

VIURE EN LA FRONTERA PER EVANGELITZAR DES DE LA FRONTERA

Per Joan Andreu Alcina

1. Introducció

Aquestes pàgines volen ser una breu aportació sobre el lloc i el paper que pot jugar la dimensió crítica i qüestionadora de la reflexió filosòfica a l'hora de proposar un missatge de sentit i d'esperança raonada i raonable a les persones d'avui.¹ Si des d'un punt de vista cultural hem de parlar de temps de secularització, de nihilisme i de ruptura irreversible de la tradició occidental,² des d'un punt de vista social no podem oblidar l'actual context de crisi econòmica que no ha fet més que accentuar la manca de perspectiva vital acompanyada d'una sensació de precarietat que es va estenent a tots els àmbits de l'anomenat Estat de benestar. Dins aquest marc de coordenades tan complex i desencisador m'agradaria presentar la proposta d'un pensament filosòfic elaborat des de l'experiència del caràcter fronterer de la vida, de la persona, de la història i de la realitat que se'ns presenta. La frontera és la metàfora central que articula el missatge nuclear de les planes següents, una metàfora que intenta expressar una

1 El caràcter evangelitzador de la reflexió filosòfica fou posada clarament de manifest, entre d'altres, pel papa PAU VI: «L'Església realitza aquest primer anunci de Jesucrist a través d'una activitat complexa i diversificada, que de vegades es designa amb el nom de "pre-evangelització", però que molt bé es podria qualificar d'evangelització, malgrat ens trobem en un estat inicial i certament incomplet. Disposa d'una gamma quasi infinita de mitjans: la predicació explícita, per descomptat, però també l'art, els intents científics, **la investigació filosòfica**, el recurs legítim als sentiments del cor de l'home, que podrien col·locar-se dins l'àmbit d'aquesta finalitat» (*Evangelii nuntiandi*, 51). Sobre aquesta qüestió, J. ANDREU, «Pot ser avui la filosofia una mediació evangelitzadora?», in: *Comunicació* 2006, núm. 114, pàg. 93-102.

2 Sobre la radical ruptura històrica que ha suposat el nihilisme, G. AMENGUAL, «Nietzsche: la ruptura de la tradició», in: *Qüestions de vida cristiana* 217-218 (2005), pàg. 70-93.

dimensió existencial de la vida humana que, per poc que hi parem atenció, tots podem reconèixer com a nostra. Ara bé, per entendre el sentit profund de la metàfora de la frontera no ens queda més remei que anar a l'arrel mateixa de la filosofia. La filosofia és metafísica o, simplement, no és pròpiament filosofia. En aquest sentit, un pensador de la talla de Heidegger afirma que:

«la filosofia és tan sols el desplegament de la metafísica; en aquesta adquireix aquella el seu ser actual i els seus explícits temes».³

Si les realitats físiques són totes aquelles coses que apareixen i es donen en el món, allò metafísic són aquestes mateixes coses projectades des de la frontera entre el món i el misteri des d'on apareixen. Les coses, les situacions que vivim i experimentam, quan ens afecten de debò ens mostren un caire ambivalent que ens interpel·la de manera personal. Davant l'ambivalència de l'amor, de l'esperança, de la soledat, de la solidaritat, de la decepció, de la confiança, de la finitud, de la limitació, de la vida, de la mort..., cada persona en fa una determinada hermenèutica que, moltes de vegades, la condueix a conclusions oposades a les de l'hermenèutica d'una altra persona. Per altra banda, pareix que els processos de maduració personal estan precisament molt directament relacionats a prendre consciència d'aquests tipus d'experiències. El procés d'humanització, pareix una derivada d'integrar i interpretar experiències personals com les esmentades anteriorment. Si ho volem expressar en un llenguatge més formal, tal vegada puguin servir les següents afirmacions d'Eugeni Trías:

«El *limes* [la frontera] tiene sus propios pobladores o habitantes. Son aquellos que asumen esa condición limítrofe, y que constituyen el *limes* hasta hacer de él ámbito de colonización cultivo y culto. [...] Se les puede llamar habitantes de la frontera o fronterizos. Se

