



# COHABITAR EN LA UTOPIA DE L'EXISTÈNCIA AUTÈNTICA

Joan Carles González Caldito

Professor. Institut Pere Vives Vich (Igualada)

Des dels seus orígens, la filosofia ha tractat la pregunta sobre les utopies: horitzons ideals que encara no existeixen, però que marquen un camí per a la vida humana i la comunitat. Plató, amb la seva *República*, va inaugurar el projecte de pensar una organització social perfecta; Thomas More, al Renaixement, va oferir la *Utopia* com a mirall crític del seu temps; i a la modernitat van sorgir nous ideals lligats al progrés, a l'emancipació i a la raó, com la *Nova Atlàntida*, on Francis Bacon va idear una societat regida pel saber científic, la pau perpètua entre els pobles defensada per Kant, o comunitats més justes i igualitàries com les que van somiar Fourier o Owen. Totes aquestes construccions mostren que la filosofia no es conforma a descriure allò que hi ha, sinó que es projecta cap al que hauria de ser. Potser, però, el deure no ha de fonamentar-se en la societat, sinó en la individualitat, un "deure viure com es vol", autènticament, i encara que a la

postmodernitat la noció d'"autenticitat" pugui estar qüestionada [GILLIGAN, 2013, 30], és aquí on potser s'obre la possibilitat de pensar una nova utopia. En les línies que segueixen proposem un desplaçament, ja que no proposem una utopia d'un altre món o d'un futur inabastable, sinó una utopia vital, concreta, que consisteix a viure autènticament aquí i ara, tenint cura d'un mateix i dels altres en la finitud inevitable de la nostra existència mortal.

En aquest horitzó, la literatura de Tolstoi adquireix un lloc privilegiat, perquè el seu relat *La mort d'Ivan Iltix* encarna de manera exemplar aquesta tensió entre allò que socialment "havia de ser" i el que significa viure de veritat. Quan Ivan Iltix comença a prendre consciència que morirà, pren alhora consciència de la vida no viscuda, o millor dit, de com hauria d'haver viscut la seva vida. Tolstoi ens mostra un home pene-

dit de la seva vida que, malgrat haver tingut tot allò que calia —en tant que la seva societat ho exigia moralment—, no va viure realment com havia de viure en relació amb ell mateix. Dit d'una altra manera, Iltix no va viure autènticament, d'aquí que es digui a si mateix que «*la seva feina, el seu estil de vida, la seva família, els interessos de la societat i del seu càrrec, tot això podia no ser el que havia de ser*» [TOLSTOI, 1995, p. 86]. Tolstoi ens mostra, així, la vida d'un home que no fou feliç a conseqüència de no viure com havia de viure realment, ja que mai no es va preguntar com havia de viure: simplement es va deixar arrossegar per allò que socialment semblava que havia de fer. Però la seva infelicitat no s'esgota en ell mateix, sinó que s'expandeix a la resta del seu entorn, a la seva família, especialment a la seva dona Praskovya i als seus fills. Potser per això acaba Iltix reflexionant si tots els seus familiars estaran millor quan ell mori [TOLSTOI, 1995, p. 90], ja que així els allibera d'una vida inautèntica, d'una vida sotmesa a la voluntat, no només d'un malalt, sinó d'un home odiós.

*La mort d'Ivan Iltix* —o la reflexió prèvia a la seva mort— no és una originalitat literària del segle XIX, sinó una constant humana que Tolstoi va saber adequar molt bé al seu temps. En efecte, la reflexió sobre la mort i la vida autèntica que l'autor rus va desenvolupar en el seu relat troba ressò en la història de la humanitat, des de l'antiga literatura sumèria fins als textos filosòfics i espirituals d'altres cultures. Així, per exemple, podem veure-ho a través del *Buddhacarita*, una obra composta a començaments del segle II dC per Àsvaghoša, en la qual ens mostra la preocupació i la transformació de Siddharta Gautama després de ser afligit per la vellesa, la malaltia i la mort, experimentant una angoixa comparable a la d'Iltix. Però encara més enrere en el temps —essent l'obra literària coneguda més antiga fins avui— ens trobem amb l'*Epopèia de Gilgamesh*. Aquest heroi, mig humà, mig déu, només pren consciència de la mort, és a dir, de la seva possibilitat de deixar de ser, després de la mort del seu estimat Enkidu<sup>1</sup>, caient en una angoixa tan profunda que, desesperat, busca Utanapístim perquè li reveli el secret de la immortalitat. Lluny d'assolir aquesta desitjada immortalitat, el mite de Gilgamesh ens revela que la immortalitat és inabastable per als éssers humans, essent una preocupació de primer ordre des de fa més de 4000 anys. De fet, el mite acaba mostrant que l'únic que pot prevaler d'algú són els seus fets, les seves accions; d'aquí que el relat acabi assenyalant les muralles d'Uruk, gran fita de Gilgamesh per la qual serà recordat més enllà de la seva tirania, ensenyament que ressona amb la lliçó d'Iltix sobre viure autènticament.



