la seva incapacitat de diferenciació en els afers diaris.

1. Les comeses quotidianes i el sentit.

1. Una explicació, per exemple, permetria emprar quelcom, saber-ne el funcionament, la connexió de parts o de coses, l'ordre de successió; o ensenyaria a esmerçar un mot, a saber la significació d'un text, a conèixer les intencions de les paraules; o faria aprendre les influències socials de la conducta, el seu aprenentatge.

En tots els casos hi hauria, tant per a aquell que ho explica com per l'oient, la certesa implícita d'una finitud.

El perquè¹⁰ – i en una referència ràpida – seria una comanda d'explicació: més enllà de la mera xerrameca, la suposaria, d'acord amb el tarannà del que se cerca, les condicions socials i els pressupòsits d'un tal perquè, i en tant que hi hagués o s'afectés alguna mena d'ignorància.

Les preguntes suposen que tenen lloc en unes determinades circumstàncies, un estat de circumscripció dels afers implicats.

¹⁰ I també el per a què, i de vegades el com: l'explicació assumint una connexió específica, un motiu, una condició, una causa, una circumstància no coneguda, etc., les preguntes voldrien una explicació o no segons les circumstàncies; també el quan, el quant, i l'on, en determinats contextos formarien part d'una comanda d'explicació.

2. La discreció del factor en l'obert no impediria d'atorgar-li rellevància i la participació explícita o implícita en les preguntes, les explicacions, els esforços imaginatius.

Fins i tot hi tindria un paper destacat, malgrat que no n'hi hagués una anàlisi teòrica.

Si hi ha uns tals comportaments avui, se'ls podria conjeturar per a d'altres èpoques, i es podria imaginar que tant temps enrere com ara hi hauria molts esdeveniments per a ser explicats.

3. Les preguntes podrien ser moltes, com ho són les circumstàncies, i també hi ha preguntes que no volen una resposta qualsevol.

Se sap dues coses: que el sentit es troba quan hi ha, per exemple, una explicació per a quelcom; després que el fet que el real inclogui l'apuntament del internament desclòs no lliura sentit (tot sentit ja l'ha suposat, aquest desclòs, per la pregunta i de vegades per la resposta)¹¹.

2. La pregunta per l'ésser.

1. Alguns trasbalsos ens impliquen globalment, si més no en algunes circumstàncies.

Car hi ha esdeveniments per als quals no hi ha sentit, o no satisfà el que s'hi troba: la mort i de vegades la vida, el dolor i la injustícia, i d'altres, no semblen tenir sentit, o el seu sentit pot no complaure.

D'altres, sense ser estrictament significatius, sorprenen de diferents formes: la bellesa d'un indret, la claredat d'una teoria, la plenitud en una relació, l'entusiasme d'una activitat, l'exemplaritat d'un gest, poden menar així mateix a noves qüestions a propòsit precisament de la seva completesa.

¹¹ Més avall afegirem que les experiències en l'obert poden donar sentit en alguna accepció impròpia de l'ús de 'sentit': pròpiament el sentit demana quelcom que sigui de la mateixa consistència real que la d'allò de partida.

De fet, però, les preguntes globals podrien estendre's per més problemes i qüestions que es troben en la quotidianitat, i deu ser possible de plantejar estranyeses d'una munió d'afers, àdhuc potser d'un qualsevol de cada dia.

2. No es pot preveure quines experiències promouran l'atenció del present, per tant l'ésser des d'una ocupació situacionadora que implica la seva partitivitat, ni es pot superar l'explicitació de la seva finitud.

Tanmateix, establerts en l'àmbit de l'ésser present i de l'apuntament de la interna desclositat, es pot no ser indiferent al fet que l'ésser suposa, d'una manera o d'una altra, el seu no-ésser, i una finitud pot expressar-se com a no-finita¹².

3. En aquest cas es tracta d'assumir que els no sentits, o insatisfaccions, les sorpreses, els dubtes o anhels, àdhuc el mer fet de la finitud, poden motivar noves consideracions, aquelles que segueixen un desconcert, un esbalaiment, àdhuc la certesa d'una finitud present, que duen a més interrogants, i que *precisament pregunten així per un ésser, és a dir, pregunten per un ésser justament perquè no s'ignora el no-ésser.*

Car l'interrogant sobre l'ésser no és res més que una explicitació del seu no-ésser.

Tot això es pot descabdellar a nivell genèric: llavors la pregunta per l'ésser no fa més que explicitar (*es pregunta*) des de l'ésser que sap del seu no-ésser: però un tal genèric sols s'acredita pel particular.

4. Deu ser molt fàcil ara i adés de trobar-se en alguna situació d'aquest tipus a partir d'algun motiu.

¹² El finit es refereix a un qualsevol afer circumscrit, delimitat. L'in-finit present, ja s'ha indicat, pot ser una manera reeixida de l'explicitació del finit present: en aquest context la negació del finit present sols pot evocar la seva delimitació – com també l'expressaria la negació de l'ésser.

Tanmateix el factor en l'obert no és un àmbit de solucions de sentit propi, no lliura aquest sentit.

Com a mínim palesa que el real considerat no és mera ceguesa i tancament. Es pot no respondre amb sentit propi per un ésser, però assegura que, sigui el que sigui el que es consideri, està delimitat.

Suposem que no s'abandona els afanys esmentats a favor d'altres comportaments. Resten com a qüestions plantejades que en principi poden no tenir resposta significativa.

III LA INICIACIÓ

1. Les preguntes globals que afecten el present poden dur a diferents maneres de comportar-se perquè, davant de no saber potser com respondre'n alguna, es pot provar de dur una activitat al marge d'aquestes qüestions.

Tanmateix se la pot mantenir, se la pot voler prendre seriosament, si hi ha alguna forma de trobar-hi alguna resposta, o si més no una manera plausible de resoldre-la. És clar que no es deu suposar que el camí a fer-ho aparegui en un qualsevol moment i sigui quina sigui la predisposició.

El tràfec diari motiva més aviat deixar de banda tot plegat, àdhuc suggereix que és una pèrdua de temps, i la circumstància que es fa una recerca absurda, en l'accepció que no té sentit de dur-la endavant.

Però, un afer, se l'avalua plaent, o bell, o útil, quan se l'experimenta. Sembla que no hauria de dar-se res més que un saber de l'ésser quan es pregunta per l'ésser¹³, preguntar que no ignora el no-ésser: tanmateix cal decidir una exploració intensa, un exercici sovintejat i fins a cert punt exigent, que permeti, no sols desconcentrar l'oferiment i contrabalançar-lo amb una atenció al seu estar delimitat, quelcom que demana l'abandó de neguits quotidians o d'urgències, sinó sobretot reeixir en el progrés d'estar en un tal saber-se de l'ésser.

Es tracta que cal, no només no trobar-se distret pels oferiments naturals i corporals, sinó també d'exercitar-se en una tasca que no és la més ordinària i que sovint vol una dedicació,

¹³ Insistim que l'ésser és l'ésser concret partiu de la situació, allò que és present, i no una separada cosa atesa o un afer sols pensat i expressat: pròpiament no hi ha cap altre ésser que el concret (en formarien part la cosa i l'ésser sols pensat esmentats), aquell que va essent amb l'activitat de ser-hi.

més enllà d'un cert repòs del perceptiu que permeti allò que resta d'aventurar-se en el seu saber no clòs.

Una activitat difícil: allò rellevant ara és que, deixant que les sol·licituds del cos i de la percepció puguin dificultar el manteniment del saber-se present, sols sembla possible una certa manera d'entomar l'ésser després d'alguna reiteració, del romandre en la tasca que resol.

Des dels temps més antics s'ha sabut tot això. El que ara convé de remarcar rau que no hi ha cap mètode imprescindible, per al progrés que fa saber de l'ésser en el seu in-acabat, perquè l'encert o no d'un via es troba en la seva resultant. La impossibilitat d'arribar-hi sense que l'activitat no es trobi capficada en problemes i en malestars sembla un fet avalat per molts: la resta deu ser quelcom més aviat que respon a alguna característica singularitzadora.

El passeig, la música, la dansa, i sobretot la relació amb l'altre, poden esdevenir activats que duen a topar amb allò in-circumscrit, de manera que n'hi hagi prou exercici. Car aquí es troba també en qüestió la mena d'aquest anar actuant: hi ha una multitud de formes de portar a terme la recerca del que és capaç de lliurar una mesura del finit. I tant important com d'altres aspectes és, es repeteix, la predisposició.

2. Per què, quan es parla de l'ésser, no hi ha un ràpid lliurament de les diferents maneres de saber-ne des d'un principi?

Si més no la quotidianitat deixa fàcilment adonar-se de la finitud, i es mou en el seu supòsit¹⁴.

Es podria conjecturar que no es troba simplement a la mà del comportament diari en alguna accepció semblant al fet que no s'hi troba la ciència i l'art, quan l'esforç i la reiteració duen a

¹⁴ El gust estètic hi podria aconduir, amb l'afegit que en el seu cas serien les emocions que hi podrien encaminar (cf. *Introducció a l'estètica* QF23). Sembla que el fet de *sentir-ho* (allò bell se sent) faria més fàcil d'admetre-ho: tanmateix deu ser quelcom que forma part de la quotidianitat.

allò reeixit. També en el camp de l'ésser hi hauria constància i insistència a fi d'anar obtenint alguna fita. I talment com en aquelles activitats no s'arriba mai a un final, també en els temes d'aquesta finitud hi hauria una capacitat indefinida de variacions i de metes.

S'hi és: hi ha una activitat engatjada i situada, a nivell natural i corporal, s'explora, s'investiga, es transforma, etc.; també ocorre quelcom, amb una certa equiparació, a nivell de saber del circumscrit del present.