³ M. HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires 1984, pàg. 56. X. ZUBIRI i E. TRÍAS serien dos representants d'una línia de pensament semblant. El primer afirma: «[...] la Metafísica no es una "parte" de la filosofía, sino que es materialmente idéntica a la filosofía misma» (X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, 1994, pàg. 17); quant al segon: «La verdadera filosofía es metafísica o, sencillamente, no es propiamente filosofía» (E. TRÍAS, *La razón fronteriza*, Barcelona 1999, pàg. 247).

caracterizan por su naturaleza centáurica, a caballo entre el mundo y el misterio [...]. Son los hijos del *humus*, los “humildes”, que acceden a la “humanización” toda vez que se reconocen habitantes del lugar del límite. [...] Ese movimiento de alzado hacia el límite [hacia la frontera] del mundo constituye la respuesta libre que el fronterizo puede dar a la requisitoria del *limes*. Éste hace su acto de presencia a través de una voz, de naturaleza imperativa, que exige al fronterizo llegar a ser lo que potencialmente es. Modernamente se le llama “voz de la consciencia”. Constituye frase *imperativa* que obliga al fronterizo a responder; o a co-responder, de forma libre y responsable, a esa exigencia imperativa. Ésta dice así: “sé fronterizo, aprende a ser fronterizo”. [...] Esa voz desciende del arcano y rasga el velo del misterio al presentarse, en ocasiones señaladas, en lo más íntimo de la experiencia del habitante de la frontera. A ese descenso de la voz imperativa, de carácter categórico, puede el fronterizo responder, en cuyo caso propicia un movimiento de alzado a la condición de habitante del *limes*. Puede también, libremente, no co-responder a ella, o hacer oídos sordos a su apremiante requisitoria. Toda la amplia gama de posibilidades que se desarrolla en esa tesitura de prueba, verdadera prueba ético-metafísica, constituye el contenido posible de una genuina ética fronteriza.»⁴

Totes aquestes reflexions volen ser una introducció propedèutica que ens possibilitarà comprendre millor el caràcter fronterer de les principals propostes de la filosofia. Per altra banda, també veurem quines són les principals derivades teològiques que la reflexió filosòfica implica i que fan possible una comprensió més acurada del paper d'ambdues en la tasca evangelitzadora del missatge cristià.

2. El diagnòstic: secularització, nihilisme, pensament dèbil i ocultació de la frontera

Per tal de fer un diagnòstic de la situació cultural i espiritual del nostre temps, faré una breu presentació de les anàlisis

4 E. TRÍAS, *La razón fronteriza*, Barcelona 1999, pàg. 248-249.

i conclusions que diferents autors han dut a terme de manera més detallada i profunda del que podem fer en aquestes breus reflexions.⁵ En aquest punt em limitaré, doncs, a resumir amb més o manco creativitat el que de manera més ampla ha estat analitzat per altres autors.⁶

En primer lloc, s'ha parlat molt de la dissolució de l'individu. Precisament en un moment de marcat individualisme, la pèrdua de la identitat de l'individu es mostra en la manca de personalitat o en el procés de progressiva despersonalització de l'individu. La massificació i el gregarisme social dificulten la construcció de la identitat de la persona, una identitat que, moltes de vegades, es veu suplantada per la dimensió pública de les societats modernes. Es dona una espècie d'ambivalència entre l'absolutització de l'individu (narcisisme, autocentrament, hedonisme, culte del cos...), i la insatisfacció infinita en tant que membre de les estructures socials, que es perceben com a dissolvents de la pròpia personalitat. En aquest context, l'individu viuria allò que Heidegger anomena "existència inautèntica", una existència que es deixa arrossegar per les estructures imperants de l'opinió pública, les modes socials... Es tracta, en definitiva i com veurem més endavant, d'una existència feta lluny de la frontera.

En segon lloc, la desintegració de la societat per manca de conviccions compartides: ideals, metes, normes, principis, tradicions..., la qual cosa ha suposat la desintegració d'un projecte social i cultural comú. Per altra banda, la creixent burocratització juntament amb la intensificació del caràcter formal de les relacions socials va instal·lant tota una teranyina que esdevé una autèntica estructura externa i coercitiva que va

5 Entre l'extensa bibliografia destacaré les aportacions següents: G. LIPOVETSKY, *La era del vací*. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo, Madrid 1988; L. DUCH, *Temps de tardor*, Barcelona 1990; J. M. RO-VIRA BELLOSO, *Fe i cultura al nostre temps*, Barcelona 1987; J-F. LYOTARD, *La condició postmoderna*, Madrid 1984.

