

# Recensions



La connexió entre paisatge i salut fuig de l'exclusivisme romàntic del tema per endinsar-se en la consideració del gran conjunt de factors que intervenen en el benestar individual i comunitari. El paisatge és l'escenari natural de la vida humana, afectat per la variabilitat històrica i cultural, ple de simbologia, significatiu i significant, de cap manera és un factor secundari en la història de les persones i les poblacions. Parlar de paisatge és fer-ho d'un lloc *ecològic* (en el sentit etimològic del terme) en el qual es desenvolupa la vida de les poblacions amb condicions i necessitats bàsiques que el territori afavoreix, o no: medis urbans, rurals, climatologia, medi ambient, diversitat cultural, espais i polítiques públiques...; és parlar de sensacions, activitat física, relacions, lleure..., i també, de terapèutica, ecoteràpia, com diu Ambra Pedretti en el seu article (p. 362-396). Si la salut també s'entén com un recuperar la unitat amb un mateix reintegrant-se a la capacitat de fer i ser, el territori (el paisatge) dóna l'oportunitat de reconèixer en l'entorn un munt de recursos que formen part de la pròpia vitalitat i de la capacitat de la vida per a reincorporar-se a si mateixa: com ho fa el paisatge, si més no, en els cicles naturals de l'any; de la contemplació reflexiva d'aquests cicles van aprehendre els antics una manera de representar el misteri de la vida i de les creences en un més enllà. Si l'experiència humana porta a la consciència dels límits de la realitat, la contemplació del paisatge porta a l'experiència d'un espai de realitat inabastable, inassolible, representació del futur, que posa en qüestió l'afirmació anterior. Aprendre a captar el fenomen de la natura té

quelcom de molt proper i, alhora, d'enigmàtic per descobrir, com la salut i la malaltia.

No es pot negar la relació entre la contemplació del paisatge i la seva repercussió en la salut. El contacte amb la natura, o les seves representacions, milloren el benestar, generen tranquil·litat, sensacions positives, fins i tot terapèutiques, tant pel contrast amb l'entorn quotidià com per la presa de consciència de la magnitud de l'entorn. La creativitat humana ha descrit el plaer estètic del paisatge de la mà de poetes (Carner), escriptors (R. Caselles), pintors (J. Vayreda), músics (M. Blancafort), solament a tall d'exemple. Tot plegat com un intent de transmetre l'experiència que descrivim amb el terme "tranquil·litat", aspecte important en relació amb la salut i el benestar com ens diu l'article "Paisatge, tranquil·litat i salut" (p. 311-334).

La millora de les condicions de vida de les persones demana tenir cura, millorar i organitzar el seu espai de vida, les seves condicions de vida, amb un plantejament de la realitat del territori i la influència sobre qui l'habita sense barrejar-hi interessos sectorials ni polítiques corporativistes a cap nivell; per exemple, el repartiment desigual dels avenços científics i tecnològics provoca que als països més pobres hi hagi nivells de malaltia i mortalitat inacceptables (Pedro Alonso, *Aula Salut Blanquerna*. 2005-2006. <http://bsalut.blanquerna.url.edu/AulaSalut/>) coincidint amb les regions més deprimides del planeta amb una falta de creixement econòmic que afavoreix l'aparició i persistència de malalties, això genera un cercle viciós malaltia-pobresa. Vegeu l'article "Canvi climàtic i salut" (p. 159-185).

---

De tot això, i més, ens parla el llibre *Paisatge i salut*, que té l'origen en un seminari que es va fer a Olot, el juny del 2006, sota el mateix títol. Aplega contribucions inèdites d'especialistes de camps tan diversos com l'arquitectura, les ciències ambientals, l'enginyeria agrònoma i forestal, la geografia, la medicina, la psicologia ambiental o la sociologia, procedents de països variats. Neix amb voluntat d'obrir un debat sobre la relació entre territori, benestar i qualitat de vida perquè un paisatge "ben gestionat" incideix positivament en la salut de les persones que l'habiten, que el visiten, que el contemplen i representen, fent-se naturalment proper, i beneficiós, a sectors desvalguts de la societat: per exemple, discapacitats, marginats. Al llibre es recorda explícitament que "el paisatge és un element important en la qualitat de vida de les poblacions..., constitueix un element essencial del benestar individual i social", seguint de prop el Conveni europeu del paisatge signat al Palazzo Vecchio de Florència, el 20 d'octubre de 2000, per iniciativa del Consell d'Europa i ratificat per un bon nombre de països europeus.