Cal considerar amb cura que aquí s'indica l'apuntament del finit de l'ésser present, per tant se suposa un ésser amb el conjunt del seu real, perceptiu, corporal, social, i amb totes les circumstàncies. Car no hi ha iniciació que no vagi manifestant una ocupació situada.

3. No és estrany que el rebug a abandonar aquests camins de l'ésser pugui dur a ocupar-se'n, des de les altures de fora o des de les introspeccions de dins, a favor d'entomar-ho de tal manera que guanyi atenció la desclositat.

Es tracta de dur a terme més fàcilment una ocupació desocupatitzant-se de l'oferiment i que sap de la seva delimitació present; una minva de quelcom que no pot mai esvair-se del tot perquè és el real que manté el seu factor en l'obert, que s'apercep que és quelcom internament clos.

Al cap i a la fi un exercici de relaxament i d'esbargiment per tal *de fer més fàcil* de dur endavant l'activitat d'ocupar-se en el no-finit. Però es podria dur a terme des d'una qualsevol circumstància: llavors no fóra tan fàcil, i demanaria *un esforç afegit*.

Això es manté en el cas del gust estètic i d'altres situacions de completesa: la circumstància que emocions i sentiments hi coadjuvin no implica que no puguin distreure a la seva manera. Arreu en efecte ha hagut d'haver-hi una iniciació.

Es roman en l'exercici de considerar l'ésser que inclou, perquè es fa així, el no-ésser: car iniciar-se és també exercitar-se

en la predisposició de no restar en l'oferiment, i d'aprendre que les consideracions també poden tenir en compte una manera de copsar la finitud present.

IV

L'EXPERIÈNCIA DE LA FINITUD DE L'ÉSSER

L'estar predisposat i l'exercici d'una iniciació permeten, quan és el cas, de reeixir en un saber que pot formar part del dia a dia, i que es mostra valuós. Dut a terme tot això, es pot indicar alguna troballa seva.

1. Qualsevol de les formes en les quals la iniciació s'ha dut a terme reïxen a adonar-se que el percebut i el sentit, i els altres ens, resten assumits en aquella ocupació modal per la qual se sap del present.

Això és el saber de l'ésser, sempre circumstancial d'acord amb el lliurament dels diferents assumptes.

L'ésser mantenint els apuntaments, constantment particularitzant-se d'acord amb el percebut i sentit, imaginat i expressat, etc., la iniciació indica l'apuntament del finit, els altres apuntaments ja quotidians, i abraça un tal saber sempre particularitzat com una activitat que es valora.

Ha dut a poder mantenir un tal saber de la finitud de l'ésser. Pot oferir-se en la quotidianitat, i el seu oblit no impedeix de retrobar-lo.

2. Hi havia preguntes a fer a propòsit dels esdeveniments, que no tenien resposta o que, quan se'n proposava una, no satisfieja prou.

Llavors, en uns casos, deixant allò que es pregunta, no sembla insensat d'atendre un present circumscrit, a través d'una meditació de quelcom suficientment quotidià per a no distreure's, però al capdavall real per a lliurar-se internament desclòs, on es palesaria un contingut situat que, si no respondria a aquelles preguntes i circumstàncies, mostraria, malgrat tot, *l'assumpció d'estar internament desclòs i in-acabat*, rellevant

perquè, malgrat que seria en el fos aliena al fet d'adjectivar-la de res últim, se sabria incomparable amb les que no fossin del seu tarannà.

En d'altres casos la mateixa completesa de la situació convidaria a fer una passa en pro *d'algun adonar-se del no-finit* que és un saber-se: enllà del gust del bell, per exemple, hi hauria el fer explícit allò que sols s'abasta amb aquesta passa més; la satisfacció de l'hora permetria apuntar un in-acabament sabut, etc.

I si s'expressés en termes de l'ésser, se'n podria parlar, de l'ésser, de tal manera que s'assumís la no-circumscripció de la seva finitud.

I d'altres.

Quan tot reeixís, seria possible de gaudir del real d'una manera característica, però que palesaria el fet d'agafar l'internament finit i desclòs una rellevància. La seva assumpció reblada malgrat d'altres situacions.

Certament això no donaria sentit¹⁵ ni podria substituir res: aquella manera de copsar-lo sols avalaria la mateixa circumstància de lliurar-se tal qual. *Es tractaria d'un cert afermament ontològic.*

3. L'important rau que no es tracta de resseguir un espectacle o unes passions, sinó d'atendre un afer sobretot en la finitud i en la desclositat interna, *a tall d'una certa especialització.*

No ocorreria que no pogués ser cosa d'una qualsevol situació, i esdevindria exponent d'una realitat en situació¹⁶. Una

¹⁵ No donaria sentit en l'accepció de quelcom del mateix nivell que allò explicat. Certament se'l podria mantenir com a explicació, però llavors no es tractaria d'una explicació genuïna; o se'l podria defensar com a sentit a partir d'un afer quotidià, malgrat que tampoc no s'oferia a tall d'un sentit propi.

¹⁶ La realitat, com a ésser, es lliura situada i concreta: en l'expressió del fenomènic una realitat, així considerada, o ésser, assumeix dins seu una situació.

corresponent presència d'aquesta realitat que *lliura una certesa seva mentre n'apunta la seva finitud*

Aquest saber d'una realitat, se'l pot anomenar «l'experiència de la finitud de l'ésser (o de la realitat)».

No perquè es tracti d'un genèric del conjunt dels éssers (o de les realitats), sinó que es té en compte que el mot 'ésser' s'usa com a partitiu; l'ésser d'una activitat que sap també de la situació en la mesura del possible: l'ésser aquí es troba d'acord amb el complex de la situació concreta; aquesta circumstància no esborra que l'activitat s'està situant, i tot allò que hi ha en la situació segueix aquest estat de les coses. No hi ha una experiència concreta de l'ésser que no afecti a la seva manera el tot de la situació, amb proporció precisament de com els afers se situen.

L'experiència de la finitud de l'ésser no és la d'un afer sols pensat o expressat, ni és la d'una cosa concreta fent abstracció d'on està: afecta modalment el conjunt de la situació concreta des d'una ocupació.

Es convindrà de no anomenar expressament quelcom en detriment d'altres afers.

Alhora val la pena d'esmentar-ho així perquè allò rellevant no es troba que es miri en laire, que hi hagi una qualsevol introspecció, que es palesi una completesa en la situació, etc., sinó que es mostra en la finitud i en la desclositat.

I experiència quan es fita l'ésser que esdevé i s'apunta el *saber de la in-circumscripció* de quelcom: permet singularitzar l'expressió per a un ocupar-se explícit i durador ocupant-se, en un present, de l'in-finit d'un ésser.

Es tracta d'una certa ocurrència a favor d'una limitació.

4. Aquesta exposició de l'ésser va lliurant una dedicació que s'estima valuosa. Al cap i a la fi en dóna quelcom explicitant, i sols hi ha un estar en situació.

La cerca i l'exploració hi fan referència, mentre s'assumeix valuós el saber in-finit en situació.

V

LA PERSEVERANÇA EN L'EXPERIÈNCIA DE LA FINITUD DE L'ÉSSER

Les explicitacions de la delimitació que en fan una experiència no semblen separar-se massa d'una concreció: es lliurarien amb tota mena d'intensitats i de matisos. No hi hauria res preestablert.

Allò real es troba situant-se constantment gràcies a la relació amb les coses i amb els altres pel fet que se sent així o aixà, perquè es pensa i s'imagina, etc. S'hi troba una situació, se centra en un afer mentre hi ha un situar-se realment: i la manifestació no-circumscripita ho fa així, hi ha ocupació d'això o d'allò en situació, i expandint-s'hi.

Primerament l'experiència de la finitud de l'ésser és la resultant de preguntes, de cerques, i de predisposicions: després s'ofereix més aviat com allò que es té en compte en el dia a dia.

Cal anar a l'encontre d'altres esdeveniments, quan se'ls entoma amb confiança, més enllà de la iniciació o la disponibilitat que ha comportat una transformació.

1. Traslalsos i discrecions.

La posada en relleu del finit més aviat deu fluctuar d'acord amb les moltes facetes de l'activitat i segons una varietat de circumstancies. Sens dubte quotidianament sembla haver-hi més aviat suggeriment que sotrac. El que s'anomena una vocació real no deu ser sinó una manera metafòrica d'expressar que allò real no s'ofereix inclement, que apareix in-finit.

I una vegada superada una qualsevol oposició entre les diferents explicitacions d'una desclositat finita, ¿caldrà constantment anar-les distingint? Car, on es troba en alguns casos la distinció diàfana entre les unes i les altres quan fóra

molt dificultós, potser impossible, de distingir de vegades el què de les unes i el de les altres? Tot i això, ¿n'hi ha sempre necessitat? ¿No s'assumeix que l'ésser, mentre se'l sap finit, no s'entotsola, no es tanca, no es condensa de cap a cap, i que per tant allò rellevant rau en el saber d'aquesta avaluació del real?¹⁷

Hi ha també el cas de les situacions sense sentit o absurdes: prou mals, en conjunt i per a ser breus, no tenen sentit. Una qualsevol saber-se no-circumscribit es lliura llavors més aviat amb els trets d'una realitat heroica, tràgica, lluitadora, indecisa, renunciadora, etc. Caldria aplegar totes aquestes circumstàncies, que oposen una conformitat i un sense sentit en el real, dins d'aquelles amb una interna incompatibilitat.