6 En concret, seguiré bàsicament G. AMENGUAL, *La religió en temps de nihilisme*, Barcelona 2003, pàg. 17-72.

ofegant progressivament la iniciativa i la llibertat de les persones. Un altre element que condiona les societats avançades és el progressiu caràcter dual entre aquells que tenen feina i, per tant, estan integrats en el sistema social i els que no en tenen. Aquests darrers són empesos progressivament als marges de la societat si és que no cauen en una existència clarament marginada. L'actual situació de crisi econòmica n'és un clar exponent. Finalment, les societats avançades són unes societats en canvi continu i de cada vegada més accelerat. Tota aquesta acceleració social suposa la impossibilitat d'adaptació dels individus, la vivència d'un espai de provisionalitat i l'experiència de la immediata caducitat de tots els valors, de les mediacions personals i tècniques...

En tercer lloc, l'experiència de desencís enfront de l'Estat i la política. Aquests àmbits ja no es veuen com un espai de realització de la justícia i la llibertat humanes, sinó com a vertaders espais d'interessos partidistes i de poder econòmic. La deslegitimació dels poders públics per part dels ciutadans és una dada que s'accentua de cada vegada més.

En quart lloc, s'experimenta una substitució de la cultura i el seu caràcter tradicionalment sapiencial per una societat del coneixement i de la informació. Un coneixement la validesa del qual es veu arrossegada per la caducitat quasi immediata del seu contingut i per una quantitat ingent d'informació que es dissol en el mateix moment en què s'ha fet un lloc en l'esfera pública. A partir d'aquí, malgrat que s'ha instal·lat una clara mentalitat científicotècnica, la seva validesa absoluta es veu també clarament qüestionada. El paradigma tecnocientífic no passa de ser una proposta cultural més entre una pluralitat quasi infinita d'alternatives. Ara bé, la ciència i la tècnica, a diferència de la mentalitat que desplaça, és incapaç d'afrontar amb la serietat necessària la qüestió del sentit de la vida, de la història, de l'existència i del món. Aquesta pareix que és una de les conclusions on hi ha un alt consens:

«La ciència desplaça amb la seva omnipresència el que expressava, articulava i vehiculava el sentit, la religió, deixa un buit que és incapaç d'omplir. En efecte, les qüestions de sentit són impertinents en ciència, com afirma Weber citant Tolstoi: “La ciència està mancada de sentit, atès que no té respostes per a les úniques qüestions que ens importen, les relatives a esbrinar què hem de fer i com hem de viure.”»⁷

Totes aquestes consideracions ens porten a l'imperi de la raó instrumental, científica i tècnica, considerada de manera equivocada i simplista com a axiològicament neutral, però que almenys mantén oberta la pregunta pel sentit.

En cinquè lloc, les societats avançades han anat experimentant un fort procés de secularització que ha possibilitat l'emergència del nihilisme o l'època del buit. El fenomen històric que els estudiosos anomenen nihilisme suposa un fenomen complex que es mostra a través de moltes dimensions o aspectes, dels quals destacarem els següents:

- a) *El nihilisme suposa la pèrdua total dels valors.* Els valors tradicionals simplement ja no valen i els nous valors que es proposen caduquen quasi en el mateix moment en què són proposats. Nietzsche, el profeta del nihilisme, ens ho explica de la manera següent:

«El sentiment de la manca de valor s'assolí quan es va comprendre que el caràcter total de l'existència no podia ser interpretat ni amb el concepte fi, ni amb el concepte unitat, ni amb el concepte veritat [els transcendents del pensament clàssic]. Res no s'ha aconseguit ni obtingut d'aquesta manera; manca la unitat que abraça la multiplicitat de l'esdevenir; el caràcter de l'existència no és vertader, és fals.»⁸

⁷ *Ibid.*, pàg. 27-28.

