

Índex

I. Introducció

II. A la recerca de les fonts

1. Primer moviment: Exili

Ésser ↔ Pensar

Llenguatge instrumental

Món - Déus - Homes: un teixit esquinçat

2. Segon moviment: Èxode

Ésser → Parlar ↔ Pensar

Paraula creadora

Camí vers el símbol: l'eterna dansa

III. Kosmos, Theos, Anthrôpos: la història d'un despertar

IV. Consciència simbòlica

El despertar de la consciència simbòlica

Xavier Serra Narciso

Pel místic Sohrawardî,¹ l'Àngel de la Humanitat té dues ales: una ala lluminosa i una altra tenebrosa. Aquestes ales assenyalen les direccions de la pàtria i de l'exili: *pàtria oriental* i *exili occidental*. L'home que viu l'*exili occidental*, posseït per l'ala tenebrosa de l'àngel, ha de trobar el rastre celestial d'aquell altre costat de si, d'aquell doble *angèlic* de si mateix que és l'ala lluminosa, la que orienta la *Quête*, la recerca espiritual en direcció a la *pàtria oriental*.

Eugenio TRIAS²

I. Introducció

Símbol,³ del grec *symbolon*, fa referència a un llançar (*ballein*) conjuntament (*sym*) dues peces que són fragments d'una anterior unitat: os, moneda o medalla partida per la meitat. El símbol, una de les meitats d'os, moneda o medalla, era entregat com contrasenya a algú (hoste, pelegrí, deutor, amant...), com a penyora d'amistat, deute o aliança, i servia per a un posterior reconeixement, quan en llançar-les conjuntament (*sym-ballein*) aquestes dues parts encaixaven. Cada posseïdor del símbol només en té una meitat que garanteix la possible retrobada, que no és sinó un altre llençar-les conjuntament i re-actualitzar aquella hospitalitat, amistat, deute, amor... La desitjada re-unió, que ho és d'una anterior separació. Com diu Patxi Lanceros: "la mateixa factura del símbol, a l'antiga Grècia, manifesta aquesta dialèctica de totalitat i ruptura, d'unitat i separació. El símbol no és una marca o signe que representa o indica. El símbol primari i per antonomàsia és l'*astràlagos*, la vèrtebra d'un animal partida en dues meitats que ajusten perfectament i així reconeixen la mútua pertinença, en completar la unitat originària. Quan es produeix la separació, després d'un període d'hospitalitat donada o rebuda, cadascun dels implicats rep una part de la vèrtebra, que posteriorment va ser un anell o un dau, la conserva i la transmet com a herència, com a segell i mostra de vincle per sempre entre ambdues famílies."⁴ En el símbol ens trobem doncs, amb la disposició d'una part, el simbolitzant, que ens envia vers aquella part de què no disposem, el simbolitzat. La possessió del símbol ens recorda constantment allò que no posseïm i que posseïem, allò que ens manca i que teníem, allò de què estem separats i amb què estàvem units, com també ens recorda constantment la possibilitat de re-trobada. Tensió extrema entre una presència que no és sinó consciència d'una absència; vivència extrema, inquietant, paradoxal, que ens empeny insistentment més enllà d'on som. Tot símbol és prenyat d'una vivència dual d'unió-separació que només en l'esdeveniment simbòlic, en el llançar (*ballein*) conjuntament

¹ Sohrawardî (1115-1191), místic islàmic iranià que seguint les traces d'Ibn Sina, més conegut com a Avicenna (980-1037), vol fundar, des de l'antiga saviesa iraniana i la gnosi hermètica, una filosofia de la Llum, una autèntica *Teosofia Oriental*, ja que és l'*Orient* l'origen de les eternes llums. Cf. Henry CORBIN, *Historia de la Filosofía Islámica*, Trotta, Madrid, 1994, pp.189-202.

² Eugenio TRIAS, "Exilio Occidental y viaje a Oriente", en *Pensar la Religión*, Destino, Barcelona, 1997, p.57.

³ Cf. Jean CHEVALIER/Alain GHEERBRANT, *Diccionario de los Símbolos*, Herder, Barcelona, 1991, pp.15-37; Eugenio TRIAS, *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona, 1994, pp.19-28; Juan Eduardo CIRLOT, *Diccionario de Símbolos*, Siruela, Madrid, 1997, pp.17-58.

⁴ Patxi LANCEROS, "Al filo de un aforismo", en Andrés ORTIZ-OSÉS (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos. Circulo Eranos I*. Anthropos, Barcelona, 1994, p.420.