2. La seva diversificació.

La filosofia considera l'ens i l'ésser, i manté allò humà més aviat com una qüestió que en forma part. Tanmateix les experiències de la finitud de l'ésser inclouen, per exemple, prou elements del cos: el saber no-finit no es confon amb cap oferiment, però és també amb aquest que ocorre el primer, i llavors es podria estimar que afers patents (un sentiment, per exemple) de la humanitat pròpia hagin de formar part d'una qualsevol situació. Sembla que és així, cosa que no deu implicar que l'activitat en qüestió s'hi pugui reduir. Pel cap baix el coneixement natural no esdevé sense més un saber dels cos, el factor en l'obert és un apuntament de l'ésser, etc.

Les experiències de la finitud de l'ésser són rellevants per tot apuntament (oferiments inclosos), i especialment pel saber del no-finit.

Hi ha una certa comprensió que aquelles experiències sols es puguin diversificar pels oferiments, per tant per allò perceptiu i corporal, o imaginat, i que calgui la intervenció de prou elements que pertanyen a la humanitat.

¹⁷ El factor en l'obert no obre quelcom, mai no pot obrir res: no hi ha obert a... S'hi ofereix una caracterització de l'ens i de l'ésser, no de quelcom que els sigui aliè.

En aquest sentit tampoc no és rellevant qui anhela (el qui remet a la subjectivitat), ni l'anhel tal qual, sinó el mateix anhel situat en tant que posa en relleu una avaluació, la de la finitud de l'ésser.

Allò impossible rau a fer aquesta finitud quelcom independent de les circumstàncies factuais de lliurar-se oferint-se naturalment i corporalment.

Però és així mateix com la consideració del saber circumscrit de l'ésser mena a avaluacions des del particular que afecten la situació sense que sigui sempre un fet igualment important la procedència de l'oferiment: es troba en un exercici particular. Allò que s'avalua no rep un adjectiu conclusiu quan es porta a col·lació allò humà, l'in-acabat de l'ésser ho sobrepassa, i aquí es troba en estudi precisament això.

L'esment d'anhels, de gratituds, de melangies, de bel·leses, de felicitats, es deu que es fa necessari d'indicar a què es fa referència en l'experiència particular de l'ésser, però no perquè aquesta no sigui la de la seva avaluació, que és la d'un saber-se finit.

3. L'exemple de la gratitud.

S'ha dit que aquestes experiències es troben situades, i n'hi ha de prou diverses. La gratitud és un dels seus clímax.

«Per començar li explicaré una història que vaig viure jo mateix. Fa uns trenta anys, a la riba del Ganges, a Varanasi: una dona (que tant hagués pogut tenir trenta anys com cinquanta, tant l'havia afectat la tuberculosi) s'aguantava dreta amb un infant als braços i una nena que no devia arribar a dos anys al seu constat. No li quedava cap il·lusió: havia estat víctima d'un marit alcohòlic que l'havia abandonat. Una vida des de tots els punts de vista perduda, frustrada, que sofria. El més probable era que l'infant que duia als braços morís aviat, tampoc a ella no li quedava gaire temps. Vam parlar. Amb tots els meus prejudicis

cristians o, simplement, humans, jo buscava la manera de reconfortar-la en el sentit que acabo d'esmentar. “¿Com pot suportar aquesta vida?” No era cristiana.

Ara bé, aquesta dona, el record de la qual encara m'emociona, em va explicar la felicitat que sentia d'haver estat convidada al banquet de la vida, d'haver conegut la felicitat d'un vida conjugal, encara que hagués estat tan curta (l'horror li va arribar mot aviat), la felicitat d'haver estat mare dues vegades i de saber, ara, que aquest convit era a punt d'acabar-se. Allà plantada, estava plena de gratitud i de joia per haver estat convidada, a partir de res, a gaudir d'un moment de plenitud. Què més havia d'esperar? ¿Del futur que ja no existia, o encara no? ¿Del passat, que tampoc no existia? Havia viscut, i la llum d'aquell instant li bastava plenament.

Per ventura tenim un rellotge per veure el temps? ¿És la vida un assumpte de càlcul? Jo era allà per donar-li consol, i sentia que les paraules de la teologia i de la filosofia eren impròpies. Tot allò era una broma, falsa religiositat, no res! No vaig cedir a la facilitat de tranquil·litzar-la dient-li que la seva filla milloraria, ella sabia que no era veritat; un abús de paraules. Havia viscut prou temps per haver vist centenars de víctimes de tot tipus de malalties. ‘Jo sentia que no devia ser tan superficial com per consolar-la amb aquesta mena de ‘consols’. Ella sabia què era el misteri de la vida» [Raimon Panikkar].

El text va més enllà d'una avaluació qualsevol per a expressar també una gratitud agraciada.

Aquesta deu exemplificar una de les situacions més paradigmàtiques: la conformitat real i el seu esclat. En aquest cas un regal que s'entoma, un privilegi pel contingut que suposa. Hi ha una rellevància: l'ésser rep saber-se finit i internament desclòs; participa en la revelació àdhuc amb tots els horrors.

4. La irrupció de la melangia.

El poeta va escriure: «l'àmbit vincla i perdura, comiats d'enyorances d'avui mateix». El vers permet portar a col·lació disposicions anímiques quotidianes (qualsevol estat patològic deixat de banda) que conviden a no ocupar-se del després, a no afigurar-se que tot això es fàcil de retrobar. La melangia suposa el bandeig del que no és el present: es va assenyalant situació real.

Hi ha força motius que hi poden dur: algú que s'ha estimat i que ara falta, la decrepitud pròpia, la bellesa del moment que es reclourà escàpola als ulls, el record de fets que sols són ja històries. Al cap i a la fi la melangia esdevé alguna manera de sentir el present i procura retenir l'ocupació en el seu estar ara així: ara, en el present que dura; així, retingut. Tota una situació real.

Dificulta qualsevol altra disposició. S'hi troba el convit a abandonar el que no sigui el present durador.

Sovint s'explica la melangia, i d'altres estats semblants, i es tendeix a comprendre-la, a avaluar-la com un fet que respon a unes circumstàncies, i s'accepta que no hi hauria motius per a no mantenir-la com un mitjà oportú de sentir.

Però s'ha d'apostar si cal restar-hi o anar més enllà. El prestigi dels sentiments que li són associats entelen el fet cabdal que tendeixen a inhibir la decisió.

Sovint les melangies són també experiències estètiques: ho són quan el present és bell. I aquesta bellesa permet fruit. Una experiència fàcil que suggereix mantenir-s'hi mentre hi ha un present bell: versemblantment s'hi palesa una complementarietat entre aquell estat passional i un estat passional del bell, com si allò estètic manifestés la melangia. Si certament el bell pot dar-se al marge de la melangia, aquesta sembla ponderar l'estètic apropiat per a manifestar-se. Hi ha emoció i sentiment, plau i dura.

En alguns casos es pot comprendre com un contraexemple de la situació de quelcom in-finit en tant que s'ofereix capaç de fer mantenir així l'ocupació. Un situacionament real lligat a l'ara i que deixa de banda qualsevol explicitació d'un saber finit i desclos.

En d'altres casos es copsa com una singular manera de convidar a fer una passa més i de posar en relleu un in-finit amarat de nostàlgia.

5. El suport de la bellesa.

En l'estètic, s'hi fa patent un clar protagonisme del cos, i el bell, la seva manifestació més positiva, ho mostra prou bé.

La gradació platònica ja féu aprendre que hi ha el pas des del bell, per mitjà d'un copsament del que és, i des d'una qualsevol concreció, a la manifestació d'un bell no-finit, a l'experiència de la finitud de l'ésser com a esclat del bell.

En arribant-hi ja no se l'estima quelcom a aconseguir, sinó com a saber adquirir i exercitat.

«L'estel de l'alba fulgurava inquietant, ja velat per la bromosa i rosada llum de l'aurora. El Sol encara invisible, daurava la cresta de la calitja marina i encenia una flameta a la punta superior d'algunes veles que negrejaven en l'horitzó. Per tot el paisatge passava una tremolor de llum càlida. Ací i allà s'alçaven unes veuetes gentils, infantívoles, d'una expressió d'innocència, paradisiaca: el curts i admiratius refilets de les aloses que s'anaven despertant per les feixes. I en els marges boscosos sanglotaven amb riure ofegat ocults xaragalls; i de la mar, sembrada d'esculls, venien sons frescals de xapoteig i xarrups deliciosos. Tota la naturalesa somreia. I, en aquella hora matinal, les acàcies exhalaven una olor cèlica i, xopes de rosada, semblaven plorar de tendresa amb el goig del nou dia» (Joaquim Ruyra, *Les coses benignes*, 1925).

Llavors sembla fàcil de gaudir d'aquella visió de la natura que han copsat, com diu d'escriptor, «els grans poetes primitius», i que descriu com la del déu bíblic «panteixant dolçament sota el mar, rient al dedins de les aures». Mentre fa acabar la narració exclamant: «O bellesa pura, adorable en totes les seves manifestacions!», com es veu, com se sent, «en aquest somni de primavera!»

6. El gran anhel i l'anhel del perquè.

1. Més enllà del que és de tots els dies, el gran anhel (a diferenciar de l'anhel del perquè) exemplaritza un anhel radical, una situació frísosa, amb la certesa que res no és capaç d'explicar-ho. També una buidor immensa, que no desespera perquè no oblida, amb la finitud present, l'internament desclòs, i que palesa una gran soledat.

Tanmateix el gran anhel s'ha d'estimar com un afer pur: ho és perquè es tracta d'una realitat in-finita sense reserves, compromesa de cap a cap, innocent.

Per això hi ha aquí una utilitat: el gran anhel corrobora, per la solitud i per la positivitat que hi ha en la seva candidesa, que la realitat hagi estat d'altres vegades ensenyar-se.

El gran anhel fa felicitat en la mesura que se sap com a moment singular, i es mostra com una garantia en allò real.