⁸ F. NIETZSCHE, *La voluntad de dominio*, Bonaes Aires 1967, pàg. 22.

b) *La mort de Déu i la impossibilitat de cap punt de referència absolut.* Seguint de la mà de Nietzsche, la mort de Déu és l'experiència radical del nihilisme. L'experiència històrica pròpia de l'home modern és l'experiència de la falsedat del fonament que donava sentit a l'existència de la persona i del món. L'experiència de l'ateisme modern és, en el fons, l'experiència de la pèrdua de la possibilitat de sentit personal (de la vida humana) i global (de la realitat sencera). La recerca de la unitat i del sentit de la vida i del món s'ha substituït per la consciència d'una mancança absoluta de sentit o, pitjor encara, s'ha substituït per una situació sociocultural marcada per un radical desinterès i una absoluta indiferència per la qüestió del sentit i l'assoliment personal i col·lectiu dels grans objectius:

«Déu ha mort, les grans finalitats s'apaguen, però a ningú no li interessa gens ni mica; aquesta és l'alegre novetat.»⁹

c) Un ateisme massiu i una societat que, quan no mostra el seu total desinterès, mostra un rebuig visceral contra el cristianisme. En aquest sentit, un analista de la finesa de García-Baró escriu:

«[Una societat que] abomina el cristianisme, en fa apostasia i l'escup feroçment. I en això posa la xifra de l'emancipació dels individus i de les col·lectivitats».¹⁰

Aquestes serien, a grans trets, les principals coordenades amb què, segons els estudiosos de la qüestió, han de ser interpretades les tendències en què els individus i les societats modernes es van desenvolupant. Davant aquesta situació generalitzada de manca

9 G. LIPOVETSKY, *La era del vací. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona 1987, pàg. 36.

10 M. GARCÍA-BARÓ, «Del ateísmo interior», dins *Ensayos sobre lo absoluto*, Madrid 1993, pàg. 94.

de valors i de buidor, la pregunta que ens plantejam és si la proposta cristiana pot tenir cabuda en un context com el que hem descrit. Les línies que segueixen pretenen ser unes reflexions a través de la metàfora de la frontera. Volem fer unes breus aproximacions a Déu, a l'home, a la història i al món des d'aquesta metàfora. Molt sintèticament, la metàfora de la frontera ens suggereix una línia imaginària que limita un determinat espai, ja sigui un espai real o un espai figurat. Veurem com tant els plantejaments que desemboquen en l'ateisme com en el nihilisme llegeixen la metàfora de la frontera com un límit-horitzó immanent que, malgrat que pugui ser desplaçat indefinidament (pels avanços científics, per exemple), és un límit absolut incapaç de traspuar res que no estigui per davall de l'horitzó a què apunta. Ara bé, aquesta lectura no és l'única possible de la metàfora de la frontera. Una interpretació alternativa i, alhora, complementària de la lectura abans esbossada intenta prendre en consideració el significat complet de la frontera. Perquè una frontera sigui tal, a més de delimitar un límit-horitzó al qual ens podem anar atracant indefinidament, insinua un espai a l'altra vorera que el límit-horitzó ens impedeix visualitzar. La qüestió és si una revelació elusiva i silenciosa que doti de contingut la buidor generalitzada de la nostra situació intel·lectual és possible o no:

«[...] cabe también una revelación simbólica de ese arcano que en cierto modo sensibiliza o personaliza esa “voz” [de la consciència] que concede carta de ciudadanía a una ética fronteriza. Esa revelación simbólica dota de contenido al arte y a la religión.»¹¹

La pretensió de la religió és revelar el misteri insinuat quan la persona humana és capaç d'esdevenir habitant de la frontera. Ara bé, la revelació que pretén acollir la religió és aquell misteri en la seva condició de misteri. Petites estelles, diminuts fragments volen

11 E. TRÍAS, *La razón fronteriza*, Barcelona 1999, pàg. 249-250.

ser experimentats i captats a través de mediacions simbòliques que tenen la força transformadora de la vida i de l'existència d'aquella persona que és capaç d'instal·lar-se i viure en i des de la frontera.

