

Llull fora corda

Blanca Llum i Arnau Pons



Blanca Llum: Imaginar-se les autores d'*El carrer de les Camèlies* i d'*Un film (3000 metres)* entrevistades per Maria Llopis i incloses a les seves *Maternidades subversivas*⁴ —tan capaces d'esbucar l'ordre que fins i tot recullen veus de persones que no són ni volen ser mares, però que pensen sobre la maternitat amb una profunditat que impressiona; tan contundents i serenes que, com afirma Rosario Hernández Catalán en el pròleg, més enllà de les tries i més enllà de les lluites i de les experiències que fan voltera als mandats, allò que importa és això tan valuós i tan fràgil que es diu llibertat: "no seré [tradueixo jo al català] una mare que pareixi i que criï el seu fill per fer d'ell un bon servidor de l'Estat i del Capitalisme [...] No el prepararé perquè tingui un treball d'oprimit i molt menys d'opressor. Però si s'entesta a seguir les normes del sistema, tampoc m'hi barallaré gaire. Allà ell amb el seu lliure albir". Joan Sales va aconseguir que Mercè Rodoreda tragués d'*El carrer de les Camèlies* una escena de fetus en formol. L'autor d'*Incerta glòria* va considerar que no feia falta fer més visibles els avortaments de Cecília C. o que ja n'eren prou. En qualsevol cas, Sales no ho trobava creïble i a Mercè Rodoreda li van semblar pertinents, pel que fa a això, les observacions del seu amic i editor. Diuen que, abans d'escriure *La infanticida*, Víctor Català es va preocupar de preguntar si realment era factible que una mola de molí eliminés un nadó. Encara que Nela parli des d'un manicomi, Caterina Albert deixa clar que la seva protagonista no és un ésser pervers, sinó acorralat per la persecució i l'abandó. La llei del pare i la llei de l'amant, dues lleis masculines, que potser no justifiquen el crim, sí que l'expliquen. Imaginar-se la senyora escalenca que, per molt que diguin, devia conèixer perfectament Barcelona i l'alegria punxant dels seus baixos fons i que qui sap si es transvestia per passejar-se per l'Empordà i aprendre paraules de pescadors i pagesos; imaginar-se la do-

na a qui els progress de lletres tractaven de puta per haver-se independitzat de l'indiano, per haver deixat el fill sota custòdia de l'àvia, per haver-se enamorat a l'exili i per riure i escriure tan descaradament com li donés la gana; imaginar-se aquestes dues autores en el deixant d'aquesta frase de Llull —"força d'amor no segueix manera"— podria fer riure o indignar solemnement. Si després d'aquesta sentència de Llull i d'aquestes dues novel·les afirméssim, amb la teoria i l'activisme *queer*, que totes les identitats socials (no només la sexual) són igualment anòmales o igualment normals i que, també des del món *queer*, els adjectius que acompanyen aquestes identitats comporten la possibilitat de canvi, de redefinició i de performativitat, potser el riure i la indignació donarien lloc a l'escarni o al judici sever. Cadascú convindrà si una tal reprensió és necessària o ridícula. També cadascú explicarà què volen dir, junts, aquesta pila de noms (o si volen dir alguna cosa). Potser és només una marrada mental en què s'acaren una sèrie d'autors. O deixar que un autor condueixi fins a un altre per camins mediàtics o per camins insolvents o per camins vulnerables. El que sembla clar, però, és que no té cap sentit acusar aquest procediment de *boutade* o de grolleria anacrònica. Perquè l'abisme que separa la fe cristiana i medieval de Ramon Llull de la fe *queer* i *postporno* de Maria Llopis és tan evident que no se sosté la denúncia. El que sembla clar, per tant, és que entendre que "força d'amor no segueix manera" avui continua regalant-nos preguntes i avui continua significant alguna cosa —i no precisament perquè recordem tota l'estona que l'obra de Llull està travessada de cap a cap pel que ell creia que era la "primera intenció" (lloar, servir i estimar Déu) ni perquè compartim amb ell que l'única via de salvació és la cristiana.

Negra Nit: L'expressió "força d'amor no segueix manera" se situa justament en un passatge en què el mot *manera* és dit i repetit des de diferents caires amb la intenció que es faci entenedor de quina manera és possible perdre les maneres —sense que això comporti perdre-les mai del tot, és a dir, perdre's. Som a l'exordi del *Llibre d'Amic e Amat*. I aquesta manera, Lull la va trobar en "els sufies". Però abans va caldre que "Blaquerna se sentí[s] eixit de manera, per la gran frevor i devoció en què era". És el moment penible de la defallença extrema ("en la sobirana estremitat de ses forces"), del plor intensiu, de l'adoració esbaldregada. Un espectacle que impressiona. El d'algú que ha perdut les maneres i s'ensorra. I tot això per dir: "En qual manera Blaquerna ermità féu lo *Llibre d'Amic e Amat*". Perquè si algú arriba a veure's, per amor, "eixit de manera", aleshores entendrà que "força d'amor no segueix manera". És havent fet l'experiència del descontrol total en l'amor, que l'amor es fa intel·ligible com quelcom que "no segueix manera". Ço és: quan "l'amic ama molt fortament son Amat". Per tant, la manera i la matèria del llibre que permet de trobar la manera que convé a la vida ermitana contemplativa —a fi de poder defugir "temptacions" i perdre les maneres d'una manera decent—, vindran donades, respectivament, per "exemplis abreujats" i "paraules d'amor". Gràcies a aquestes "maneres breus", l'ànima de l'amic podrà recórrer aviat molts d'aquests "exemplis". Són "exemplis" que necessiten una "esposició", ço és, una explicació, un desxiframent. I és en virtut d'aquest desxiframent que "puja l'enteniment més a ensús". Hem trobat la manera en què l'art de llegir secunda l'art d'amar. La brevetat, la condensació, la derna de poesia no es basten mai soles. Hi ha una manera de llegir-les perquè tinguin sentit i fer pujar "l'enteniment més a ensús". Hi ha una certa obscuritat que va lligada a la formulació, una certa qualitat d'enigma i de fondària que fa néixer la pruija d'entendre, per tal d'apregonar-se en l'ascensió del sentit. Però el que convé no perdre mai de vista és que "la manera i la matèria", en el moment fatal en què un es troba "eixit de manera", les forniran els altres: els sufis musulmans. Quan un es perd en la matèria de l'amor i no hi troba desllorigador, potser convé trobar la manera de sortir-se'n en les maneres d'altri. Però no ens enganyem: Lull està convençut de ser posseïdor d'una veritat única (en matèria de religió), només que li cal manllevar a l'altre "la manera i la matèria" per tal que aquesta veritat es vehiculi de manera adequada i pugui brollar a la llum. És aquí que, fent un salt mortal, és pos-