2. L'anhel del perquè és gratuït i no s'igualava sense més amb el gran anhel; es tracta de la brillant certificació que l'activitat no es descabdella sols en els afers quotidians, sinó que, d'una manera singular, també inclou com a tasca el fet de comprendre per què hi ha ésser.

Un anhel del perquè, on es confirma gratuïtament la seva pretensió com a anhel, i que alhora es fa *sentir* amb certesa.

7. ¿Hi ha un ordre d'experiències?

Es tracta de resoldre un assumpte que, ben mirat, no té cap ordre: l'actitud crítica porta a rebutjar la importància d'això o d'allò, o a assumir-ho, i ho investiga d'acord amb unes exigències – però una recerca filosòfica permet moltes observacions i digressions, de manera que és capaç d'arribar que la realitat no s'ofereix tancada o repetitiva, sinó com un doll permanent de situacions, entre les quals se'n troben de tota mena, sense excloure'n cap – finalment, l'interès per tot allò que és limitat permet capbussar-se en els plurals èxtasis¹⁸. I entremig hi calen molts altres camins, palesant que la trena de les qüestions no té programa ni en segueix un. Per tant no es pot postular què va ser primer, perquè fet i fet no hi ha cap urgència a respectar un ordre, malgrat que es fa inevitable que hi hagi hagut un ordre, quan la filosofia certament mai no deu poder respectar-lo com sigui que li cal fer-se comprendre.

Tanmateix les dificultats poden ser moltes i d'índole vària. El vòrtex del vaivé diari de tots els delits d'una qualsevol classe; la circumstància de preguntar el perquè, de capficar-se en assumptes pràctics i teòrics, de vibrar amb els problemes, etc., estableixen les bases del dubte i de l'angoixa. El brogit contemporani duu a un cert domini, aquell pel qual la seva manera de sentir fa mantenir-se en una activitat infructuosa des del punt de mira del finit.

Llavors potser s'acompliria que *allò real no deu poder assumir el no-finit del seu ésser sense ensenyar-se* – no deu poder tampoc mantenir-ho i perseverar-hi sense això. Prou

¹⁸ «Èxtasi» prové del grec ἔκστασις, a partir del prefix ek- (des de, d'un interior a un exterior), l'arrel -sta- del verb ἵστημι (col·locar, posar dret), i el sufix d'acció -sis.

Del conjunt es podria fer la perífrasi «l'activitat que posa fora»: i aquí preferim «l'activitat que posa el no-ésser», i llavors fer de l'èxtasi una altra manera d'anomenar una assumpció de l'in-finit de l'ésser.

Sortir (o estar fora) també vol dir, en aquest context, no entotsolar-se, no fer-se opac, no romandre estancat, no estar clos.

subtiletes en deuen poder fer de reclam. Aleshores es podria suggerir que allò real semblés estar sempre en alguna mena d'espera no del tot explícita que palesaria una vegada més que aquell deixondir-se de l'ésser en el seu no-ésser no seria simplement a mà.

Tot això, però, fóra una reflexió posterior, i no hi hauria cap necessitat de ser-ne poc o molt fidel. Els camins deuen ser tan plurals, com diverses són les situacions.

VI L'ENSENYAR-SE EN L'ÉSSER

1. Les experiències de la finitud de l'ésser n'ensenyen una manifestació no-circumscriu i res més. Semblen poc útils, i potser se les deixaria de banda si no fos per algun fenomen que els és associat.

Si allò característic d'aquestes experiències se circumscriu a ensenyar la desclositat i la finitud de l'ésser present, qualsevol afer que se li afegeixi no podria sobrepassar-ho, malgrat que hi suposés quelcom important en un altre ordre de circumstàncies, és a dir, el del seu lliurament gratuït.

2. Car allò real no sols ensenyaria la in-finitud de l'ésser, sinó que se l'ensenyaria.

Aquest estar internament desclòs del real, i aquest inacabament, farien dir que l'experiència de la finitud de l'ésser esdevé experienciar-se. El rellevant rau que es tractaria d'un fet original, i en concret n'hi hauria aquí un que no s'arregleraria, en allò que li seria peculiar, amb d'altres afers, que complicaria d'allò més el mateix llenguatge que comportaria, ja prou dificultós per a tota aquesta tasca del real.

Com a ocurrència no tindria anàlisi, malgrat que s'hi pogués recollir, valgui el cas, els elements emotius que hi hauria en la situació; això vol dir que es faria del tot impossible de saber què passa, si no fos per la comparació amb d'altres moments: sens dubte, per exemple, es podria defensar que té lloc enmig de les activitats; però és segur que no ho podria provocar, i es podria afegir en algun cas no haver-ho esperat.

3. Ara bé: s'hi és, en l'activitat de quelcom, i s'hi transcorre, mentre hi ha un experienciar-se.

És aquesta condició que permet que hi hagi oferiments i debits, alteracions i temps, circumscripcions i conscients, i que

sigui amb tot això que hi aparegui fer-se desclòs, d'una patència in-finita, i alhora no és simplement a mà que es lliuri així.

Precisament la gratuïtat d'un tal fer-se és allò que faria que es parlés de l'experiència de déu.

4. No estaria a l'abast: certament seria possible que ocorregués, però no se'n comandaria l'ocurrència; per això es diferenciaria entre possibilitat pel fet que passés i possibilitat com a capacitat d'abastar quelcom ara i adés.

Pel cap alt es podria assumir alguna predisposició o preparació. Alhora l'ensenyar-se seria una experiència que es rebria, i com d'altres representacions i afers sentits que es reben, hi hauria la capacitat d'esvair-lo, o de rebutjar-lo.

5. Un tal ensenyar-se es faria en l'ésser: es consideraria l'in-finit, àdhuc a costa de l'oferiment a favor del factor en l'obert.

Hi ha sols un dar-se gratuït en l'ésser, sense que es pugui saber ben bé com ocorre això i què vol dir.

Es parla de l'experiència de déu per la condició ontològica que proposa, i s'hi esmenta déu pel supòsit que arreu i sempre s'hauria portat a col·lació tota mena de déus i d'afers sagrats a partir del fet que mai no hi hauria estat absent la cerca, l'experiència de la finitud de l'ésser i l'ensenyar-se en l'ésser.

Què se'n treu, però? Un valor per a l'ésser particular rellevant, i una nova cerca, i estar in-acabat, sense que hi hagi una altra experiència així a mà, i sense que es pugui superar aquest saber que, en un altra accepció, és un no-saber¹⁹: no se supera això per l'esforç, per la cura d'una desocupació parcial, o per un qualsevol altre exercici; allò real particular s'entoma delimitat mentre s'hi és. Llavors hi ha una manera de copsar-se en l'ésser; quelcom que és guanyat, i s'hauria d'esperar sols guanyat, passa també a ser lliurat.

¹⁹ Se sap una finitud: això també es podria expressar com a no-saber.

L'ensenyar-se en l'ésser fa que no s'abandoni la reiteració de les experiències de la finitud de l'ésser, en tant que aquí i allà se suposa la interna desclositat i la vàlua ontològica; i en tant que es fomenta una espera.

6. Aquest dar-se gratuït faria així mateix de motivació²⁰. Certament hi ha diferents motivacions i tindrien en comú que podrien portar a moure l'activitat²¹ d'una manera forçada o no. La motivació de què parlem ara es valoraria i s'associaria a les altres motivacions, i alhora es donaria com a motivació ontològica, que es tindria en compte, o bé se la deixaria a banda, talment com d'altres moltes motivacions que no són imperatives.

7. Allò que pertany a les maneres d'explicitar l'estat finit de l'ésser pot contenir realitats inclusives, per tant pot incloure intensitats emotives de qualsevol mena i grau. Que s'estigui ben encaminat a propòsit de tot això es confirma pel fet que en conjunt es deu assumir aquesta avaluació d'un real com un fet rellevant, mentre hi ha una situació sentida acordada.

²⁰ Cf. *Entre el dubte i la certesa, el poder i la llibertat* QF2.

²¹ L'activitat expressa una modalitat respecte de l'exercici de ser-hi, del seguiment de l'ésser mentre hi ha motivacions o no.

VII

UNA ANÀLISI DEL SAGRAT

Des d'aquí es pot fer la conjectura que, no havent-hi més contingut que els que s'hi troba en els oferiments amb la resta d'apuntaments, des de sempre s'hagués perllongat un qualsevol saber d'un ésser i d'un ensenyar-se seu amb tot allò que no era la indiferència d'un in-finit.

1. La mirada directa als processos de la vida, a la manifestació del cicle de la natura i als cels, hauria suggerit moltes maneres diverses d'entomar-ho en el marc d'organitzacions socials concretes.

En aquesta accepció l'animisme, quelcom molt primerenc, pressuposaria una explicació dels esdeveniments naturals, al costat de les poderoses fonts de la imaginació, de les deus inestroncables de l'expressió, i perllongat a través dels relats dels ancestres.

Més tard hi hauria hagut la representació de déus en forma d'animal o en forma humana, àdhuc el mer supòsit d'un déu, en uns esdeveniments descabdellats en conjunts socials.

En tots els casos la complicació dels processos històrics religiosos dels pobles no seria independent del conjunt de la història d'una particular organització humana, i sols es comprendria potser a partir de cada circumstància.

Fos com fos potser hi hauria la possibilitat de fer-se càrrec de la sacralització dels cels, de la terra, de la fertilitat, de la mort, del sadollament, del temps, de la pluja; seria una forma de comprendre (o simplement una resposta en l'accepció que l'evolució històrica i la transmissió cultural podrien haver suplert, pel cap baix parcialment, l'explicitació d'un interrogant); si més no la sacralització de la natura (amb les emocions) suggeriria l'admissió d'una plausibilitat explicativa i de fet no sembla ignorar-

se un tal vessant fins i tot quan es disposa de múltiples explicacions dels fenòmens naturals.