**Rosa M. Boixareu**

La nova edició del llibre *De la antropologia filosòfica a la antropologia de la salut* és una bona notícia. Es tracta d'una nova versió, força ampliada i revisada, d'un text que es va publicar originàriament en català el 2003.

Aquesta obra, pensada, editada i coordinada per Rosa Maria Boixareu, compta, també, amb la participació de reconeguts experts en el camp de la salut i de l'atenció sanitària, la major part dels quals imparteixen docència a l'Escola Universitària d'Infermeria i Fisioteràpia de Blanquerna (l'EUIFN). Encapçala el llibre un pròleg de Josep Maria Comelles i clou el text un epíleg de Lluís Duch. Destaquen les contribucions de Francesc Torralba, Antoni Nello, Amparo Mogollón, Àngela Pallarés, Carme Vila, Elisabeth Vendrell, Francesc Cónsola, Isabel Pérez, Josefina Caminal, Josep Fatjó, Lali Ros, Lluís Costa, Maria Luisa Vázquez, Teresa Forcades i Xavier Cardona.

Es tracta d'un manual universitari original que ha esdevingut una obra de referència en el camp de l'antropologia de la salut. L'obra s'adreça, en primer lloc, als estudiants de ciències de la salut. Els ofereix un material d'estudi, molt complet i exhaustiu lligat al seu camp d'interès professional. El rigor i la profunditat del text fa que també pugui ser una eina molt útil per als estudiosos i per als mateixos professionals de la salut.

És una obra única en el seu gènere que expressa un compromís vital amb la salut i el benestar dels éssers humans. Rosa Maria Boixareu entén l'antropologia de la salut com una disciplina aplicada que teoritza a partir de l'experiència professional i el contacte directe amb el món de la

salut, la malaltia, el patiment i la mort. Defuig la mera especulació teòrica. L'interès i la motivació fonamental d'aquesta disciplina és la persona humana entesa en el seu context i àmbit de relacions i referències.

És una obra de caràcter enciclopèdic, ben organitzada i ben estructurada. Vull destacar-ne la brevetat dels capítols, escrits en una prosa clara i eficaç que va directament a l'arrel dels problemes relacionats amb la salut i la malaltia. Els autors no pretenen tenir la darrera paraula sobre el tema. Tots els capítols es clouen amb una relació biogràfica que conviden a llegir més i ampliar el tema (recomanen, també, alguns textos literaris, pel·lícules o pintures).

En definitiva, som davant d'un llibre de referència, sòlid i ben estructurat, que és el fruit de molts anys d'estudi i de docència de tots els autors que hi han participat.

**Jordi Busquet**

El 1962, Bernard Montagnes va presentar, a la Universit  de Louvain, el present estudi sobre l'evolució de la concepció de l'analogia de l'ésser en l'obra de Sant Tomàs com a resultat de la seva investigació doctoral. Un any més tard, aquesta fou editada pel servei de publicacions de la mateixa universitat, i ara, més de 40 anys després, l'editorial francesa Cerf torna, encertadament, a oferir al públic universitari i interessat en la història de les idees la possibilitat d'accedir a un llibre que va constituir, des de la seva aparició, un punt de referència, perquè, com diu Humbrecht O.P. en el prefaci de la nova edició (p. VII), el reconeixement del rigor i capacitat acad mica de l'obra fou reconeguda per tothom, fos quina fos la seva opinió. L'estudi de Montagnes es podria contextualitzar en el reclam que pocs anys abans s'havia començat a fer d'un substrat platònic en l'obra de sant Tom s. En aquest sentit, les obres de Geiger i Fabro van aportar una nova hermen tica de l'obra del frare dominic més completa i oberta a la pluralitat de corrents filosòfics medievals. S'hi posava de manifest el pes d'alguns conceptes típicament platònics en l'obra de Tom s, sense deixar d'accentuar alhora la novetat que suposava per a l'estudi de la Metafísica la incidència del pensament tomista en *l'esse*.