3. L'experiència dels límits del món: les primeres manifestacions de la frontera

Un dels assoliments de la reflexió filosòfica de finals del segle XIX i principis del segle XX ha estat prendre consciència de la unitat amb què estan connectats el món i la persona. Tal vegada ha estat Heidegger qui millor ho ha expressat a través de l'anàlisi existenciària del *ser-en-el-món*, la comprensió i els límits del qual coincideixen amb el meu món. Ara bé, les magistrals anàlisis del pensador alemany són, també, el precipitat de reflexions anteriors al voltant de la finitud i immanència que presenten les estructures del món i de la història. El «subjecte transcendental» kantianista inicia un recorregut a partir de la immanència i la finitud de la sensibilitat que el conduirà fins a l'experiència dels límits del coneixement. Instal·lat en aquest límit, el subjecte transcendental es planteja les tres idees-problema del cosmos com a totalitat de l'experiència possible, de la identitat i la llibertat del subjecte i de Déu com a fonament incondicionat del món i del subjecte. El subjecte transcendental es veu, doncs, ubicat en un espai fronterer, en un dificultós i problemàtic intent de trobar el sentit d'aquest dinamisme transcendental que viu des de la finitud que experimenta. Des d'una crítica superadora dels posicionaments kantians, Hegel replanteja l'experiència itinerant de la consciència, que des de l'experiència sensible anirà recorrent un trajecte dialèctic fins al saber absolut, des del qual el llinyar de la finitud pot ser finalment ultrapassat o, si es vol, inserit en l'infinit. Wittgenstein recorrerà idèntic itinerari des de l'experiència dels límits del llenguatge. El món s'obri i es va expandint des de dins per l'empenta de les proposicions significatives del llenguatge. Els

límits del món són els límits del llenguatge significatiu. El conjunt de les proposicions significatives configura un horitzó lingüístic que delimita els límits del món des de dins fins que, des d'aquest llinyar, es beslluma l'experiència eticomística, configurada per un radical i enigmàtic silenci, un silenci sonor que pareix que «mostra» quelcom més enllà dels límits del món i s'experimenta en les entranyes de la persona.¹² Finalment, no podem deixar de fer referència a l'experiència nitzscheana de la voluntat de poder:

«El món és una mar de forces tempestuoses que s'agiten i transformen des de la total eternitat i tornen eternament sobre si mateixes en un enorme retorn dels anys. Aquest món és la voluntat de poder, i res més que això».¹³

Nietzsche ens posa davant d'una estructura del món que es manifesta a través d'un dinamisme de força vital infinit, caracteritzat pel caràcter fragmentari, caduc i efímer de tots els esdeveniments, de tots els valors i de totes les propostes de sentit que, tot seguit, ens traslladen a la més absoluta buidor del nihilisme.

Una reflexió final per acabar aquest apartat. Totes les propostes que hem presentat tenen, juntament a altres a què no hem fet referència per motius d'espai, un mateix denominador comú: ens porten fins a l'experiència d'un límit immanent i intern del món en i des del qual hem de donar resposta a la nostra vida. Estam davant, doncs, de la metàfora de la frontera.

4. La persona i l'habitant de la frontera

El procés de personalització, la humanització de la persona, està fortament relacionat amb la vivència en i des de la frontera.

¹² Una ampliació d'aquestes anàlisis es troba a E. TRÍAS, *Los límites del mundo*, Barcelona 1985, pàg. 29-35.

¹³ F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, § 1067.

En la instal·lació de la persona en els límits del món assoleix de manera explícita la realització d'allò que és. En la mesura en què la persona humana és capaç d'esdevenir un habitant de la frontera pot anar prenent consciència de la realitat que és. Fer-se persona és, com afirma Heidegger, viure l'existència de manera pròpia, és a dir, construir lliurement el propi projecte existencial des de la vivència de la temporalitat que ens manifesta el límit i la frontera de la mort (*ser-per-a-la-mort*) com a moment en el qual el nostre projecte quedarà tancat en les estructures immanents de la vida i del món. Amb un altre llenguatge i introduint algunes matisacions Eugeni Trías ens diu que:

«[es dóna] la exigència imperativa de habitar el límite del mundo, sin pretender rebasarlo en una imposible ocupación del lugar (vacío) de allende el límite, lugar del cual procede la parte alterna de la “subjetividad” que conmina al fronterizo a ser, o llegar a ser, lo que en sustancia ya es (habitante de la frontera del mundo)».¹⁴

En la frontera, la persona es veu interpel·lada per una veu (la veu de la consciència) que l'empeny a arribar a ser allò que (per naturalesa) és: habitant de la frontera. En la frontera i des de la frontera la persona s'autointerpreta a partir de l'ambivalència que suposa l'experiència de la pròpia immanència i l'experiència del desig de voler ser quelcom infinit, és a dir, quelcom realitzat plenament. Ara bé, és precisament aquest caràcter ambivalent de l'experiència de la frontera el que explica el caràcter lliure de la persona. Una vegada situada en el límit, la persona ha de decidir des de l'experiència de la frontera quina hermenèutica en fa. L'experiència de la frontera dóna la possibilitat de viure tancats en la immanència que limita, però també obri la possibilitat de viure des d'allò que de manera enigmàtica es beslluma i que traspua en l'experiència del límit. La tensió ambivalent entre la immanència del món i la transcendència del misteri enigmàtic