Encara que el mite sumeri de Gilgamesh i el relat d'Ivan Iltix de Tolstoi difereixin en alguns aspectes<sup>2</sup>, totes dues històries tracten un tema que ens sembla central: l'angoixa que ens provoca la mort, saber que deixarem de ser i, amb això, la fi de totes les nostres possibilitats. Aquest diàleg amb la mort, ja present en la literatura, troba un desenvolupament conceptual en la filosofia moderna, on pensadors com Nietzsche i Heidegger examinen com la consciència de la nostra finitud condiona la nostra existència. Si bé Nietzsche, a l'aforisme 314 de *La gaia ciència*, ens replanteja la nostra pròpia existència, és Heidegger qui posa la consciència de la mort al centre de la seva filosofia. Per a Heidegger, la mort no és només un fet biològic, sinó l'experiència més pròpia de l'ésser humà. És intransferible, única i personal, i encara que puguem conèixer la mort dels altres empíricament, l'experiència de la nostra pròpia mort és inevitable i condiona la manera com vivim. Però, de nou, no es tracta de com es viu la mort biològica (si amb dolor o sense, acompanyat o sol, etc.), sinó de com la consciència de la mort ens condiona en vida, de com vivim mentre som conscients que la «*mort és el ja no poder ser aquí*» [HEIDEGGER, 2005, p. 273]. Dit d'una altra manera, la mort és la condició de possibilitat d'obrir el *Dasein* en la seva possibilitat més autèntica [VATTIMO, 2002, p. 49], i en aquesta possibilitat constant que es dona en néixer apareix l'angoixa, ja que des que es neix ja podem morir en cada instant de la nostra vida. Quan moriré? O, com viuré? I encara més angoixós: hauré viscut com he volgut? Qüestions que tant Gilgamesh com Iltix, Heidegger i Nietzsche es plantegen. Aquesta angoixa per viure autènticament, que «*obre a l'ésser-aquí el seu més peculiar 'poder-ser', aquell en què hi va absolutament l'ésser de l'ésser-aquí*» [HEIDEGGER, 2005, p. 287], és superable quan el *Dasein* s'apropia de si mateix, quan «*es projecta sobre la base de possibilitat més seva*» [VATTIMO, 2002, p. 43]. D'aquí que es defensi que davant d'aquesta angoixa només hi cap la cura, ja que només vivint amb la cura de viure autènticament podem evitar el penediment d'Iltix, quelcom que Gilgamesh supera en confiar en la

1 «No moriré potser jo també com Enkidu? M'ha entrat l'angoixa al ventre. Espantat per la mort, vago per l'estepa. Per trobar Utanapístim, fill d'Ubartutu, emrenc ja de pressa el camí». SILVA CASTILLO, J. (Trad.). (1994). *Gilgamesh o la angustia por la muerte: Poema babilonio*. México, D.F.: El Colegio de México, p. 133.

2 Per exemple, el mal a la novel·la de Tolstoi sembla ser la societat, una herència rousseauiana, mentre que el mite sumeri de Gilgamesh ens mostra un mal determinista, aliè a la construcció social. De fet, Enkidu és enviat pels déus a petició dels habitants d'Uruk per posar fi a la tirania de Gilgamesh.

seva obra més que en la immortalitat. De fet, només vivint en relació amb aquesta nul·litat de l'ésser que suposa la mort, és a dir, sabent que deixarem de ser i, per tant, que hem de viure com volem viure, podem ballar «amb peus lleugers»<sup>3</sup> i dotar de sentit la nostra existència, superant així el dubte existencial sobre si la vida mereix o no ser viscuda [CAMUS, 1995, p. 15].