Al cap i a la fi el pas d'una sacralització de la natura a la idolatria versemblantment representa, des del punt de mira teòric, una passa en una direcció explicativa que tiraria endavant l'assimilació del que s'esdevé naturalment i històricament amb el que ocorre per l'obra de l'home.

2. El que hi ha d'oferiment en la por, la inseguretats, la ignorància, o en els afers naturals tal com són, *no sembla haver pogut donar un motiu suficient* de les forces naturals, dels ídols, dels déus, sense suposar que pors, inseguretats, ignoràncies, etc., es mantenen *circumscriu*: una por, una inseguretats, una ignorància, potser no hi haurien pogut dur, al sagrat, sense *pressuposar aquella interna desclositat*, àdhuc no ho haurien pogut fer amb la contribució de l'oferiment de la imaginació.

Que allò real conjunt els hagués lliurat algun suggeriment sembla si més no una interpretació versemblant, cosa que permetria no haver necessàriament de veure sols en una força natural, en un ídol, en un déu, un mer oferiment d'un afer de la natura, d'un objecte, àdhuc de quelcom pensat.

És clar que unes tals resultants també haurien estat i serien esdeveniments d'un grup i socialitzats, per tant els seus seguidors podrien haver assumit més aviat comandaments socials, amb les consegüents complicacions per als ritus, per a les oracions, i fins i tot per a les explicacions d'allò que es pogués fer.

Però en el cas de l'encert d'una tal conjectura sembla llavors que també es podria estimar que el culte a les forces de la natura, o la idolatria, o el déu, no serien quelcom sagrat per la força *oferta* com a tal, per l'oferiment que hi ha en l'ídol, en el déu de forma humana o no, sinó pel factor en l'obert, de tal manera que es podria parlar *d'una naturalització o d'una cosificació del saber d'una realitat in-acabada, o de la seva animalització o antropomorfització.*

Què se n'hauria pogut suposar podria abraçar un ventall d'afers, i sols se'n pot fer una conjectura (la realitat viscuda per l'altre és fora de l'abast), però no caldria excloure-hi res. Si el factor desclos es troba en el real, no hi hauria fenomen natural, ídol, déu, expressió, que no pogués capir-se en diferents alteracions ocupacionals, sempre comptant amb el respectiu oferiment. La interna desclositat i finitud fóra capaç d'omplir de variants una qualsevol circumstància i de fer-ho de tal manera que seria fàcil de fer desapercebut el factor, dins el conjunt real, confós amb els altres apuntaments.

Allò sagrat seria llavors una realitat que inclouria l'alteració que en lliura un saber d'una finitud de l'ésser, confós amb els altres apuntaments.

3. La consideració crítica s'estendria certament per molts costats, però basti aquí la menció que el manteniment de l'estudi natural en profit de trobar explicacions, models, relacions, etc., sembla si més no que pugui estimar-se com el reeiximent d'una autonomia de la mateixa raó, no sols en tant que podria considerar-hi objectes, quan en el sagrat sempre s'hauria pogut fer, sinó de fer-ho amb independència de qualsevol explicació sagrada, mentre aquelles troballes haurien servit per a conèixer els esdeveniments i les característiques dels cossos naturals.

D'altra banda és indubtable que l'extracció de béns naturals, l'aplicació de les moltes tecnologies, la industrialització i la comercialització, han contribuït a esborrar la sacralització en les coses, en les estacions, en els cicles vitals.

Tanmateix el coneixement, i la instrumentalització del que se'n treu, dels materials i dels éssers vius, no suposarien potser res més que el fet de posar-los al servei de l'ésser humà, de tal manera que l'autonomia racional se circumscriuria als àmbits que es va guanyant, tant a nivell del saber com de la seva utilitat. I en un cas com en l'altre es podria afegir que la dificultat a veure en allò natural una realitat no closa i finita no hauria potser de ser avaluat com un guany de l'autonomia racional.

Les formes primitives haurien sacralitzat en conjunt prou esdeveniments, cosa que hauria comportat una naturalització per no haver destriat l'oferiment de la natura i de les representacions, i llur fet internament desclòs i finit.

I es podria estendre a la circumstància de sacralitzar ídols i déus (figures i idees), mentre això mateix implicaria la corresponent naturalització i l'antropomorfització.

Fet i fet l'estudi natural ha pogut substituir la llegenda, el mite i d'altres narracions. Però allò que faria sagrada una manera d'entomar els oferiments no seria el que la faria entrar en competència amb la ciència, i allò ofert que podria competir-hi no fóra el que la faria sagrada. Llavors la reivindicació d'un saber no clos i finit hauria de ser feta, com una exigència seva, en pugna amb la seva naturalització i antropomorfització.

Certament s'hi trobaria l'esforç, en un context idolàtric, de les filosofies gregues, malgrat que haurien conceptualitzat l'experiència real no-circumscribida, és a dir, haurien estudiat de fer-ne una expressió de coneixement al costat dels altres mitjans de coneixement: per això encara serien unes molt peculiars antropomorfitzacions, el bastiment d'unes instàncies divines concebudes – al capdavant amb trets paraidolàtrics –, que serien criticades molt més tard, amb encert, com uns híbrids estranys, un exponent «metafísic» de les anteriors pautes religioses, i entrarien en conflicte amb l'explicació natural de la ciència.

Més enllà l'esforç monoteista de les religions revelades perllongaria una tal ambigüitat, salvats aquells pensadors que defensaren la i-gnorància del finit i el saber de l'in-finit.

VIII

D'ALTRES INTERPRETACIONS A TENIR EN COMPTE

Toca de comparar una mica l'obtingut amb d'altres tractaments, respecte dels quals sembla allunyar-se'n, o convergir-hi, cosa que pot contribuir a lliurar-ne noves precisions.

1. El seu perllongament en el panteisme.

1. No hi hauria cap altre oferiment a individuar en l'experiència de déu, i més aviat seria per la mateixa manera de fer-se present que se'n parlaria.

Pel cap baix resta clar que no es pot diferenciar, dins d'aquesta interna desclositat, res més enllà del fet de rebre-la.

Des d'aquí es podria defensar una tesi panteista: palesaria aquesta incapacitat d'establir una nova diferència en l'ensenyar-se, per tant fóra un exponent d'una específica originalitat elemental, en profit d'arreglar l'esdeveniment al costat dels altres; l'extensió del diví seria la conseqüència de fer vàlida la circumstància que la incapacitat de trobar-hi nova diferència permetria sense més, no sols estimar diví aquell trobar-se finit, sinó també de no tenir més motius per a no divinitzar, en l'accepció de sacralitzar, les altres realitats; potser hi hauria un camí de descens i un d'ascens en tant que no tot gaudiria del mateix grau, mentre hi hauria una fluctuació semàntica en els usos de 'déu', 'sagrat', etc., que abraçarien tota mena d'afers, des dels de l'experiència de déu i del sagrat fins a les activitats que potser hi tindrien poc a veure.

En efecte les tendències panteístiques passarien per alt, per exemple, la circumstància que l'ensenyar-se en l'ésser és irreductible a una qualsevol altra alteració en profit del no-finit.

S'hi palesaria doncs que no es troba a l'abast: sols es podria parlar de l'experiència de déu i que no s'arregleraria sense més amb tot el restant.

2. Convé adonar-se que el panteisme troba alguna manera de copsar el que pot ser déu o el principi corresponent. L'U neoplatònic en seria un exemple. Això permetria com una individuació que donaria alguna mesura del que és diví o el principi.

De fet, però, la mesura no la lliuraria un déu o un principi, sinó una manera d'ensenyar-se en l'ésser, que és allò rellevant.

I el que s'ensenyaria es reduiria al contingut amb circumscripció i l'oferiment del cas d'acord amb les condicions de no haver-ho fet a tall de tenir-ho a l'abast.

3. Aquella indiscernibilitat en l'experiència de déu faria en conjunt les captinences panteistes més properes al que es consideraria la genuïna experiència de déu. Sense menyscapse que els deismes i els teismes poguessin expressar-la, malgrat que la manera de fer-ho convidaria de fet a la distorsió del fenomen, al marge dels efectes d'un qualsevol doctrinarisme.

L'apropament a posicions panteistes no hauria d'impedir d'avaluar que hi hauria un excés del diví arreu, quan de fet deu ser impossible de circumscriure què hi ha diví a més a més de les corresponents experiències del fet de ser-hi.

2. Una discriminació en els deismes i teismes.

Siguin com siguin en conjunt les alteracions en l'in-acabat, l'experiència de déu i la de l'altre serien de cap a cap diverses i sense comparació.

No semblaria possible de defensar-hi una alteritat en tant que no hi podria entrar en joc la diferència i la unitat de cada diferent.

El rebuig que hi hagués una alteritat s'hauria de moure dins d'un tal context: no hi hauria res a diferenciar en un dar-se infinit, i qualsevol assaig d'escorcollar-ho d'alguna manera no hi reeixiria.

Seria impossible una individuació dins d'un no ésser de l'ésser (no hi hauria notícia d'un déu transcendent separat): se sap de l'experiència de déu per l'ensenyar-se. L'esment d'una alteritat separada fóra inescient.

En aquesta línia Friedrich Schleiermacher, en el segon discurs de l'obra *Sobre la religió*²², palesà unes posicions prou vàlides respecte de l'explicitació dels punts capitals d'aquests afers.