sible d'establir un lligam amb les polítiques *queer*. Perquè és aquí que l'expressió "força d'amor no segueix manera" agafa una nova embranzida. "No seguir manera" és una manera *queer* de dir que l'amor i la vida van "sense baranes". És comprensible que el 1919 aquest llibre de Lull fos traduït al francès per Max Jacob. La seva naturalesa d'empelt crida les mentalitats híbrides. Avui dia, en què es dona un replegament general cap a la pròpia identitat, mitjançant una involució metòdica que porta cap a l'estoig de les essències pairals o ètniques —i a casa nostra Perejaume apel·la heideggerianament al "poble auroral" que és per a ell Catalunya, en un context alzinat de suros de Nadal i pessebrisme,²— Ramon Lull ens mostra que es pot metabolitzar l'altre sense perdre's. Ara el repte ja no és de convèncer l'altre per vincular-lo davant de la pròpia veritat i així assimilar-lo, sinó de deixar-se empeltar per "una manera" i "una matèria" alienes, amb la intenció de trobar-se sota una nova llum. I guarir, al capdavall, la convivència.

Blanca Llum: Molt mortal ha de ser el salt, sí, per esmentar la *queeror* al costat d'un fragment del preàmbul a unes "metàfores morals" (així n'hi diu Lull als versicles del *Llibre d'Amic e Amat*) del segle XIII. A *Celan, lector de Freud*³ distingeixes dos moviments en l'acció (sempre política) de llegir. En primer lloc, el que fa referència a la necessària contenció de la subjectivitat per tal d'apropar-se al sentit d'una obra, a les condicions que la van fer possible (o necessària), al compromís que, amb ella, pren el seu autor. En segon lloc, el moviment que permet (o demana) al lector que es preguntí cap on el porta aquest sentit, quina *significació* té allò, avui, per a ell. Des del primer (des del sentit), l'amor de "força d'amor no segueix manera", com el de totes les obres lul·lianes (més satèl·lits o més centrals; més literàries o més filosòfiques; més poètiques o més teològiques; tant és, totes), és l'amor envers Déu. Només des del segon (des de la significació) podem transferir l'enrampada mística de l'ermità Blaquerna a l'emancipació *queer*. Perquè la idea que els qui s'estimen no segueixen ni normes, ni pautes ni models és l'origen de les dues experiències. "Quan obediència canta, llibertat de voluntat plora", va dir uns anys després, en els *Mil proverbis* (1302), Ramon Lull. Intentar moure's així, doblement, primer pel sentit, després per la significació, equival a convertir-se en una alteritat tan receptiva com participativa. Per a Ramon Lull, és sabut, l'escriptura és una de les maneres de desenvolupar els seus plans missio-

ners i reformistes. Per a Ramon Llull, que va néixer just després que l'exèrcit de Jaume I conquerís Mallorca i que va créixer en una illa en situació colonial on el comerç d'esclaus (i el control de la seva natalitat) no constituïa cap anormalitat,¹ la conversió de musulmans i de jueus era la seva principal preocupació espiritual. D'aquí ve la curolla cosmogònica de l'Art —un sistema que pretenia dotar de les raons necessàries per explicar *tota* la realitat des de l'angle catòlic i que entenia que aquest era l'únic angle veritable. Una curolla, doncs, també absolutista. O, més aviat, respectuosament absolutista, perquè en Llull la conversió i la comprensió van juntes, cosa que vol dir que una persona només pot passar a una altra religió si se la convenç racionalment de la pertinença de fer-ho i cosa que vol dir que l'autoritat (dels textos i de la força) ha de ser deixada de banda —al pròleg del *Gentil*, el llibre en què es fan parlar (intencionadament i a favor d'una) les tres religions mono-teistes, afirma que “pus per autoritats no ens podem avenir, [...] assajàssem si ens poríem avenir per raons demostratives e necessàries”. També en això Ramon Llull decideix trescar “sense baranes” i apostar, des de la seva creença i des del seu objectiu d'estirar l'altre cap a ella, per la disputa teològica (habitual a l'edat mitjana) sense violències ni crosses (no tan freqüent, això). Entre el *Llibre d'Amic e Amat*, del qual no hi ha cap testimoni ni independent ni anterior al *Blaquerna* (1276-1283) i que, per tant, també cal llegir com el darrer pas d'una mena d'hagiografia fictícia i com una de les obres més optimistes de Llull (*Blaquerna* aconsegueix reformar *tota* la cristiandat; aconsegueix, per tant, escampar i imposar “el fet de Ramon”), entre aquest llibre i els *Mil proverbis* (1302), Llull va escriure, entre d'altres, els *Proverbis de Ramon* (1296), entre els quals trobem aquests: “comunicació és extrema participació” i “tot home necessita altre home”. Dues afirmacions que interpel·len terriblement i directa no només en una Europa cada cop més indigna, més ultra i xenòfoba; no només en un món en què la violència és el tema i el centre (la violència no només terrorista, és clar, també la institucional, també la capitalista); dues afirmacions que també es dirigeixen a tots els qui, des del cor de l'esquerra, intenten rescabalar (no sempre sense contradiccions) aquest espai d'*entre-els-homes*, del qual parlava Hannah Arendt, i aquest *món comú*, del qual avui parlen tants, en què no han deixat de fer fallida la solidaritat i el respecte.