Ara bé, davant l'autenticitat individual enfront de la mort, Gilligan ens recorda que la vida autèntica es desplega també en relació amb els altres, mostrant que la responsabilitat ètica no és només personal, sinó compartida, ja que som éssers en el món que cohabitam amb altres individus, i en el cohabitar o atenem l'altre, o el cohabitar es fa impossible<sup>4</sup>. Aquesta dualitat ètica de viure autènticament, però en la coexistència amb els altres sembla una utopia irrealitzable, ja que semblen dos pols oposats; però potser aquesta possibilitat de la cura de si i de l'altre, que implica assumir responsabilitats, és la utopia que pot possibilitar un habitat autèntic en aquest món. Per exemple, moltes persones viuen atrapades entre el que socialment es considera una vida reeixida —tenir èxit professional, mantenir una imatge constantment positiva a les xarxes, respondre a les exigències de productivitat— i el que realment desitgen per sentir-se plenes. Aquesta pressió externa pot portar a situacions d'ansietat i depressió, en què la inautenticitat es manifesta com a malestar vital. Viure autènticament, en aquest cas, implicaria escoltar-se un mateix, reconèixer les mateixes necessitats emocionals i establir límits davant les demandes socials, sense deixar per això d'atendre la cura i la responsabilitat envers les persones amb qui es conviu i es comparteix la vida quotidiana. De la mateixa manera, en el context de les migracions, moltes persones es troben en la tensió entre mantenir la seva identitat cultural i adaptar-se a la societat d'acollida. Viure autènticament pot significar conservar llengua, costums i valors propis, però alhora implica la necessitat de cohabitar i establir vincles amb persones d'altres orígens. Aquesta convivència exigeix diàleg, respecte mutu i flexibilitat, tant per part de les persones migrants com de la societat receptora. Així, l'autenticitat no es viu com una fidelitat tancada a un mateix, sinó com una construcció dinàmica que integra la pròpia identitat en relació amb els altres. Ambdues situacions ens assenyalen que viure autènti-

cament implica actuar segons els propis valors, però sempre condicionat per la responsabilitat i la cura envers els altres amb qui compartim la vida o la comunitat.

Considerem, doncs, que només vivint autènticament i assumint responsabilitats envers els altres podem assolir un habitat ple i significatiu, ja que s'origina en la possibilitat de viure com es "deu" en relació amb un mateix, assolint realització i sentit, però en la cura dels altres es fa possible la cura d'un mateix en la mesura que, des que naixem fins que morim, vivim en dependència dels altres que ens envolten. Així, en reconèixer la nostra finitud i assumir la responsabilitat de viure autènticament, individualment i col·lectivament, aconseguim dotar de sentit la nostra existència, complint la lliçó que ens van deixar tant Gilgamesh com Ivan Illich: viure amb autenticitat i responsabilitat no com un ideal llunyà o una aspiració còmoda, sinó com un desafiament constant que exigeix confrontar la nostra finitud, prendre decisions conscients, assumir les conseqüències dels nostres actes i atendre els altres, sabent que cada instant viscut amb plena presència és una petita victòria contra la indiferència de la mort i la rutina del quotidià.

## BIBLIOGRAFIA

- CAMUS, A. (1995). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- GILLIGAN, C. (2013). *La Ética del Cuidado*. Cataluña: Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas.
- HEIDEGGER, M (2005). *El ser y el tiempo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- NIETZSCHE, F. (2004). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- SILVA CASTILLO, J. (Trad.). (1994). *Gilgamesh o la angustia por la muerte: Poema babilonio*. México, D.F.: El Colegio de México.
- TOLSTOI, L.N. (1995). *La muerte de Iván Illich y otros relatos*. Barcelona: RBA Editores, S.A.
- VATTIMO, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.

3 «Per camins tortuosos s'apropen totes les coses bones a la seva meta. Semblants als gats, elles arquegen l'esquena, rondinen interiorment davant la seva felicitat propera, —totes les coses bones riuen. La manera de caminar revela si algú ja transita pel seu propi camí: per això, mireu-me caminar a mi! Però qui s'apropa a la seva meta, aquell balla. I, en veritat, jo no m'he convertit en una estàtua, ni estic aquí plantat, rígid, insensible, petri, com una columna: m'agrada córrer veloçment. I encara que a la terra hi hagi també fang i densa tribulació: qui té peus lleugers corre fins i tot per damunt del fang i balla sobre ell com si fos gel polit. Alceu els vostres cors, germans meus, amunt!, més amunt! I no us oblideu tampoc de les cames! Alceu també les vostres cames, vosaltres bons ballarins, i encara millor: sosteniu-vos fins i tot de cap per avall!». NIETZSCHE, F. (2004). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., p. 398-399.

4 «Paula Gunn Allen, poeta i erudita de la tribu Pueblo de Laguna, escriu: «l'arrel de l'opressió es troba en la pèrdua de la memòria». Les activitats pròpies de la cura —escoltar, parar atenció, respondre amb integritat i respecte— són activitats relacionals. La memòria i la relació són les que queden destruïdes pel trauma. La traïció al que està bé pot conduir a la ira violenta i a l'aïllament social, però també pot fer callar la veu honesta, la veu de la integritat.». GILLIGAN, C. (2013). *La Ética del Cuidado*. Cataluña: Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, p. 30.