La recerca de Montagnes es divideix en tres grans blocs. En primer lloc, l'autor aporta una sèrie d'elements (unitat d'ordre i participació, sobretot) que forneixen una definició inicial de l'analogia de l'ésser en Sant Tom s que ja dóna notícia de la preferència tomista per una metodologia anal gica típicament atributiva (*ad*

*unum*). A partir d'aquí, Montagnes provar  d'explicitar, en un segon bloc, la qüestió pròpia de la recerca, i sobre la qual deixa clara la seva postura: l'obra del Doctor Angèlic revela una evolució progressiva i darrerament coherent cap a una afirmació de l'analogia de l'ésser basant-se en una "reducció de la multiplicitat a un primer" o, el que és el mateix, seguint un model de *l'analogia d'atribució* ja esmentat. Això vol dir que l'obra de maduresa de l'aquinat afirma, en darrera instància, un *màxim real* dins de l'ordre dels éssers, com ho demostra per exemple el text *De Potentia* (q. 3, a. 5) i del qual es fa ress  especial. En ell, Tom s mostra tres formes diferents de reduir el múltiple a llur unitat: la platònica (l'U), l'aristotèlica (el sobiranament Perfecte) i l'aviceniana (el principi com a Plenitud d'ésser); totes elles convergents en la unitat de la causa primera (i real) de l'ésser.

Ara bé, a partir d'aquest resultat, cal pensar què fer amb aquells textos que no "cauen" en aquest esquema, per exemple, el *De Veritate*. Segons Montagnes, aquest és un text massa de "joventut" i, per tant, no pot reflectir el pensament madur de sant Tomàs sobre l'analogia. Aix  podria comportar, però, judicar "poc madur" el pensament de Gaietà, ja que la seva obra resta reconegudament afian ada en el *De Veritate*.  s per aix  que Montagnes planteja en el tercer, i darrer, bloc un repàs de la "continuació" o no del pensament de sant Tom s per part, sobretot, de Gaietà.

Abans, però, cal contextualitzar bé el desplegament caietani  de la qüestió, motiu pel qual enceta Montagnes aquesta tercera part amb l'esclariment de la polèmica entre

---

Enric de Gant i Duns Scot al voltant de la unitat del concepte d'ésser; una polèmica que, tot i que indirectament per la recerca aquí plantejada, també té a veure amb el pensament de Gaietà. En efecte, recorda Montagnes com Jean de Rada va detectar en el pensament de Gaietà una afirmació similar a la de l'"anàleg transcendental" escotista (precisament el terme mitjà que permet l'equació de proporcionalitat), de manera que la línia de logicització iniciada per Scot sembla viure amb Caietà un nou episodi. A partir d'aquí, del que es tracta, per a Montagnes, és de copsar si hi ha continuïtat o no de la doctrina de l'analogia tomista en l'obra del cardenal Tomàs de Vio. Abans de pronunciar-se positivament o negativament respecte d'això, Montagnes planteja en primera instància l'existència de dues possibles metafísiques d'origen tomista, la *dels graus de l'ésser* i la de la *unitat de la idea d'ésser*. En tot cas, però, el cert és que la doctrina de l'analogia (i els *a priori* que la sostenen) de Gaietà i de Tomàs són radicalment diverses, de manera que, i així conclou Montagnes, la metafísica de la idea d'ésser (Scot, Gaietà) s'acosta més a una metafísica racionalista, és a dir, més cap a una lògica que a una metafísica del real, allunyada d'aquella fonamental intenció tomista d'instaurar una metafísica que descobrís en la diversitat del real la seva unitat de principi *real*.

És fàcil intuir que la radicalitat d'aquest darrer plantejament de Montagnes aixequés força controvèrsies, sobretot perquè es posava en dubte la "tomicitat" del plantejament gaietànià de la proporcionalitat. Una conclusió que, a més, comportava una concessió al suarisme i la seva

predilecció per l'atribució, fet que implicava fer partícip el tomisme de les crítiques essencialistes al qual aquell era sotmès. Sigui com sigui, el cert és que no deixa de semblar exagerat reduir el plantejament del *De Veritate* a mera obra d'immaduresa. Altres, en canvi, van optar per cercar en l'obra de Tomàs suficients elements que donessin raons per a justificar un ús mixt de l'analogia, és a dir, una integració d'ambdues modalitats d'analogia. En tot cas, el llibre de Montagnes va continuar l'estel·la d'aquells que van descobrir, en les pàgines del Doctor Angèlic, una riquesa de matisos, inspiració i llegats no sempre unilaterals, i és que, com tota filosofia humana, també la de Tomàs participa del procés vital i dinàmic, és a dir, del diàleg intern i confrontat al qual tot desenvolupament conceptual està subjecte.