Negra Nit: “Tot home necessita altre home”, diu Llull en els *Proverbis de Ramon* (1296). El fet és que ja hi despunta un tema de Judith Butler. És a dir, que no som només autònoms ni simplement individuals. La vida humana no se sosté sense una xarxa d'ajuda i de protecció, des del mateix néixer. Aquesta interdependència tan forta llasta la nostra llibertat d'humans. Diu Ramon: “La llibertat que els homes no poden tenir de fer tot bé, es restaura en aquella que tenen de poder voler tot bé”. Allà on no pot intervenir el *poder tenir* ha d'actuar el *poder voler* perquè la llibertat sigui plena.¹ A sobre, aquest *poder voler* no ha de venir condicionat pel parentiu, per la nació, per la fe, per l'ètnia, per la llengua o pel poble, ja que tota ànima és única, no té germanes. Diu Ramon: “Com que ànima no és engendrada, cap ànima és parenta d'altra”. Si cap ànima no és parenta d'una altra, no pot haver-hi ànimes de primera i ànimes de segona. Llull hi arriba per la idea de la immortalitat d'aquesta. Si és immortal, cap ànima no és engendrada, i per tant cap ànima no és parenta d'una altra. Totes són equivalents en unitat i importància. Úniques, doncs, i lligades per la necessitat, mentre cohabitaven en un món comú. Són nocions de sempre, que sempre tornen. Com si les haguéssim oblidat.

Un mundo común és avui el títol d'un llibre de Marina Garcés que ha tingut una molt bona recepció, i per això ha esdevingut un dels seus conceptes clau. Garcés és ben conscient que “Vivim en un món comú, però noensem en comú.”⁶ També és conscient que Europa ha volgut imposar a aquest *món comú* la seva filosofia, així com la seva idea d'universalitat —una operació que s'ha estès des de sempre a l'àmbit de la fe (Llull n'és un exemple especialment sofisticat) i de la qual Garcés no parla perquè la religió no és el seu àmbit, per bé que advoca pel diàleg amb una “no-filosofia” (un terme que li serveix per evitar el mot *religió*), justament la d'un cert Orient que fa possible, segons ella, la relació privilegiada entre l'ésser i el no-ésser. O és que potser la filosofia índia, sànscrita o xinesa, a les quals apel·la per poder sortir de la crisi actual de la filosofia occidental — arran de la fallida del subjecte modern—, no arrossequen totes tres una idea de religió, sense la qual no seria possible crear el “vinclè còsmic” que ella mateixa destaca com a tret diferencial de totes aquestes filosofies orientals, en contraposició a l'eixuta “subjectivitat política” d'Occident? El cas és que Garcés és molt curosa en la manera d'exposar la “llarga història de l'Europa grecocristiana” (grecocristiana, sí; no diu judeocristiana perquè sap que aquest adjectiu compost no té cap fonament), i per

això no s'està de recordar que, històricament, "el pensament europeu es confronta a una alteritat autosubsistent respecte de la qual adopta diverses estratègies: des de la negació aniquiladora fins a la idealització en l'exotisme."⁷ El que no deixa de sorprendre, tanmateix, és que, havent constatat la negació aniquiladora del pensament europeu, torni a proposar, com a possible pista a seguir en aquesta cerca fecunda d'una alteritat oriental, el filòsof que més ha marcat l'extermini d'una alteritat oriental i alhora inherent a Europa, i aquest és Martin Heidegger. Si la pista que proposa Garcés, més que sorprendre i neguitejar, de fet inquieta, és perquè que l'obra heideggeriana ha culminat, per pròpia voluntat, amb la publicació recent dels seus *Quaderns negres*, amb la consegüent sotragada a què aquests textos han donat lloc arreu (tret d'aquí), a causa del seu odi metafísic envers "el judaisme mundial", així com del seu antisemitisme ontològic explícit —una sotragada que Garcés silencia potser perquè mai no troba el lloc adequat per entomar certes qüestions espinoses: "No és aquest el lloc on analitzar la complexitat d'aquestes relacions, que cobreixen cinc-cents anys d'història colonial i neocolonial".⁸ Si descarta sistemàticament "la polèmica", no deu ser també per una influència heideggeriana? ¿No és en la polèmica que rau precisament l'existència inautèntica, segons Heidegger? En realitat, es tracta sempre de fugir d'estudi, com ell mateix va fer. És només així que la filosofia europea aconsegueix d'avançar foradant tots els atzucacs. Tot per no pensar segons què. Tornarem a trobar aquesta actitud en el seu darrer llibre, *Filosofia inacabada*: "No pretendo entrar en la polèmica en torno a una apologia o una condemna de la filosofia de Heidegger, en funció de sus decisiones políticas o personales".⁹ Són molt més rendibles filosòficament, en l'època de les mobilitzacions a les places públiques, el no-ésser i el no-res, que els orientals coneixen atàvicament de primera mà, i seguir doncs la pista de Heidegger que ens durà a Lao Tse. A força d'evacuar i de desplaçar constantment el problema de l'autisme de la filosofia (que és la veritable arrel del problema, més que no pas el fracàs del subjecte modern ni el de la raó),¹⁰ Garcés esdevé avui la filòsofa catalana i espanyola que, des d'una ètica de l'alteritat, revalida de la manera més políticament correcta el pensament egotista de Heidegger,¹¹ amb el pretext de buscar noves fórmules i camins per assolir una existència autèntica en virtut del no-res a què ens condueix una certa alteritat no-filosòfica i radical. (Tot això tal vegada pot explicar per què el llibre d'autodefensa

de l'editor dels *Schwarze Hefte*, Peter Trawny, que porta provocativament el títol celanià d'*Irrnisfuge*,¹² es troba exposat com una novetat atractiva a La Ciutat Invisible¹³).