L'escrit, que està adreçat als filòsofs il·lustrats, conté, per exemple, parlant d'allò capital en la religió, el següent:

«La seva essència no és ni pensament ni acció, sinó intuïció i sentiment... La religió... vol veure en l'home i en tots els altres éssers particulars i finits l'Infinit, la seva empremta, la seva representació...²³

«La praxi és art, l'especulació és ciència, la religió és sentit i gust per l'infinit...

²² Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion* [1799], Felix Mainer, Hamburg, 1970 (Philosophische Bibliothek 255). [El citem per la traducció de Lluís Duch, Proa, 1992, (Clàssics del cristianisme 28)]. Lluís Duch, que en va fer, del text, una traducció molt reeixida, escriví l'infinit (també ocorre amb l'etern, l'univers, esperit, l'u) en majúscula unes vegades, en minúscula d'altres. És possible que Schleiermacher ho hagués aprovat: tanmateix, es podria haver usat sempre infinit (etern, univers, etc.) de la mateixa manera, en lletra petita, cosa que si més no reblaria que no s'hi conceptualitzaria cap ésser, no s'hi individuaria res: i podria albirar-se que el pensament de l'autor deuria anar en aquesta direcció.

²³ Més avall es diu que ben mirat intuïció i sentiment són aspectes que la reflexió diferencia a posteriori i que s'infereixen des d'un tot unitari (cf.pàgs.82-85). Sembla que Schleiermacher expressa a les palpentes, però encertadament, que la consideració desemboirant afecta una qualsevol cosa i presència perquè és d'una tal característica que tot i pressuposar el particular i el finit, pot assumir-se com a significant un *no* d'un qualsevol afer finit (*no* aquest o aquell objecte, amb la resta dels afers presents) – un saber in-finit – malgrat que, és clar, es pot expressar també com a finit a partir de la modalitat que ho tracta. Hi ha l'in-finit, i aquest sols pot ser expressat des del finit.

«Tot ha de tenir com a punt de partença la contemplació, i aquell a qui manca el desig de contemplar l'Infinit, aquest tal no té cap mena de pedra de toc i, certament, no en necessita cap per a saber si ha pensat alguna cosa sensata sobre aquesta qüestió...

«Intuïció de l'Univers²⁴: us demano que us familiaritzeu amb aquest concepte. És el pivot de tot el meu discurs, és la fórmula més general i més elevada de la religió, a partir de la qual us hi podreu orientar i, a més, és possible de determinar la seva essència i els seus límits» (cf.pàgs.71-74).

I, a propòsit d'un déu, afegí referint-se a un pensador que ho barrinés:

«Depèn del seu sentit de l'Univers, la qual cosa constitueix l'autèntica mesura de la seva religiositat; que tingui o no tingui un Déu per a la seva intuïció, això depèn de l'orientació de la seva fantasia²⁵. En la religió, l'Univers és intuït, és concebut com a originàriament actiu sobre l'home²⁶. Si la vostra fantasia es troba unida a la consciència de la vostra llibertat, de tal manera que allò que aquella ha de pensar com a originàriament actiu no pugui pensar-ho si no és mitjançant la forma d'un ésser lliure, certament que en aquest cas aquella personificarà l'esperit de l'Univers i vosaltres tindreu un Déu. Si es troba lligada a la intel·ligència, de tal manera que, en tot moment, sigui clar als vostres ulls que la llibertat solament té sentit en

²⁴ Equival a un copsament de la finitud i de la desclositat interna. Com diu unes línies més avall cal entomar el particular com una part de la totalitat; l'ambigüitat de les expressions no impedeixen d'entreveure-hi que les coses quotidianes no són tal qual la totalitat, l'in-finit, la intuïció de l'univers (la totalitat esdevenint simplement una manera d'esmentar l'in-finit com a afer no clos cabdal «totalitari»).

Val la pena de remarcar que *la religió és intuïció de l'univers, coposar en el particular l'in-finit*. L'autor s'adonaria que allò rellevant no és un déu sinó la consideració de l'in-finit.

D'altra banda seria una expressió per a un qualsevol afer explicitador en el desclòs.

²⁵ En definitiva depèn de la inquietud de cadascú.

²⁶ El saber de l'in-finit (el d'un univers com a totalitat) és actiu. S'hi pot projectar la llibertat, i llavors parlar d'un déu («personificarà l'esperit de l'univers»).

La magnífica aproximació de Schleiermacher permet, sembla, que es pugui fixar els afers tal com són: no personificar l'esperit de l'univers, assumir el caràcter actiu en el no de l'ésser, i poder parlar així (quan sigui el cas) d'una experiència de déu (no d'un déu).

l'individu i per a l'individu, certament que en aquest cas tindreu un món i cap Déu» (cf.pàgs.110-111)²⁷.

3. La proposta de l'incondicionat.

Paul Tillich defensà²⁸ “*das unmittelbare Gewährwerden des Unbedigten*” [«l'adonar-se immediat de l'incondicionat»]; mantingué que “*diese Macht des Sein geht allem voraus, was Sein hat*”; rebutjà l'ús dels termes «intuïció», «experiència», «coneixement», perquè comporten que hi ha un objecte; admeté que el mot «déu» diu molt més perquè es troba enriquit semànticament com a símbol (per tant l'incondicionat *no* és déu, malgrat que déu sí que ho sigui); presumí doncs d'un punt d'ateisme en qualsevol individu implicat. L'incondicionat no era per a ell ni l'*ens realissimum* ni l'*ens singularissimum*: és «la força [*Macht*] de l'ésser en tot el que participa de l'ésser». Es pressuposa en tots els continguts lògic i ontològics; es pressuposa en totes les separacions i fa possible totes les relacions: perquè és el punt de la identitat, sense la qual no es poden pensar ni separació ni relació. Tot això val en primera línia per a la separació i unió de subjecte i objecte en el coneixement i en el comportament.

Certament el dret de demanar què duu des de quelcom condicionat a l'incondicionat, o des de les coses que el tenen com a pressupòsit, sembla legítim, i potser no sigui inesciaent de rebutjar una resposta que demani molts més esclariments, sobretot si són molt més difícils d'assumir. Perquè s'hauria de poder estimar que l'incondicionat *no* és el condicionat: es podria insistir que la negació de tota finitud no implica necessàriament un absurd, etc. Tanmateix romandria el fet de caler esclarir-ho: no s'hi valdria la mera adjudicació de vessants expressius a les

²⁷ La figura d'un déu més aviat es veuria innecessària. Llavors reapareixeria el més genuí de la religió en la forma d'un món.

²⁸ Paul Tillich, *Gesammelte Werke*. Volum V: *Die Frage nach dem Unbedingten* [Herausgegeben von Renate Albrecht], Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1964, pàgs. 131-134.

negacions, a més a més del seu ús obvi, quan es rebutja una qualsevol intuïció, experiència, i coneixement. És veritat que aquesta no admissió prové que s'estima que les tres activitats impliquen una relació entre objecte i subjecte: però s'hauria d'esclarir com s'hi arriba, a l'incondicionat, no n'hi hauria prou a afegir que n'hi ha un adonar-se immediat.

És a dir, es parla de l'incondicionat amb el supòsit que no és déu, però sí que déu ho és: com si hi hagués algun principi (l'incondicionat) independent dels afers simbòlics (allò que l'esment d'un déu hi afegeix), quan aquest principi hauria de dar-se d'alguna manera per a poder-lo expressar, per tant lliurar-se finitament.

No sembla adequat que el filòsof o el teòleg s'imposin el silenci del que estimen inexpressable.

N'hi ha d'haver per tant un camí que hi mení des de la realitat, i caldria abraçar que no tota experiència, o coneixement, o fins i tot intuïció, són del mateix tipus, sense que això impliqués manca de rellevància d'una banda, o desinterès d'una altra. Caldria ocupar-se d'una tal manera que no fos permès de superar una limitació inherent i òbvia de la mateixa condició de l'ésser finit, i que alhora fos així la manera de no fer-la tancada. S'hauria de trobar algun mitjà que dugués a admetre una molt singular resultant entre les moltes altres. I tot això és sempre experiència en aquella accepció del mot que iguala experiència i el que hi ha en un temps.

4. L'abast de les oracions. Una crítica a les doctrines.

L'oració pot recaure sovint en la rutina, però no val la pena de seguir aquesta direcció de consideracions.

S'hi trobaria una expressió acompanyada del fet explícit d'una in-circumscripció; s'admetria que tot plegat podria moure's motivat per l'experiència de déu.

De vegades, però no caldria que sempre, se suggeriria un res dirigit a una alteritat, quan ben bé no semblaria possible de fer-ho pertinentment.

Potser es faria veure que és dirigit a una alteritat: i també es podria fer veure, per exemple, el que es digués en una qualsevol oració com a designi diví, el clam per tal de ser escoltat, etc.; sens dubte, quan no fos verbalisme, seria expressat tenint en compte l'estar finit i descòs del contingut.

Aquesta dedicació trobaria un contingut, l'ofertament del qual tindria a veure amb afers de la natura o de les coses pensades; i hi hauria una expressió que entomaria aquests ofertaments amb un saber del no-ésser.

Certament hi podria haver el corresponent ofertament del contingut que no fos cap obstacle per a la recta interpretació d'un res. No ha d'estranyar que hi hagués una tècnica introductòria per textos meditatis, a través de repeticions rituals, per mitjà de contes, per la música, per la dansa, en tant que allò que s'hi oferiria fóra natura i cos, o pensament i llenguatge, mentre esdevindria sabedora d'una finitud no closa.

Bastaria doncs recordar sempre que l'experiència de déu seria prou rellevant i singular, incomparable amb una qualsevol alteritat. I que els ofertaments de les expressions tracten d'afers de la natura i del llenguatge.

Potser la millor oració sigui aquella que se sap inadequada.