Miquel Seguró

El present llibre ofereix al lector la possibilitat de retrobar-se amb les lliçons que Fabro va dictar a Perugia, el 1975, sobre el “Jo” i “l’Existència”. Es tracta d’un recull de notes compactes i sintètiques distribuïdes en 50 epígrafs que segueixen un ordre circular i que plantegen una aproximació existencial, fenomenològica i ontològica a la realitat antropològica del jo i el seu cos. La comprensió del text romandria totalment descontextualitzada si no es tingués en compte a l’hora de llegir-lo l’experiència de malaltia recent que el filòsof italià havia tot just tingut.

L’autor planteja el llibre com una recerca personal (existencial) al voltant de la realitat del jo i la relació que aquest manté amb ell mateix i amb l’alteritat (altres jo, món...). El punt de partida per a tal fenomenologia és sempre la pròpia concreció radical que suposa per a ell mateix tot “jo”. Aquesta concreció, o “*incomunicable comunicant*” condicionada com diu Fabro, es troba en una soledat radical no solipsista que té com a nucli un “voler” que pot obrir-se (projectar-se) cap a fora, cap a l’alteritat. Sense el gran pressupòsit “jo vull” no hi hauria possibilitat d’obertura, si bé per a Fabro només en el *món* (la “dada” fonamental) aquest pot dur a terme precisament la seva “ex-istència”, és a dir, els projectes en els quals la voluntat in-sisteix. Amb això, paral·lelament, queda justificada la rellevància per a una reflexió sobre la corporalitat com a element fonamental de la transició cap al món.

Al voltant de la significació real del cos, adverteix Fabro que tot idealisme i platonisme estan contra l’home, ja que ambdós obliden el protagonisme principal que la pròpia

corporalitat té en la tragicomèdia de la vida. Cal, per contra, assumir la relació entre cos i ànima com a quelcom “estretament” dinàmic (precisament perquè no són el mateix) i particular a cada “jo”. És així com el cos, que roman sempre un misteri ontològic, no és tan sols mediació cap a “fora” sinó també cap a “dins”, com així ho reflecteix amb peculiar intensitat la radicalitat última que suposa la mort. D’altra banda, aquesta dinamicitat la trasllada Fabro també al subjecte, i la concreta sobretot en la relació entre la llibertat (absolutitzadora) real del subjecte, únic administrador d’aquesta, i la contingència del seu propi existir, representada precisament per la mort.

En aquest sentit, lamenta Fabro l’amnèsia de l’Occident en la tasca de pensar la mort, i això que és quelcom radicalíssimament lligat a la pròpia corporalitat i, per tant, també al propi “jo”. Aquesta radicalitat, però, no s’ha de confondre amb una legitimació del sentit heideggerià de ser “éssers per a la mort”, ja que aquesta apareix a la nostra consciència sempre com a quelcom contra natura. No obstant això, aquest *escàndol vital* (que segons Fabro ens obliga a explicar-lo d’alguna manera, potser com a “punió” per algun delictes enorme...), la mort és el moment de la veritat, el moment en què cada jo s’enfronta a la seva radical soledat i condició contingent del seu propi cos i de la seva pròpia constitució, allunyat de la “Seguretat de la Vida” que la societat promet basant-se en la seva voluntat irrestricta de totalitat. Per tant, i així conclou Fabro (en una nota possiblement adjuntada per ell mateix posteriorment), cal una recuperació del “jo” real que, més enllà de



---

sistemàtiques i constructivismes marxistes, psicoanalítics o existencialistes, reconegui en el seu voler i llibertat inexhaurible una petjada del seu estatut espiritual i d'obertura al món, la societat i Déu. Aquest reclam de "joicitat" quasi idealista contrasta, però, amb la condemna que Fabro fa en el §46 de l'excés de llibertat de l'església postconciliar dels anys 70 (expressament cita la "contestació estudiantil" de 1968) i que, segons el seu parer, portà a la institució catòlica a un buit de poder i a una miopia permissiva perillosa i alienadora del que és la realitat.

Tres articles escrits en un interval de més de dues dècades (1943 i 1967) acompanyen el text per tal de permetre al lector constatar com els temes que es tracten tan "personalment" en aquestes lliçons han estat sempre presents, d'alguna manera, en la llarga carrera intel·lectual d'aquest pensador italià. No obstant això, aquell que estigui acostumat a les obres més clàssiques de Fabro trobarà en aquest llibre un pensador molt més proper i existencialment "rellevant". En aquest sentit, probablement sigui el fet que es tracta d'un text "directe", és a dir, reportat d'un *personal* encontre docent amb l'autor, el que expliqui el perquè d'aquest discurs molt més directe i decididament existencial. Així mateix, pot ser precisament aquesta metodologia fenomenològicocoesistencial la raó que expliqui la sosprenent absència d'un tractament mínimament explícit del que va constituir el nervi intel·lectual de tota la seva trajectòria personal: el Misteri de Déu.