Per tant, meravella de veure com Garcés s'afanya a posar l'èmfasi en el fracàs del subjecte modern —i també de la raó—, tal com ha fet Heidegger —i també l'irracionalisme filosòfic—, de manera que s'estima més reprendre la seva mateixa tria d'una existència autèntica de l'ésser-en-el-món. I això, tot i haver afirmat que: "Heidegger, como es sabido, no quedó al margen de la funesta historia de Alemania y de los fascismos europeos, todo lo contrario. Participó de ella filosófica [sic] e institucionalmente".¹⁴ Si la filosofia de Heidegger és necessària, si esdevé una opció vàlida avui per a Garcés, és perquè "proposa retrobar un sentit de la veritat i de l'ésser que desfaci aquesta distància original [imposada per la filosofia entre la cosa pensant i la cosa pensada] per a donar-se com a espai obert de trobada amb la relació entre l'ésser i el no-ésser. Dir el món, acollir el sentit del que hi ha, és fer l'experiència de l'aparició i de la retirada".¹⁵ Gairebé és teologia¹⁶ i, per afegitó, té tots els efectes de la pitjor de les teologies: evita paradoxalment d'enfrontar-se amb l'altre més immediat (aquell que és alhora i des de sempre europeu i oriental), també el més radicalment diferent, sobretot en la seva visió del món i en la seva manera de pensar, de fer i de viure. D'aquesta manera, Marina Garcés revalida l'eliminació de Hegel que afecta les filosofies àrab i jueva medievals (Averrois i Maimònides com a representants d'un diàleg entre filosofia i revelació, i també entre cultures diferents),¹⁷ ja que no serien ni fenomenològiques ni permetrien una relació autèntica amb el no-res que ens funda. I per això rebla: "Cal prendre's seriosament el no-res per a poder ser, plenament, amb sentit". Tot rau en una mena de negativitat o de nihilització essencial, que apareix com l'altra cara de la moneda i que permet assolir l'autenticitat existencial: el no-res, el no-ésser, la no-filosofia i una no-Europa —com si no hi hagués "un fons comú de l'experiència humana que pot ser expressat des d'universos filosòfics diferents", com assenyala Jean-François Billeter, un autor que Garcés cita, precisament,¹⁸ però sense seguir-lo fins a les últimes conseqüències. Cito un paràgraf alarmant del final del seu text: "L'exercici d'aquesta llibertat necessària ja no necessita d'un subjecte lliure o d'una consciència reflexiva capaç de separar-se de la realitat objectiva".¹⁹ Com ja van fer Heidegger i el nazisme, avui també cal posar una ombra de sospita o de ca-

ducitat a la consciència reflexiva i presentar-la com un adversari del compromís social, polític i ecològic. Com en Perejaume, el subjecte només té sentit si perd la seva substància i es fon en una consciència col·lectiva en perill constant. Garcés és, de fet, una nova versió del "poble auroral", però més esquerranosa (i orgullosament apàtrida): "Aquest és el desafiament filosòfic de la nostra època i necessita d'una ontologia política [sic] capaç de pensar en relació, sense oposar-los, l'ésser i el no-res. Només de l'encontre en la filosofia i la no-filosofia, entre Europa i no-Europa poden néixer els conceptes necessaris per a desenvolupar-la".²⁰ No en tenim precedents, a Europa, per repensar-los? Què van fer si no Bakhià ibn Paquda, Xem Tov Falaquera, Hasdai Cresques o els Tibbònides, per exemple?

Blanca Llum: Efectivament, en el text de *L'Espill* que esmentes, Marina Garcés no s'està de recordar el que, si fos ben viscut (i no ho és), tant de bo ni calgués, Europa és un compost de cultures i que si té alguna gràcia (a hores d'ara no gaires) deu ser gràcies a elles: a la barreja. Tot i així, no deixa de sobtar que, en el moment de burxar Europa i el seu *universal imperialista* (o sigui: trampós i fals), es mogui només en el replà genèric i que, més enllà de la menció als perses a través de la tragèdia d'Èsquil (amb la qual exemplifica el fet que "Europa se sap la ferida del seu naixement"), eviti de parlar concretament d'algunes de les seves "alteritats constitutives". Com si anomenar-les estanqués el debat; com si donar-los un nom deturés una reflexió que es vol ampla i comuna; com si concedir-los el dret de ser