La tendència comprensible en una expressió de caràcter social (ho és la d'una alteritat) hauria de ser contrabalançada per l'esforç de no assumir res com a alteritat en el res i en la devoció en conjunt. Altrament semblaria impossible de no desencaminar-se precisament en la mesura que es defensés que aquell res hauria de ser tal com és. Aquest capteniment provocaria la fixació expressiva, tendiria a posicions no fàcilment compartibles i permetria una qualsevol unilateralitat.

Tot això esdevindria particularment negatiu en passar de l'oració a l'explicitació d'un cos doctrinal. Quan s'estimés que hi hauria un missatge, i fins i tot se'l reelaboraria, llavors – si no es fes críticament des d'un saber de la finitud – el nivell en el qual es descabdellaria es trobaria fàcilment a prop dels altres nivells que expliquen, que descriuen, que recreen, o fins i tot que

teoritzen, i hi hauria noves formes d'expressió naturalitzants i antropomorfitzants d'un saber de l'in-acabat.

La nota permet d'indicar que totes les religions revelades podrien esdevenir, en les seves oracions i en les doctrines, distorcionadores del fenomen quan l'oblidessin – tanmateix deixaria pas a un fet també rellevant, la circumstància que caldria superar el concepte de religió revelada en l'accepció que no hi hauria pròpiament un cos doctrinal si no fos el del mateix saber del no ésser de l'ésser. No hi hauria sinó un anar expressant que es diria des d'una privilegiada iniciació. I no podria ser res més que una paraula sense cap més garantia.

Fet i fet ja s'ha insinuat que les religions monoteistes revelades perllongarien sovint un estadi prou peculiar d'una antropomorfització (alterització) del fenomen. No tindria res d'estrany doncs que tant llur doctrina com el seu res tendissin a no fer veure com cal un tal fenomen, ans a admetre la validesa de llur expressió. Des d'una certa posició no alteritzadora, tanmateix, semblaria que caldria superar tot això en profit d'una experiència de finitud. És clar que s'hi deuen barrejar consideracions biogràfiques i de socialització de grup.

5. El descrèdit dels sabers in-finitis.

1. El guany de les explicacions naturals, l'escorcoll analític en les seves plurals facetes, els avenços tecnològics en totes les direccions, i l'explotació industrial dels béns, la millora de les condicions de benestar, l'accent en els valors de l'individu i en els seus drets, l'aparició de prou estils diversos i incompatibles de pensament, la circumstància històrica que el cristianisme s'ha vist també associat a formes de poder, han promogut sens dubte la desconfiança, en l'accepció d'estimar el que l'in-finit ensenya un afer embafador, i que apareguin dubtes a propòsit de ser una vivència emotiva.

Se'n recelaria per la incapacitat de caure sota el sedàs de l'anàlisi, síntesi, diferència, i de no poder fer-ne un discurs com caldria: per això se sentiria una manca de certesa, quan les condicions socials dominants en els àmbits intel·lectuals, tècnics, i socials, accentuarien una tal disposició en tots els camps; en efecte hi hauria contrariat per aquesta irreductibilitat de les experiències de la finitud de l'ésser als esquemes i hàbits

teòrics, a la qual cosa s'afegiria que no sempre serien a l'abast ara i adés per a ser comprovades, a banda de no ser públiques (contrastables).

2. ¿Sembla difícil de fer-ne una mera emoció? El fenomen no esdevindria sols rellevant per l'aspecte emocional sinó també per la manera de proposar-se. Al cap i a la fi, quan se sabés què són les emocions, llavors es tendiria segurament a no fer-ne uns objectes per si mateixos, com sigui que es presentarien en conjunt gràcies a allò amb què són solidàries.

En general no ocorre que l'assumpció d'una específica realitat globalment finita no sigui sentida d'una manera o d'una altra. Però no sols una passió pot destorbar-la, sinó que cal no bandejar que no se sàpiga (no es pugui) sentir l'afer, fent patent la dependència del real, quan sembla que s'hagi d'admetre que com se sent rebla certa.

Pel cap baix la manera quotidiana de sentir l'activitat real en l'in-acabat i desclòs no deu singularitzar-se per algun extrem sensible. Es fluctua d'acord amb un ventall d'emocions i de sentiments de tota mena segons la situació, que vol dir segons una munió d'afers la major part dels quals són els de la quotidianitat, sense estridències.

6. Del centrar-se i del descentrar-se.

Tot i això un dels problemes de moltes d'aquestes interpretacions rau en la circumstància de sobrevalorar la subjectivitat, en l'accepció d'un subjecte amb una identitat. Car aquest forma part sens dubte d'allò que és real, però no és tot el real, alhora que aquest subjecte deu ser també una de les maneres de comprendre el cos.

El jo apareix molt sovint, i hi ha un excés de «jo penso», «jo estimo», «em sembla», «em faria il·lusió», «jo faig recerca», etc. Ben mirat sembla com si no fos cert que aquesta subjectivitat té

una rellevància relativa, i que, si més no en filosofia, s'ha d'atendre el real, del qual forma part el subjecte.

Es tracta d'adonar-se que aquesta subjectivitat dels afer reals es fa en alguna accepció irrellevant. Quan s'hi introdueix perquè és impossible d'expressar-se amb els termes que convindrien, llavors més aviat desorienta i demana la connivència del lector.

En la mesura que es bandeja la subjectivitat brolla un qualsevol afer real, inclòs el subjecte. Però també deu passar que una excessiva concentració en aquest fa que aparegui un descentrament justament pel fet de centrar-se massa en el jo.

Potser molta de la malfiança que podria aparèixer es basaria a fomentar una subjectivització en perjudici d'una avaluació d'allò real que la inclouria.

Caldria deixar de banda els jos, i allò en què s'impliquen, a favor de la realitat, de fer-ho liberalment, independentment del subjecte i àdhuc d'una qualsevol altra subjectivització.

Allò real no està acompanyat de res més: aquí no hi ha una rellevància perquè s'hi trobi un subjecte o àdhuc molts punts de mira subjectius, sinó perquè tot això forma part del real, i la qüestió és com es manifesta.

IX DISCUSSIONS AFEGIDES

Alguns problemes van potser més enllà d'un treball teòric, però val la pena de fer-ne una indicació des dels postulats que l'escrit ha suggerit, assaig que cal prendre'l doncs sols com una aproximació.

1. Una avaluació de la intolerància.

Qualsevol contingut inclou el factor en l'obert: no hi ha realitat sense aquest apuntament.

Però les consideracions, els raonaments, i les explicacions, són més aviat propis d'un altre apuntament.

És clar que res no obsta que un llenguatge es faci adonant-se de l'internament desclòs i finit.

Una tal estructura pertany també a l'oració.

Resta suficientment garantit que l'oferiment de cap pensament, imatge, afer natural, etc., no pot ser acreditat per un altre apuntament que no sigui oferiment.

Ni tot això no seria propi del factor en l'obert, com sigui que cada apuntament gaudeix del seu fet real.

Una de les consideracions a dur a terme en els casos de fanatisme podria raure a notar que no es fa aquesta distinció, i es pren un tot real. No s'acompleix les exigències que la realitat podria proposar. Un present delimitat no acredita l'oferiment del que està circumscrit, que cal discutir-ho d'acord amb la seva oferta. El fet que se'n pugui disposar en un saber conjunt no en garanteix l'encert, sinó que en lliura una manera de copsar-ho, que no basta quan es tracta d'estudiar fenòmens naturals, comportaments propis, o problemes socials. L'experiència que atén la in-circumscripció no és un mitjà per a resoldre allò que

forma part de la circumstàncies naturals i socials, sinó per a saber d'una manera característica allò real.

Altrament hi ha un estadi no crític de l'avaluació del real²⁹.

2. El sense sentit i el finit de l'ésser.

Hi ha els dubtes, el dolor, la impotència, el sense sentit de molts esdeveniments, i potser llur absurd³⁰. Pel desclòs i finit no es pot lliurar un sentit propi al que no en té, a allò a la qual cosa no se'n sap donar: l'únic que es porta endavant consisteix a no bandejar, malgrat això, aquella específica explicació.

Aquest factor no dóna sentit propi a les cerques que volen una resposta, sinó que lliura l'estar no-acabat.

No dóna sentit propi a les dificultats de comprensió o a la impossibilitat de comprendre. Quan es pregunta un perquè se cerca una resposta, sigui d'un origen, d'una meta, o de la circumstància que es vulgui, ja se sap que el factor en l'obert no resol els problemes naturals i socials.

¿No pot situacionar-se la cerca d'una explicació en l'experiència de la finitud de l'ésser? Certament; sols cal advertir que no hi ha un tal situacionament que pugui conservar la cerca com era abans³¹.

Tota cerca suposa un oferiment; i, en principi, es voldria trobar quelcom si fa no fa del tall del de partida.

²⁹ Ens basta ara una tal indicació. És clar que s'hauria d'estudiar el fanatisme a partir d'altres punt de vista diferents: per exemple, a tall d'un comportament adquirit en un medi social, etc.

³⁰ L'absurd rebutja un sentit incompatible amb això o amb allò; també se'n parla en alguns casos quan no se sap trobar un sentit, i així mateix en circumstàncies que encreuen les dues possibilitats.

³¹ Quelcom que no gaudís de sentit (hi hauria hagut una cerca infructuosa) no podria avaluar-se, mentre es mantingui el no trobar-ne, a tall d'una realitat que assumeix la seva desclositat interna (hi hauria algun tipus d'incompatibilitat: no hi ha dues ocupacions alhora), i més aviat es lliuraria una *situació* internament contrariada quan es mantingués implícitament el sense sentit i explícitament la finitud de l'ésser.