Miquel Seguró

Aquest nou títol de Fragmenta ofereix al lector, de la mà de Raquel Bouso, una concisa però suficient introducció a la pràctica, tradició, cosmovisió i incidència del Zen. L'autora estructura el llibre en quatre parts ben delimitades (pràctica, tradició, cosmovisió i incidència en el món actual) al voltant de la polièdrica qüestió del zen. "Polièdrica" perquè, com bé s'adverteix en la introducció, el zen es constitueix al voltant d'una experiència "particular" del real difícilment referible fora del marc del simbòlic i de l'apofàtica. És així com el zen (que remet originàriament al *buddhisme*) constitueix un element sempre relliscós per a tot aquell que vulgui definir-lo dins d'uns estrictes paràmetres "religiosos" o fins i tot "filosòfics".

A la primera part del llibre, Bouso es refereix a la pràctica del zen com a tal. Ens parla d'antuvi del seu origen etimològic i de la postura fonamental que exigeix l'exercitació del zen. Després de referir-se a la relació aspirant/mestre i als camins que aquell ha de superar abans de poder ser acceptat per aquell de qui vol ser deixeble, Bouso completa aquesta part fent referència al *koan* i al *samu*. Sobre aquest darrer —és a dir, el treball voluntari al servei de "l'altre"—, puntualitza que cal entendre'l en el mateix context de la meditació i com la prolongació del mateix acte meditatiu. Al voltant del *koan*, n'informa de l'origen (camp de la jurisprudència) i de la finalitat en el zen, que lluny de cercar un motiu de discussió vol suposar una "pedra de toc" per a tot aquell que aspiri a una comprensió vivent ("il·luminació") del real.

El segon i més llarg apartat del llibre s'endinsa en la història i tra-

dició del zen. L'autora menciona breument les arrels històriques que donaren peu al zen, així com la seva ramificació (des de la Xina) cap a Corea i el Japó. En la primera part del capítol, es fa un repàs històric acurat i ple de referències, fet pel qual resulta una mica difícil de llegir, no per demèrit de l'autora sinó per la pròpia idiosincràsia que tot afany de rigor i totalitat imposa. En la segona meitat, Bouso fa referència a la relació del zen i les arts, en la qual aquestes són enteses com una via i vehicle de transmissió de l'obra d'art no és altra que posar de manifest el fons originari universal: el buit. En concret, l'autora esmenta la via de les flors i els jardins (*ikebana*, per exemple), la via del te, l'escriptura i la pintura, la poètica, la teatral i la de les arts marcial.

La tercera part del llibre recull la *Weltanschauung* fonamental del zen. És el capítol més estrictament filosòfic i doctrinal, que posa de manifest allò central del budisme. En primer lloc, recorda Bouso el valor primordial que té l'experiència personal i pràctica en el zen, d'aquí que no demostrí gaire simpatia per la producció literària. Així mateix, el llenguatge és entès com un mitjà mai convertible en finalitat ja que mai podrà esgotar el que en darrera instància transmet, a saber, la vacuïtat última del real.

Conegut és, respecte d'això, la sentència de les Quatre Nobles Veritats del budisme, que posen de manifest l'essència dolorosa de la vida, fruit del desig, i l'òctuple camí

---

per a fer-ne “front”. Tota “lluïta” contra el desig, la font radical del patiment, comporta una disgregació del jo, una afirmació darrera del *no-jo* (enfront de l'*atman* hindú) que s'ha d'entendre en el context de l'afirmació de la roda de la vida (*samsara*) o la impermanència de tot. Ara bé, precisament amb aquesta afirmació fonamental d'una vacuïtat última, es posen en dubte dues categories i “preocupacions” fonamentals per l'Occident: la de subjecte i la de substància. Tanmateix, el Buddha no es pronuncia sobre una altra de les grans “preocupacions” occidentals, la vida més enllà de la mort, i és que ni tan sols es mantingué proper a l'afirmació d'una transcendència personal més enllà del “món”.

Fóra erroni, amb tot, interpretar aquestes asseveracions com a mostres de nihilisme, en el sentit que efectivament es parla d'una vacuïtat i una gran mort de l'ego, però precisament per alliberar-lo de l'aparença i permetre-li una gran afirmació que l'ajudi a realitzar el que ell mateix és. En aquest sentit, subratlla Bousa que la finalitat del zen té molt a veure amb la vida quotidiana i amb la pràctica, car l'experiència d'alliberament es manifesta en dos aspectes: saviesa i compassió indistinta.