Rafael Joan: *Surer*, 1994

dites enterbolís la proposta i la protesta; com si esmentar-les entrés en contradicció amb el fet que “la filosofia diu [...], i mira de fer vivible la impossibilitat de la unitat”; com si l’explicitació reduís alguna cosa o com si la filosofia, així, corregués el risc de semblar una mica més acabada (i no prou oberta ni prou fronterera). En aquest sentit, Ramon Llull ajuda i va al gra: “lo nom de Déu no és variable, mas lo cristià e el jueu e el sarraí variegen per vâries veus e vocables” (*Proverbis de Ramon*, 1296). Si a partir d’un moment determinat de la seva vida Ramon Llull va recuperar la literatura que prèviament havia rebutjat perquè considerava que anava en contra de la “primera intenció” i que, per tant, foraviava; si Llull es va valdre de la literatura (sobretot de la poesia tro-

badoresca i de la narrativa francesa de la Matèria de Bretanya) per transmetre continguts doctrinals, cosa que volia dir utilitzar esquemes i models d’aquestes literatures però extirpar-los la carnalitat (els joglars de Llull es transformen en Joglar de Valor); si Llull s’agafa a uns determinats textos per transmetre un missatge d’una altra manera, amb una altra forma, potser no resultarà estrany que, avui, així també llegim Llull. Apartant, per un moment, la centralitat que té Déu en la seva obra i fixant-nos en el que es fixa, que no és només l’Altre, sinó també els altres —que per a Llull són els musulmans i els jueus. Justament els que Marina Garcés no es posa a la boca a l’hora de parlar d’Europa i de les seves “alteritats constitutives”, que, en paraules de Llull, vindria



Rafael Joan, *Cala*, 2013

a dir que "la mar és de moltes aigües i moltes aigües són d'ella" (*Proverbis de Ramon*, 1296). L'omissió dels noms, si més no, sobta. I sobta encara més, com dius, que una de les vies que proposa per repensar l'alteritat sigui la d'un pensador obscurantista (cf. Heleno Saña,²¹ un llibertari pràcticament oblidat a la ciutat on va néixer) que afirma que "la naturalesa del nostre espai alemany es manifestaria sens dubte a un poble eslav d'una manera diferent que a nosaltres; al nòmada semita, no se li manifestarà segurament mai" (Heidegger, seminari d'hivern de 1933-1934) i per a qui el nacionalsocialisme apareix com "la transformació fonamental del món alemany [...] i europeu" (*ibídem*). En el mateix seminari, Heidegger denunciava "l'enemic empeltat a l'arrel més interior del poble" per anunciar que, contra ell, caldrà "preparar de lluny l'atac en vistes a l'extermini total". I, per si quedava algun dubte sobre l'eufemisme de l'asiàtic, ell mateix puntualitza que cal "acabar amb el perill *asiatisch-jüdische*".²² Amb aquesta idea d'alteritat, l'abjecció de la qual no es té sempre en compte, no sembla sobrer allargar-se en aquesta reflexió de Xavier Antich: "és realment significatiu que Emmanuel Levinas i Hannah Arendt, responsables, respectivament, de la introducció de Heidegger a França i als EUA, i tots dos deixebles seus, hagin estat, al capdavant, els responsables, des de la dimensió ètica l'un i política l'altra, de les dues impugnacions més radicalment antiheideggerianes que hagi acabat articulant el pensament del segle xx. Després de Levinas i d'Arendt, és difícil, si no és com a exercici de cinisme o de complicitat criminal, ser heideggerià. No és estrany que Hannah Arendt bastís bona part del seu pensament polític i de la seva reflexió sobre els homes a partir de la noció de *natalitat*, que amb tota seguretat és un capgirament crític de la posició heideggeriana de l'home com a ésser-per-a-la-mort".²³ Que Llull no sigui un ecumènic i que dediqués tanta energia a la conversió d'infidels no vol dir, en cap cas, que no reconegués la riquesa de pensament de l'altre. Llull mirava el *nòmada semita* i li reconeixia, a diferència de Heidegger, un enteniment. En cas contrari, no s'hi hauria pas adreçat amb un sistema tan sofisticat i complex com és l'Art.

Negra Nit: És així. El professor israelià Harvey J. Hames, en el seu llibre sobre Ramon Llull i la Càbala, *L'art de la conversió*,²⁴ s'esforça per provar, contra l'opinió de Manuel Forcano,²⁵ que Llull hauria conegut bé la ideologia i les discussions cabalístes que tenien lloc en el si del judaisme del seu temps (so-

bretot el català), així com alguns textos cabalístics clau (que en el cas del *Séfer ha-iaixar* també atribueix hipotèticament a Jonàs ben Abraham de Girona, cosí de Bonastruc de Porta), i que per això "va mirar de fer entrar els seus adversaris en un debat que girava entorn, precisament, dels temes que ells mateixos maldaven per resoldre".²⁶ Diria, doncs, que és aquest mot màgic i ambivalent que has convocat de bon començ, ço és, la "manera" de Llull d'entomar l'altre, tan profunda —un altre, val a dir-ho, que és radicalment diferent i també immediat; per tant, atàvicament europeu—,²⁷ i no pas el seu objectiu de convertir-lo, el que ens pot ser molt més útil, avui, més que no pas l'orientalisme particular de Heidegger (o la seva coreografia abstrusa de l'ésser i el no-ésser, aquests dos complementaris tan inquietants), a l'hora de tractar, des de la filosofia, els reptes d'un *món comú*, així com part de la problemàtica que implica la convivència intercultural i interreligiosa a Europa. I això vol dir un art de llegir, que aquí ha estat esborrat o menystingut. En lloc de desprestigiar el procés sempre inacabat de les Llums.