14 E. TRÍAS, *La razón fronteriza*, Barcelona 1999, pàg. 69.

que aquesta immanència insinua i que es filtra pels intersticis del límit, interpel·la la persona i l'obliga a haver d'optar per un determinat posicionament existencial, sigui quin sigui. Gran part de la producció simbòlica de la religió, de l'art i de l'ètica no són res més que l'explicitació d'aquesta experiència de la frontera. En definitiva i tornant a les paraules d'Eugeni Trías:

«La creatividad simbólica documenta sobre esa espontánea libertad de que dispone el fronterizo para implantarse en toda la complejidad del límite. El fronterizo es libre porque el *limes* instiga al deseo y al querer a una elección. El límite es, en efecto, entrecruzamiento existencial, cruce de caminos del corazón [...]. El fronterizo no se halla predeterminado por el aspecto limitante del límite [...]. El límite es algo más que la sanción de una existencia gobernada por leyes inexorables. Es *limes* como intersticio en el que el fronterizo se juega la libertad.»¹⁵

Fins aquí el que podríem considerar com un petit i senzill esbós d'una antropologia pensada des de la metàfora de la frontera en tant que possibilitat d'humanització i realització de la persona. A continuació veurem com l'experiència dels límits del món i de la vivència de la frontera constitueixen una de les articulacions bàsiques de l'experiència cristiana tal com s'ha anat plasmant en les principals categories teològiques.

5. Frontera i teologia: la metàfora de la frontera com un dels constitutius essencials de la reflexió teològica

En aquest apartat simplement m'interessa fer una breu incursió a algunes aportacions fetes per la teologia cristiana a partir de la premissa següent: la teologia cristiana és, en gran part, una de les explicitacions simbòliques possibles de la metàfora de la frontera. Veurem com les principals categories teològiques són

¹⁵ *Ibíd.*, pàg. 78.

el resultat d'un esforç lingüístic per tal de fer una determinada hermenèutica de l'experiència del límit i del caràcter fronterer del món, de la història i de la persona.

En primer lloc, Déu i la teologia de la creació. Davant la sorpresa i l'admiració que les coses existeixen, davant l'astorament de l'existència d'un mateix i de l'existència dels altres, emergeix l'interrogant fundant de l'experiència filosòfica. Certament cadascú de nosaltres constata l'experiència que estam instal·lats en el ser, en l'existir. Però aquest estar, aquesta existència no és quelcom que s'experimenti de manera estable o definitiva. La fragilitat del ser, el caràcter efímer de la vida i la possibilitat certa de deixar de ser se'ns mostra sempre com una amenaça constant. És a partir d'aquest context com podem entendre la pregunta filosòfica per antonomàsia: *Per què s'està en el ser i no, en canvi, en el no-ser? Per què som qualche cosa més tost que no-res?*

Una de les arrels de la pregunta filosòfica és, doncs, la metàfora de la frontera. El caràcter fronterer de l'existència és evident: el límit del ser fa besllumar la possibilitat del no-ser. El no-res és, doncs, allò que el límit del ser mostra com a enigma misteriós i incompreensible i que contrasta amb la realitat d'allò que existeix.

Davant aquesta experiència típicament fronterera es poden fer dues propostes oposades. Per una banda, la proposta nihilista de la buidor silenciosa del no-res. Des d'aquesta perspectiva, el no-res és tan sols un moment del dinamisme infinit de la voluntat de poder. Per altra banda, la teologia de la creació elaborada pacientment per la proposta jueva i cristiana interpreta el no-res com la manca de plenitud d'allò que existeix. El caràcter evolutiu de la realitat ens mostra el seu moment de no-ser i de manca de plenitud. La dita realitat apunta al fet que, més enllà del límit en i des del qual es manifesta, es troba la plenitud del ser, que és simbolitzada per allò que les religions en general i el cristianisme en particular volen expressar amb la paraula Déu.