La quarta i última part de l'exposició de Bousa completa l'aproximació al zen amb una breu repassada de la seva incidència en el món contemporani. En unes primeres pàgines detalla l'autora la creixent i recent relació del zen amb la cultura occidental (tant l'europea com, especialment, l'americana) al llarg dels ss. XIX i XX, per després detallar-ne quatre camps: la contracultura i el zen (la moda del japonisme), zen i saber filo-

sòfic (mística renana, Heidegger i Escola de Kyoto) i saber científic (Heisenberg), psicoteràpia i zen (*New Age* i l'ambivalència de Jung envers el budisme en general) i, per últim, zen i diàleg interreligiós (kenosi evangèlica i vacuïtat, Hugo Lassalle, Thomas Merton).

El llibre es completa amb una cronologia, un glossari i un calendari de festes que aporten al lector una idea encara més completa i “objectiva” (dintre de les possibilitats) del que és el zen. De fet, el llibre cerca precisament això, “introduir” (de fet està emmarcat en la col·lecció “Introduccions” de Fragmenta) al lector en el fet del zen, tot oferint-li les dades mínimes des de les quals partir per a posteriors aprofundiments. Precisament per això, però, potser hauria estat òptim incidir una mica menys en els detalls historiogràfics (ja que es tracta d'una “Introducció” per a “occidentals”) i més en la rellevància que pot tenir per a l'home d'avui la tradició del zen.

Es completa el llibre amb els tradicionals contrapunts (sempre tres) amb què l'Editorial edita les seves “Introduccions”. En destaca la presència del prestigiós professor James W. Heisig, reconegut especialista en filosofia de la religió i, en especial, de la tradició japonesa. El contrapunt de Heisig (el segon) incideix en el poc esoterisme que comporta la il·luminació del zen, ja que no mostra res que abans no hi estigués present. El que canvia és, en tot cas, la mirada que ara obté l'il·luminat del real (ja sigui dels patiments o les bondats del món), un afinament “visual” del tot imprescindible per a poder optar per una acció moral (mai emanada del mateix zen) més anivellada i afilada pel real.

---

El contrapunt de Ramon Badia (el primer) cerca, en primer lloc, posar de manifest (recollint un plantejament inicial de la pròpia autora) les raons que expliquen la fascinació d'Occident pel zen. Badia ens parla de la no-culpabilització inicial que fa el zen de l'home (relaxament que poc té a veure amb el nihilisme, puntualitza), de la compatibilitat amb les "altres" concepcions del món i, en tercer lloc, de la irrupció del cos en qualsevol discurs sobre la possibilitat o no de *l'ego* (o *no-ego*) profund. D'altra banda, Badia incideix en la segona part del seu contrapunt en la naturalesa radicalment religiosa i mística del zen i el seu lligam amb l'experiència i la vivència personal.

En el darrer contrapunt, Berta Meneses se centra en la imatge de la flor del lotus, tan freqüent en els *koan*. Aquesta flor, diu, representa la realitat perquè, més enllà de tota obertura infinita, el seu interior no allotja "res". Tot i que el real es mostra ple de moltes possibilitats (podríem dir les fulles de la flor, en tant que "explicació" d'aquesta realitat), el cor mateix de la flor és buit, una veritat aquesta amb implicacions pràctiques i lligada amb l'activitat "sense fi" en favor d'una comunitat "sense més" de tot el que viu.

Així, doncs, els contrapunts incideixen precisament en aquells punts fonamentals que Bouso ha marcat com a fonamentals. La vacuïtat última de tota realitat, la necessària experimentació del zen per a entendre'l (*saepere*) i la immanència i facticitat de la pràctica (amb el que comporta de recuperació de la corporalitat i realitat concreta), s'erigeixen com a allò "essencial" d'una pràctica en auge en el nostre marc. Ara bé, i

precisament perquè es tracta de quelcom que comporta un marc categorial originalment diferent a la tradició occidental (circularitat temporal, insubsistència del real, vacuïtat...), queda en peu el dubte de si realment som capaços de copsar "realment" el contingut últim de tal pràctica i, en conseqüència, si les paradoxes que ens planteja el zen constitueixen "realment" un contrapunt per a la "cultura occidental".

Miquel Seguró