Hames mostra que Llull "no va negar d'entrada els ensenyaments d'altres fes, sinó que va saber veure-hi les veritats que posseïen i va intentar assenyalar els llocs on s'infiltrava l'error".²⁸ És evident que històricament hi ha hagut una competència ferotge en l'àmbit de la Càbala jueva i la cristiana, la qual cosa mostra que els sabers i les ciències de l'alteritat poden ser intel·lectualment un revulsiu de les pròpies idees i alhora un estímul per apropar-s'hi.²⁹ Avui en dia, sovint es fa de Llull un pioner del diàleg entre cultures, i això realment s'ha de matisar. Els jueus estaven obligats a seure i escoltar els raonaments dels cristians, a la sinagoga, els dissabtes i els diumenges. I Llull mateix hi va participar. Però ell, en canvi, era del parer que, en comptes de fer-los estar allà callats, se'ls havia de deixar replicar fins a les últimes conseqüències. "Comunicació és extrema participació", diu en els *Proverbis de Ramon*. I també: "Supèrflua consideració és la que considera lo que no és" —una reflexió que en certa manera ja trobem en Parmènides i, de manera diferent, en Wittgenstein.

A dir veritat, els no-filòsofs llegim la tragèdia d'Èsquil *Els perses* d'una manera força diferent de la que proposa Marina Garcés (l'esquinçament, la separació), i potser més crítica del que imagina: seria, de fet, un advertiment a les ínfulas imperialistes d'Atenes. No tindria res a veure, doncs, amb aquella "alteritat que dona naixement a la reflexivitat grega, al seu gest de llibertat [en un distanciament]".³⁰ Tal

com comenta l'hel·lenista Pierre Judet de la Combe: "Més aguda, [aquesta tragèdia] mostra més aviat com el raonament, o una certa manera de raonar, portat a les últimes conseqüències, condueix directament al *pathos*. La tragèdia serà molt més violenta, doncs, per tal com aquesta manera de raonar no té res d'aberrant, sinó que per contra és pròpia de moltes de les creences compartides [entre perses i grecs]. [...] Èsquil és molt més convincent en la seva posada en escena del desastre de Xerxes pel fet que posa de manifest que l'empresa persa era la mateixa expressió d'idees, de models i de valors que la dels grecs. Encara que la seva informació sobre "l'alteritat" del món persa pugui sobtar i encuriosir, [Èsquil] planteja que hi ha tot un món simbòlic comú amb els adversaris, i per tant l'existència d'un món compartit com aquest li permet de criticar amb força l'imperialisme dels enemics i alhora de posar en guàrdia contra el nou imperialisme atenenc, que bé podria estar temptat de referir-se als mateixos valors".³¹ No és aquesta justament la manera que té Jean-François Billeter d'estudiar els textos xinesos? Un ús crític i reflexiu dels debats filosòfics i teològics medievals entre cristians, jueus i àrabs, enfrontats tots ells al llegat grec i a la idea d'una autoeducació emancipadora, poden servir per qüestionar les opinions comunes, així com les idees rebudes.³²

Em pregunto si aquest *saber la ferida del propi naixement* a què apunta, doncs, Marina Garcés quan parla del naixement de la filosofia europea —és a dir, si el fet de ser conscient d'aquest esquinçament originari que hauria permès un distanciament envers l'altre, cosa que al seu torn hauria menat a la reflexivitat— ha servit de gaire, després del que se'n pot desprendre, filosòficament, del seu article a *L'Espill*, que no és sinó un revifament interessat de la filosofia de Heidegger, sota el pretext de la redescoberta necessària d'un cert orientalisme (com si aquesta fusió d'horitzons no hagués tingut res a veure, en el passat, amb el nazisme, com si l'interès pel sànscrit o el taoisme no hagués implicat l'essencialització d'una determinada filosofia i de retop d'unes ètnies).

Finalment, l'únic que Garcés critica al mestre és haver caigut en una mena de cercle entrebancador, pel fet d'haver volgut superar una sobirania que ell considerava falsa i alienant (la de la substancialitat del subjecte modern, amb la seva raó crítica i emancipadora) mitjançant una altra instància sobirana, que ell considerava bona (basada en l'elecció d'una existència autèntica). Com si l'elecció d'una existència autèntica no l'hagués portat a una funes-

ta submissió.³³ Tot fa pensar, doncs, que el fracàs final de Heidegger seria degut només a un error de trasllat o de substitucions. Som avui, de bell nou, en una època en què l'ontologia política pot prescindir completament "d'un subjecte lliure o d'una consciència reflexiva capaç de separar-se de la realitat objectiva" per tal de poder posar "en relació, sense oposar-los, l'ésser i el no-res"? És només així (amb aquestes supressions radicals) que prenem consciència filosòficament del fet que estem lligats "al destí dels altres i del planeta sencer"? Què passa amb el problema (gravíssim) que tenim avui, dins de la mateixa Europa, i que ve del no-reconeixement (per enèsima vegada) de les seves (atàviques) alteritats (orientals) constitutives?

Amb la dicotomia *filosofia* i *no-filosofia*, vinculada conceptualment als termes d'*Europa* i *no-Europa*, no es cau, de bell nou, en una nova forma de filia envers una nova forma de sublimació de l'alteritat per la via de l'exotisme? És només fora d'Europa —o en una no-Europa— que podrem trobar el mestratge del no-ésser i del no-res? Som potser en l'època del reciclatge filosòfic i dels seus Punts Verds?