En segon lloc, la persona de Crist i la possibilitat d'una cristologia de la frontera. Hem vist com el procés d'humanització de la persona es realitza en i des de la vivència de la metàfora de la frontera. Una vegada més, l'habitant de la frontera, atès el caràcter marcadament ambivalent d'aquesta vivència, pot interpretar la seva experiència de manera radicalment oposada. Des d'una hermenèutica estrictament nihilista, l'existència de la persona és una existència que s'autointerpreta exclusivament des de dins els límits immanents que la frontera li delimita:

«[...] totes les coses retornen i nosaltres amb elles; nosaltres hem estat ja mil vegades i totes les coses amb nosaltres; l'existència, tal com és, sense sentit i sense finalitat, sinó inevitablement retornant sense un terme final en el no-res.»¹⁶

En canvi, des d'una perspectiva cristiana, Crist és aquella persona que, habitant en la frontera, va madurant humanament des de l'experiència que estar en la frontera li provoca. Jesús realitza màximament les potencialitats de la vida humana amb les seves paraules, els seus gestos i actituds. Els evangelis són, en primera instància, el relat del procés d'humanització de Jesús. Però l'hermenèutica existencial que els evangelis ens presenten de la persona de Jesús va molt més enllà d'aquest primer nivell de reflexió. Pels evangelistes, Jesús és el símbol perfecte de la metàfora de la frontera. En Jesús el límit que estableix la frontera i allò que irromp de més enllà d'aquest límit es fusionen de manera indissoluble. En Jesús la immanència finita i la transcendència infinita es concentren en un punt fent possible l'aspiració de plenitud existencial que tota persona anhela quan s'instal·la en la frontera. Tota la simbologia elaborada per la cristologia no és més que l'esforç per dir aquesta realitat. El Déu fet home, l'encarnació del Logos, la unió hipostàtica de la naturalesa divina i humana en Jesús..., constitueixen el progressiu desenvolupament d'una

16 F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, § 1066-1067.15 Ibid., pàg. 78.

crisologia de la frontera en un intent de trobar el sentit de l'existència que el nihilisme és incapaç d'experimentar.

En tercer lloc, la història i l'Església entesa des d'una eclesiologia de comunió que integra el caràcter escatològic de la comunitat. Estrictament parlant, l'hermenèutica nihilista implica la constatació de la impossibilitat de la història si per tal entenem un projecte de realització de la humanitat. La història no és altra cosa que un epifenomen del món, única realitat que existeix i que es va manifestant a partir de les diferents realitzacions de la voluntat de poder:

«Sabeu què és el món? [...]. Un cúmul immens de força, sense principi ni final [...]. Un món del crear-se eternament a si mateix, del destruir-se eternament a si mateix, un més enllà del bé i del mal, sense cap finalitat, llevat que es consideri com a finalitat la felicitat mateixa del cercle.»¹⁷

Des d'un punt de vista menys radical que el mostrat per Nietzsche, la immanència històrica se'ns presenta com una tensió d'espera i d'esperança vers el futur de la humanitat, un futur obert a la tasca de la llibertat de l'home.¹⁸ La fenomenologia de l'esperança històrica ens mostra el moment de negativitat inherent a tota realització concreta que ens obri un horitzó il·limitat vers allò encara no aconseguit. El procés històric de la humanitat avança cap a una plenitud absoluta que no pot ser mai assolida a partir de l'evolució de les estructures intrahistòriques.

Situats en la frontera desplegada per la història, l'hermenèutica cristiana ens dóna l'opció d'esperar la possible obertura de la història a una esperança escatològica que, quan es realitzi, farà que pugui ser viable la plenitud de l'individu i de l'espècie humana.

17 F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, § 1066-1067.

18 Una anàlisi més detallada d'aquesta qüestió es troba a J. ANDREU, «Tecnología y sentido. Hacia la realización de la dignidad humana», *Actas 43 Congreso de Filósofos Jóvenes*, Palma de Mallorca del 26 al 28 d'abril de 2006; E. BLOCH, *El principio esperanza*, Madrid 2004.

En aquest sentit, l'ecclesiologia de comunió és l'anticipació en el món dels anhels que, una vegada més, és besllumen i traspuen des de la frontera de la història.