(*sym*), pot ser experimentada com a re-unió, re-trobada, re-coneixement. És el símbol, doncs, un esdeveniment abans que un objecte o una cosa, i l'hem de pensar verbalment i no substantivament.⁵ En l'esdeveniment simbòlic, feliç instant oportú, és possible l'experiència no-dual d'encaix de les dues parts d'una moneda, medalla, os...; en l'esdeveniment simbòlic, gràcies a l'aliança o penyora que posseïm, és possible aquella experiència no-dual que ens posa en contacte, en un feliç instant-etern, amb allò de què no disposem, amb allò que constantment se'ns mostra i oculta.

Ens acostarem aquí, en aquestes ratlles, a l'obra de Raimon Panikkar entenent-la com a símbol. Situats en el nostre particular *exili occidental*, la biografia i l'obra de Panikkar⁶ ens fa present, ara i aquí, allò que ens manca, allò de què no disposem, aquell *Orient* lluminós que hauria d'orientar la nostra recerca espiritual, el nostre camí (*methodos*, *sâdhana*) de coneixement, la nostra *quête* particular i col·lectiva. L'obra de Panikkar ens interroga, ens crida i ens invita a un viatge a la recerca d'allò que no posseïm, d'allò que vàrem perdre i, en el nostre perllongat exili, vàrem acabar oblidant (l'ignorància és dolor, ens diu el Buddha). Com a presència, penyora, símbol, aquesta obra ens pot preparar un temps i un espai propicis per acabar amb el nostre exili, amb la nostra *ignorància occidental*, i poder iniciar així un camí d'autèntic i més ple coneixement (conèixer és recordar, deia Plató) i per possibilitar l'aparició d'una nova consciència (cal fer conscient l'inconscient, ens dirà Freud). Amb Panikkar, podem iniciar el nostre particular èxode,⁷ un camí de retorn cap el possible i esperat esdeveniment de retrobada, de reconciliació amb el nostre *Orient*:

Orient i *Occident*⁸ seran el nostres símbols. No poden indentificar-se, ni existeixen l'un sense l'altre. La relació es no-dual, *advaita*. Orient i Occident no són dues categories geogràfiques, ni històriques, ni culturals; són més aviat dues categories socioantropològiques. En tot home i societat hi ha un *orient*, un origen, una llum de matinada i un *occident*, un crepuscle, una llum de capvespre. L'home s'orienta en la vida perquè és il·luminat per una llum de matinada que li és donada; però camina per aquesta vida perquè descobreix els camins que trepitja gràcies a la llum de capvespre que ell mateix ha assolit.⁹

La lectura de l'obra de Panikkar és una invitació a realitzar aquest viatge vers l'*Orient* lluminós i originari, però desconegut, amagat, oblidat i fins i tot reprimat, des del nostre particular *exili occidental*. Viatge que no és sinó una iniciació i un ritu de pas que reclama de nosaltres, primer obertura i disposició i després creixement i transformació. Creixement, desenvolupament de la consciència que és una obertura a allò que hi ha més enllà de la raó occidental, i això reclama una antropologia que no redueixi l'home a *soma* i *psique*, una antropologia que completi la imatge de l'home amb el *pneuma*.¹⁰ Si volem seguir les fites que ens ha anat deixant pel camí l'obra de Panikkar, no en fem prou amb l'experiència dels sentits i la raó, ens cal l'experiència de l'esperit. I això suposa, ja ho

⁵ Cf. TRIAS, *La edad del ... o.c.*, p.32.

⁶ Cf., *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, nº 53-54, Raimon Panikkar monogràfic, Barcelona, 1985; Jordi PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar*, Barcelona, Universitat de Barcelona (tesi doctoral), 1998; Raimon PANIKKAR, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris, 1998.

⁷ Cf. Gilbert DURAND, *Ciencia del hombre y tradición*, Paidós, Barcelona, 1999, pp.56-58.

⁸ El subrallat és nostre, ja que creiem que aquí Panikkar ens expressa el mateix sentit que hi volen donar tant Sohrevardî com Corbin.

⁹ Raimon PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997, p.15; cf. Raimon PANIKKAR, *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano, 2000, pp.303-305.

¹⁰ Cf. Michel FROMAGET, *L'homme tridimensionnel. Corps, Âme, Esperit*. Question de- Albin Michel, Paris, 1996; Raimon PANIKKAR, *La plenitud del hombre*, Siruela, Madrid, 1999, pp.96-97.

hem dit, créixer; un procés vital de creixement¹¹ enmig d'uns temps que semblen demanar-lo. Viatge, iniciació,¹² camí que pot fer possible una consciència simbòlica, un despertar, una nova innocència.