Blanca Llum: Diria que som, sobretot, en l'època de l'oblit. Per això a l'Estat espanyol el Partit Popular del saqueig, la intolerància i la guerra de l'Iraq, com més rapinya, més avança. Que no avança tant com fa uns anys? Que el taronja i el lila han esquerdat el blau-roig? D'acord. Però els blaus continuen avançant perquè passen davant. I les estrelles per damunt la mar blava de què ens havíem vantat no són estrelles, ja, sinó cadàvers que suren. "De cop comprenc que l'home és la memòria", diu el farmacèutic, poeta i assagista Gerard Vergés. I l'escolto amb la impressió de qui escolta algú que diu *què és l'home*. Si l'home és memòria, però, també és oblit —potser a parts iguals, però diria que avui pesa més la pèrdua que la facultat de recordar. Per això encara fa falta una pel·lícula com *El fill de Saül* de László Nemes. Que siguin espectaculars la càmera fixa, el color de l'infern, els ulls del presoner que es van transformant de manera radicalment subtil, les imatges que saben ser explícites i alhora no; que sigui impecable la lectura dels testimonis dels *Sonderkommando* no em fa aplaudir la pel·lícula perquè tant de bo no calgués. Tant de bo no haguéssim de passar per l'experiència quasi insuportable de veure l'atrocitat en pantalla i d'haver de traslladar l'atrocitat, no només a una realitat del passat, sinó també a una (que té altres formes) de ben present. Borja Vilallonga ho

diu clar: “la immensa culpa europea va clamar en el silenci còmplice dels decennis de 1930 i de 1940. Avui torna a clamar”³⁴. També el fenomen guru és un forma d’oblit perquè, amb més o menys fúria, amb més o menys intensitat, és una veu que fascina, que aliena. Ara bé, encara que avui hi hagi veus que són tractades com a veritables tòtems³⁵ (i només depèn de nosaltres cap a on parem les orelles, en l’audiència de qui ens convertim), diria que el que abunda no són les veus que afirmen (amb tot el dogmatisme o amb tota la valentia o amb les dues coses alhora que pot comportar l’afirmació), sinó les veus que troben que, com més liquat, millor que millor. Com més desfet, més bonic (com si desfer fos sempre d’allò més alliberador). I, encara pitjor: com més morta es doni la modernitat, més modern (com si la modernitat no fos aquell estat infinitament naixent del subjecte i del seu sentit i de les seves relacions i de la seva història).³⁶ Ramon Llull, el “monomaniac sublim”,³⁷ sí que afirmava. Afirmava que tenia via directa amb Déu. Afirmava que calia que es produís la conversió voluntària de musulmans i de jueus. Afirmava que ell tenia la manera de fer-ho —l’argument. I afirmava que “la comunicació retòrica entre Déu i els humans [...] depenia de la unió de la humanitat”.³⁸ Universalisme radical i racionalment sacre. Per als qui avui no identifiquem el transcendent amb Déu (i que tiri la primera pedra qui prescindeixi del tot de la religió o qui en prescindeixi fins a les últimes conseqüències), aquest estirabot comparatiu de Harold Bloom serveix d’autoajuda: “el que uneix Llull i Durruti, una conjunció estranya en ella mateixa, també uneix Nahmànides i Salvador Espriu: la bogeria de la veritat”.³⁹ També ho afirmava Averrois (Còrdova, 1126), el filòsof, metge, jurista i astrònom del *Tractat decisiu*. El filòsof que també pensa sobre la relació amb l’estranger i el raonament del qual, segons Abdelwahab Meddeb, “pot constituir una bona resposta als retrògrads identitaris d’avui en dia”⁴⁰ i d’arreu. I també ho afirmava Moixé ben Nahman o Bonastruc de Porta (Girona, 1194), rabí de l’aljama, metge, filòsof, talmudista i exorbitant cabalista —qui, perquè va guanyar una disputa pública, fou condemnat a l’exili i se’n va anar a Jerusalem (aleshores destruïda).⁴¹ Tres guies espirituals que formen part de les nostres “alteritats constitutives” i que, amb Déu al capdamunt, van posar la raó al capdavant —cosa possible, només, de cara a l’altre. “L’activitat del pensament *dóna raó* de tota alteritat i, en darrer terme, en això rau la seva mateixa *racionalitat*”.⁴²

Notes

1. M. LLOPIS, *Maternidades subversivas*, Tafalla, Txalaparta, 2015.
2. La identificació de Catalunya amb les tradicions catòliques avials “d’un poble matinal, d’un poble auroral”, juntament amb les nocions de terra, subsòl i paisatge, associades a la figura eminent de Llull, són una nova confirmació que som davant d’una cultura nacional-essencialista portadora dels pitjors tics. PEREJAUME, “Obra d’agrarietat —Retaulística”, *L’Espill*, núm. 51 (2016), p. 80.
3. A. PONS, *Celan, lector de Freud*, Palma, Lleonard Muntaner, 2006.
4. Encara que parli d’un segle més tard, són interessants les aportacions d’Antoni MAS I FORNERS a *Esclaus i catalans*, Palma, Lleonard Muntaner, 2005.
5. Llull hi insisteix en els seus *Mil proverbis* (1302): “Si no pots donar, desitja donar”.
6. M. GARCÉS, “Filosofia i llibertat en un món comú”, *L’Espill*, núm. 50 (2015), p. 30.
7. *Ibidem*, p. 33.
8. *Ibidem*.
9. M. GARCÉS, “Volver a preguntar por el ser: el camino de Martin Heidegger”, a *Filosofía inacabada*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 145.
10. Tan vàlid és el no-res de les religions orientals com el concepte de Déu de Maimònides a l’hora d’emetre una crítica del saber tècnic o de les ciències. Vegeu, en aquest sentit, R. LEVY, *La divine insouciance*, París, Verdier, 2008, p. 531.
11. Llegiu la crítica pionera de Günther ANDERS, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, París, Sens & Tonka, 2006. N’hi ha una versió en castellà: “Heidegger, esteta de la inacción”, a G. ANDERS *et al.*, *Sobre Heidegger: Cinco voces judías*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 67 i s.
12. P. TRAWNY, *Fuga del error: La an-arquía de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2016. La traducció de Raúl Gabás comença amb una pífia: la citació de Celan que encapçala el llibre no s’entén gaire.
13. Vegeu-ne la rèplica a Michèle COHEN-HALIMI i Francis COHEN a *Le cas Trawny*, París, Sens & Tonka, 2015.
14. M. GARCÉS, *Filosofía inacabada*, p. 145.
15. M. GARCÉS, “Filosofia i llibertat en un món comú”, p. 36 i s.
16. Cf. J. BOLLACK, *Parménide, de l’étant au monde*, París, Verdier, 2006, p. 38 i s.
17. Cf. P. BOURETZ, *Lumières du Moyen Âge: Maimonide philosophe*, París, Gallimard, 2015. Les *Lliçons sobre història de la filosofia* de Hegel que Garcés sintetitza críticament (i que inconscientment o no segueix) també són objecte de comentari al primer capítol del llibre (p. 17 i s.).
18. M. GARCÉS, “Filosofia i llibertat en un món comú”, p. 35.
19. M. GARCÉS, “Filosofia i llibertat en un món comú”, p. 39.
20. *Ibidem*.
21. H. SAÑA, *La filosofía de Heidegger: Un nuevo oscurantismo*, Madrid, Verbum, 2016.
22. J.-P. FAYE i M. COHEN-HALIMI, *L’histoire cachée du nihilisme*, París, La Fabrique, 2008, p. 186.