6. A mode de conclusió: l'evangeli com a vivència de la frontera

Per concloure aquestes reflexions, primer faré un breu recorregut per alguns dels espais en els quals es pot viure la fe cristiana en temps de nihilisme i de la manera com es pot proposar l'evangeli en un context com el descrit.¹⁹ Una vegada explicitats aquests espais, n'afegiré d'altres que es desprenen del que hem anat dient fins ara.

Per viure la fe cristiana en temps de nihilisme la primera indicació que se'ns proposa és la recerca de la Presència (de Déu) en l'experiència de la seva absència. En aquest sentit són aclaridores les reflexions de J. Martín Velasco quan afirma:

«Forma part de la religió la seguretat que, en el fons de l'obscuritat, del sofriment, fins i tot dut a l'extrem del nihilisme, brilla alguna llum per a qui, per no haver perdut la confiança, segueix aferrant-se a la Presència, encara que sigui experimentada sota la forma de l'abandonament i expressada en el llenguatge de la pregunta, del lament i de la queixa.»²⁰

A partir de la presa de consciència de l'absència, de l'experiència de buidor, d'una buidor freda i silenciosa, la persona pot anar fent un recorregut de purificació interior que li permeti prendre consciència de la seva humanització. Es tracta, doncs, de viure un procés existencial de transformació i conversió d'un mateix que ens instal·li de manera conscient en la frontera en i des de la qual

19 Una vegada més prendré d'estudi de referència el llibre de G. AMENGUAL, *La religió en temps de nihilisme*, Barcelona 2003, pàg. 85- 186.

20 J. MARTÍN VELASCO, «Dios en el universo religioso», dins *Interrogante: Dios. XX Foro sobre el Hecho religioso*, Sal Terrae, Santander 1996, pàg. 47.

anam construïnt la nostra vida i no deixar-nos arrossegar per la superfície de les coses.

En la mesura en què tot aquest dinamisme es posi en marxa començarà, de manera simultània, una recerca de Déu en la pròpia interioritat. Aquesta recerca serà implícita al principi, però, progressivament, anirà madurant i fent-se de cada vegada més manifesta:

«Parlam de retorn a l'interior en el sentit de *personalitzar* la recerca i la fe, d'arrelar-les en un mateix; en la fe i en la recerca de Déu no es tracta de teories ni de pràctiques, sinó de configuració de la pròpia existència. Personalitzar la fe té com l'altra cara de la medalla fer que la pròpia persona sigui segons la fe, segons l'evangeli: personalitzar la fe és evangelitzar la persona, que els valors del Regne siguin tan ben assumits que esdevinguin vertaderament els meus valors i criteris.»²¹

A mesura que aquest procés de personalització, d'humanització, va essent experimentat per la persona, es va explicitant quelcom que les principals tradicions religioses i espirituals, inclosa la cristiana, sempre ens recorden: cercam Déu perquè prèviament hem estat trobats per Ell. Déu és el rerefons en, des de i pel qual podem anar madurant com a persones humanes. El procés d'humanització és paral·lel a l'experiència de descoberta de la presència interior de Déu en el cor de la persona.

Finalment, tot aquest recorregut ha de ser acompanyat per una transformació ètica de la persona. Aquest procés de conversió, moltes de vegades progressiu però alhora radical, es mostra en la dimensió pràctica de la persona. L'habitant de la frontera dóna testimoni d'allò que viu, esdevé testimoni de la Presència en l'absència. En aquest sentit, el lloc privilegiat d'aquest testimoniatge és la conversió al proïsme:

21 G. AMENGUAL, *La religió en temps de nihilisme*, Barcelona 2003, pàg. 103-104.

«[...] l'amor a Déu funda i fonamenta l'amor al proïsme i ens hi capacita. No desvalorem l'obertura a Déu. Si aquesta és autèntica, es donarà de veritat l'obertura al germà; l'obertura al misteri ens ajuda a deixar amarraments i a aspirar amb gosadia a l'alta mar, ens dóna el despreniment de nosaltres mateixos, la confiança i l'audàcia per obrir-nos a les necessitats dels altres.»²²

En definitiva, viure Déu en i des de la frontera posa en marxa un dinamisme de personalització que es comprova en l'amor al proïsme, que, alhora, no fa més que confirmar i aprofundir el caràcter fronterer de la persona del qual hem partit.

Consell, 16 de juny de 2013

22 Ibid., pàg. 120.