En l'experiència de l'in-acabament de l'ésser no hi ha noves representacions o pluralitats pensables: no pot ser una resposta a les cerques i a les preguntes que en volen. No pot trobar-s'hi sentit propi perquè no hi ha una resposta a aquelles preguntes.

El saber in-finit de l'ésser *no explica quelcom* en l'accepció d'una explicació descriptiva en els termes del punt de partida de l'explicat, i tal qual pres es manté aliè a aquesta cerca d'explicació, i a l'absurd corresponent. En d'altres paraules: allò real desclòs no és incompatible amb l'absurd de quelcom quan es comprèn això lliurat en les respectives situacions.

3. Una explicació última o no última.

Que un saber de l'in-finit pugui admetre's com una explicació³² derivaria del fet que se'l pot agafar com a motiu, i que podria adduir-se a tall d'explicació, d'acord amb el context i les seves circumstàncies.

Per a una activitat quotidiana difícilment esdevindria remarcable que aquell saber fos últim, primer, o un qualsevol, si s'assumeix el seu tarannà sense més; no podria adjectivar-se d'últim des de molts punts de vista; per exemple, tenir-lo com a últim no seria massa propi seu quan no es trobés arrengrerat, valgui el cas, al costat de fites per a demà, al costat de cerques de motius i de finalitats, on les últimes serien les que s'estimés més escaients.

Hi hauria doncs últimes explicacions quan hi hagués alguna mena de cerca d'explicacions, i en tant que la cerca esdevingués adonar-se internament desclòs.

Per consegüent faria el seu paper d'explicació última sobretot en els estudis on es tingués en compte les intencions i les cerques. En aquesta línia es defensaria que per aquella activitat hi hauria, malgrat tot, una avaluació en l'ésser.

³² En l'accepció que una explicació assenyala allò a tenir en compte, no en l'accepció que l'explicació lliura quelcom propi de l'explicat que integra.

Es diria doncs que és l'última explicació com a resultat d'un ordre. D'aquí que d'altres vegades esdevingués irrellevant que fos l'última, la primera, o una qualsevol, com esdevindria secundari que fos una explicació, en tant que no se cercaria explicacions sinó simplement el seu fet.

4. El *satori* com a esdeveniment del jo profund.

El budisme Zen (“meditació sense finalitat, concentració”) mostra la centralitat que ocupa el despertar, el *satori*, que s'aconsegueix en la postura de Buda (d'aquí que es parli del *zazen*, *za* vol dir seure en japonès). En l'escola Rinzai, fundada per Eisai, el *zazen* és un mètode per obtenir el *satori*; en el Soto, escola fundada per Dogen, el *zazen* és en si mateix *satori* (la tercera escola del Japó és l'Obaku, i conserva la doctrina i els costums xinesos).

Què és el *satori*? En paraules de Taisen Deshimaru, «[el *satori*] no és un estat particular, és el retorn de l'ésser a la seva condició normal, original, fins a cada una de les cèl·lules del seu propi cos. El *satori* defuig qualsevol categorització, qualsevol conceptualització, el llenguatge no el pot explicar. No podem agafar ni rebre el *satori* d'un altre. Cal fer l'experiència per un mateix. El Mestre només ens pot ajudar. El veritable *satori* és vacuïtat (*ku*). Inclou totes les coses, també les il·lusions. Així, en el *sutra Hannaya Shingyo* es diu: “la forma no és diferent del buit, i el buit no és res més que la forma”. *Ku*, el buit, enclou tots els fenòmens. La pràctica de *zazen* és, en si mateixa, *satori*: no vivim per nosaltres mateixos, som viscuts pel sistema còsmic³³».

³³ *La pratique du Zen*, Éditions Albin Michel, 1981 (traducció catalana de Natàlia Barenys, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003), pàgs.29. Més avall (pàgs.59-60) diu: «La gran saviesa consisteix a harmonitzar-se amb el cosmos. Quan l'ego conscient esdevé veritat còsmica, sorgeix la il·luminació. En el Zen es parla de despertar o de *satori*. Tanmateix, no hi ha res que s'hagi de buscar. Si es practica *zazen* regularment es pot rebre el *satori* automàticament, a vegades gradualment, a

El despertar del Zen esdevé sens dubte una molt particular experiència. Versemblantment la seva no categorització hauria de capir-se com un saber singular, aquell pel qual hi hauria una dissolució o esvaniment, desatenció, de totes les intencions, cerques, llenguatges, entreteniments, desigs, etc., hi hauria una tal indiferenciació, una no discriminant ocupació pel seu oferiment, quan més aviat s'hi trobaria una ocupació esvaint-se, oblidant-se com a ocupació, una realitat realitzant-se així. Sens dubte no hi hauria expressió per a això – i alhora s'hauria de tirar mà de les que parlin de la forma i del buit, de la pura llum sense màcula, etc. L'important text *San Do Kai*, del mestre Sekito (700-790dC), pressuposa la diferència, l'existència, el fenomen (*San*); la igualtat, l'essència, la vacuïtat (*Do*); i la barreja, la fusió, la interpenetració – harmonia amb l'ordre còsmic – (*Kai*).

vegades en una completa revolució interior, un retorn total de l'ésser vers l'interior. La pura llum sense màcula és la saviesa més alta: sense sofriment, sense ignorància, sense dubtes, sense ansietat. Cada fenomen de la nostra vida, cada dia, hi dóna accés. En el cor de les cendres vermelleja encara la brasa. Si cavem sense descans la terra del nostre esperit, és segur que trobarem la font original, la profunda saviesa que abraça totes les coses.

El clar de lluna lluent de l'esperit, pur,
sense màcula, sense defecte, trenca les
onades que es llancen a la riba
i la inunden de llum.

Veritable llum còsmica, més enllà del temps i de l'espai, llum eterna. Una estrella espurneja en el cel de la nit, punt ínfim dins el gran, tranquil i silencios oceà del no-res (*mu*). La llum neix del buit obscur i comença la ronda. Energia, matèria, vida, consciència, buit... Heus aquí que l'ésser retorna al seu origen, el moviment s'apaivaga, tot es tranquil·litza. Cada un de nosaltres és una partícula dotada de consciència, llum delicada i fràgil, fulguració breu d'un ésser abocat a la mort, sortit del no-res absolut com l'estel que resplendeix en la nit. Si ignorem el caràcter il·lusori del Jo, no ens coneixem de veritat. És en aquest coneixement que resideix el despertar. La petita brasa enmig de les cendres és com l'astre solitari o el Jo profund que s'eleva a partir de la meditació. La santa nit és llum i el veritable Déu és en el si d'aquesta nit, que brilla més que l'esplendor del sol».

El *satori* podria ser perfectament una experiència dels «orígens», del «jo profund», d'una «consciència còsmica», d'un indiferenciat, i alhora podria fer-se així un saber de l'in-finit. No s'hi encaçaria objectes, desigs, conceptes, llenguatges: un ser-hi que tendeix a indistingir l'ocupació i la seva situació. Una experiència d'oferiment indiferenciat, que pretendria estar-hi així, és a dir, voldria romandre en un tal real. No podria evitar que hi hagués real, però.

El *zazen*, tot sol, pressuposaria totes les altres activitats que no són *zazen*, i se'n nodririen.

Ocorre que en el Zen no es vol categoritzar el *satori*. El Zen contindria el camí d'una saviesa per als diferents afers, com l'inclouria el budisme en conjunt. Certament d'altres elements del ritualisme budista, i de la doctrina, haurien de merèixer una consideració a part.

5. Un dilema occidental davant del *satori*.

Tot i això el *satori* permetria de plantejar la qüestió rellevant sobre la conveniència del camí a emprendre, de saber els avantatges i els inconvenients de les diverses posicions, àdhuc de sospesar un dilema a propòsit de les preferències.

Sens dubte una qualsevol experiència en aquest camp s'acreditaria per si mateixa. L'exploració no seria enganyosa: s'introduiria allí on no calen les paraules i el coneixement comú. Es respondria del que es troba o del que es va lliurant.

El manteniment de cadascun dels camins varis que se segueix aquí o allà (en el *zazen* i allí on calgui) no deu dependre sols del fet de trobar-se ja en el seu terme (el *satori*, per exemple), sinó que la resultant deu ser condicional, en l'accepció d'un anar havent-hi un compromís. *No es defensaria un camí sols perquè s'acredités per si mateix, sinó també perquè s'exposés en altres circumstàncies d'allò real.*

No fóra estrany que, el coneixement natural tingut com allò més original i segur, la ciència un cim extraordinari, el

lliurament a una tasca allò que honora una realització, s'apel·li a la raó i a la llibertat, i que només des del saber natural i des dels vaivens socials s'assumeixi una i-gnorància sàvia del real. No se'n tindria prou a experimentar el que dóna resplendor a l'activitat, sinó que se la voldria trobar a partir d'allò que es comprèn. Des d'aquí estant els altres camins es veurien més aviat com aquells que lliuren una ponderació en l'ésser sense un esclariment que hi meni des del coneixement natural i des de la llibertat, per tant sense deixar veure-hi una filosofia.

Car la no-circumscripció present hauria de considerar-se sempre dels objectes naturals i socials. S'experiencia el real, i aquest manté en els oferiments una de les seves cares més poderoses: allò in-finit ocorre en una concreció. L'èxtasi pot mostrar-se en el «jo profund», però també pot trobar-se en les aigües del mar, en el cel i en els boscos, en la pau de la tarda, en els oprimits, en els malalts, en els gaudis diaris.

Més aviat es veuria algunes de les troballes orientals molt especialitzades en una perspectiva de les experiències de la incircumscripció i de la interna desclositat de l'ésser, i potser caldria assenyalar que aquestes es palesen arreu.