23. "Hannah Arendt, llum en temps de foscor", epíleg a *Converses amb Hannah Arendt*, Palma, Lleonard Muntaner, 2006.
24. H. J. HAMES, *L'art de la conversió: El cristianisme i la Càbala en el segle XIII*, Barcelona, Universitat de Barcelona i Palma, Universitat de les Illes Balears, 2015. És una llàstima que la transcripció de l'hebreu estigui plena d'errades i d'incongruències.
25. M. FORCANO, *Els jueus catalans*, Barcelona, Angle, 2014, p. 195: "La veritat és que és bastant improbable que Lluïll conegués a fons les doctrines esotèriques de la càbala numèrica [sic] i que tot plegat es tracti només d'una coincidència, en alguns punts sorprenent, de plantejaments molt generals". És curiós que Forcano citi el llibre de Hames a la bibliografia, per acabar exposant, sense arguments, la tesi contrària.
26. H. J. HAMES, *L'art de la conversió*, p. 287.
27. Una certa normalitat arribarà quan l'àrab sigui una llengua que s'ensenya a les escoles europees, almenys de manera optativa.
28. H. J. HAMES, *L'art de la conversió*, p. 191.
29. Vegeu la meua observació sobre Johannes Reuchlin a la nota 4 del text "Esther deslaperint Jonàs", a *Lectures de Salvador Espriu*, Barcelona, Proa, 2004.
30. M. GARCÉS, "Filosofia i llibertat en un món comú", p. 32.
31. P. J. de la COMBE, "Sur la tragédie des Perses", a *Eschyle Les Perses*, [s. l.], Comp'act, 2000, p. 76.
32. Vegeu, per exemple, I SEGRÉ, "Le Talmud et la 'sagesse grecque'", *Cahiers Philosophiques*, núm. 145, 2n trim. (2016/2) (monogràfic: *Talmud et philosophie*).
33. Llegiu el contudent retrat que Jeanne Hersch fa de Heidegger a: J. HERSCH, *Éclairer l'obscur: entretiens avec Gabrielle et Alfred Dufour*, Lausana, L'Age d'Homme, 1986, p. 28 i s.
34. B. VILALLONGA, "Beethoven a Idomeni", *Ara* (18/4/2016).
35. Sembla que Marina Garcés hagi previst la rèplica que li fem. El març passat, la filòsofa va publicar al diari *Ara* l'article "Moralisme col·laboratiu", en el qual afirma que "sap greu haver d'alertar sobre un discurs que molts hem contribuït a crear [...], em refereixo al moralisme col·laboratiu, és a dir, a la posició que defensa que només allò que fem col·laborativament és bo. És un discurs que veiem avui imposar-se en la política, la gestió, l'educació, les pràctiques artístiques i, fins i tot, al *management* empresarial del capitalisme actual". I es pregunta: "Per què ens resignem a pensar que tot projecte col·laboratiu és interessant? I si resulta que col·laborem amb l'estupidesa o amb el poder? Sabrem distingir-ho?". I afegeix: "[...] la col·laboració es converteix en la base d'un nou moralisme quan es posa al centre d'una maquinària de produir consens". I compartim especialment aquesta idea, que continua advocant per un món per a tots però que no entra en contradicció amb l'individualisme (no com a doctrina egoista, sinó com a dret): "[...] on no hi ha capacitat de solitud, consistència i autonomia en les decisions més irreductibles, no hi pot haver una col·laboració lliure" (M. GARCÉS, "Moralisme col·laboratiu", *Ara*, disponible en línia a <http://www.ara.cat/suplements/diumenge/Moralisme-col·laboratiu_0_1547845212.html> (consulta: 20 juliol 2016).
36. Cf. H. MESCHONNIC, *Modernité, modernité*, París, Gallimard, 1994.
37. Vegeu el text, divertidíssim i lúcidament passat de rosca, Harold BLOOM, *Ramon Llull and Catalan Tradition*, Barcelona, Institut Ramon Llull, 2006. p. 130.
38. *Ibidem*, p. 127.
39. *Ibidem*, p. 141.
40. A. MEDDEB, *La malaltia de l'islam*, Palma, Lleonard Muntaner, 2011, p. 35.
41. Vegeu les cartes al seu fill, traduïdes per Eduard Feliu a E. FELIU, *Quatre lletres de Mossé Ben Nahman*. Disponible en línia a <<http://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000186%5C00000076.pdf>> (consulta: 20 juliol 2016).
42. E. LÉVINAS, *De Dios que viene a la Idea*, Madrid, Caparrós, 1982.