II. A la recerca de les fonts

Mare Àsia, jo et saludo!
i lluny, a l'ombra dels boscos vells reposes
i penses en les teves gestes, Àsia, i no
solament de la teva pròpia força també
èbria de les forces, Mil·lenària,
plena del foc del Cel, llavors
elevares un crit perdurable de joia, i encara
avui, d'aquesta veu,
oh Mil·lenària, la nostra orella resona...
Friedrich HÖLDERLIN¹³

Tot just comencen un nou occidental segle, trobem en l'obra de Panikkar el fruit d'una trobada de la cultura occidental amb allò que per a aquesta és estrany, aliè, exòtic o oriental. Panikkar és potser un dels pocs autors occidentals que pren el repte de pensar, o millor dit, de re-pensar la nostra pròpia cultura, tenint en compte i asumint en part unes *altres* cultures que ara ja comencen a ser la *nostra* cultura. Podríem fer una primera caracterització de l'obra de Panikkar dient que és el pensar creativament el nucli del cristianisme havent begut en les fonts de l'hinduisme i el buddhisme:

Vaig marxar cristià, vaig descobrir-me a mi mateix hindú i torno budista, sense deixar de ser cristià.¹⁴

Encara que també assumeix la pròpia tradició de la modernitat, i el fenomen de la secularitat i/o l'ateisme; de fet Panikkar se sent hereu de quatre tradicions: cristiana, hindú, buddhista i secular.¹⁵

Encara em quedava per integrar, amb profunditat intel·lectual i amb intensitat existencial, aquest gran fenomen postcristià anomenat ateisme i aquest altre gran fenomen posthindú anomenat buddhisme.¹⁶

Com Panikkar, altres autors (Herman Hesse, Mircea Eliade, C.G. Jung, Octavio Paz, Henry Corbin, Juan Goytisolo, etc.) s'han acostat a l'Àsia per retornar a aquells inicis quan el *foc del Cel* encara era proper i per escoltar aquelles *veus* llunyanes encara plenes de *força* i de *joia*. Després de submergir-se en les fonts d'*Orient* l'obra d'aquests autors, des de la literatura, la poesia, la psicologia profunda, la història de les religions, la filosofia...¹⁷ ha suposat recuperar per a la cultura occidental totes aquelles formes

¹¹ Cf. Raimon PANIKKAR, *La Trinitat*, Empúries, Barcelona, 1998, p.37.

¹² Cf. Raimon PANIKKAR, *Benaurada senzillesa*, Ed. 62, Barcelona, 2000; Raimon PANIKKAR, *Les icones del misteri*, Ed.62, Barcelona, 1998, pp.57-62.

¹³ Friedrich HÖLDERLIN, "A les fonts del Danubi", en *Himnes*, Intr. i Trad. de Manuel Carbonell, Quaderns Crema, Barcelona, 1981, p.19.

¹⁴ Raimon PANIKKAR, *The Intra-Religious Dialogue*, Paulist Press, New York, 1978, p.2.

¹⁵ Cf. Raimon PANIKKAR, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, Grupo Libro, Madrid, 1988, p.xvi.

¹⁶ Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996, p.35.

¹⁷ Cal citar aquí els Quaderns d'Eranos, que són el resultat d'unes trobades anuals a l'estiu durant deu dies, que van durar des de 1933 a 1988. Aquestes trobades se celebraven a una casa prop d'Ascona (Suïssa) al costat del llac Maggiore. L'anfitriona

d'enfrontar-se a l'existència, de viure i pensar la realitat, de l'home arcaic, exòtic o oriental, ignorades i oblidades per l'home occidental. Mircea Eliade, per exemple, pensava que aquest obrir les *portes de l'Orient*, hauria de significar un canvi radical en una cultura occidental enfrontada a les cosmovisions de pobles arcaics i orientals; i ens diu Eliade que: "la Filosofia occidental no es pot limitar a la pròpia tradició per gaire temps sense córrer el perill de tornar-se provinciana".¹⁸ Tota l'obra de Panikkar, aquest home que ha traspassat les *portes d'Orient* i s'ha banyat a les aigües del Ganges, és una invitació a aquest canvi radical, si és que l'home vol sobreviure, però sobretot, viure amb plenitud:

Ens cal una *conversió radical*, una *revolució fonamental*, una *metanoia* total (ja que no solament canvia el *nous*, si no també la direcció de la *meta-noia*).¹⁹

I aquest canvi radical suposa una interrogació prèvia sobre els propis fonaments, interrogar-se respecte al *mite* sobre el qual recolza la pròpia cultura, i des d'on es pensa, se sent i es viu el món. *Mite* previ que ho és perquè és inconscient, perquè tot pensament ho és des d'aquest *mite*, i és a través seu que veiem, sentim iensem el món. És la nostra lent transparent, és a dir, inconscient que ens permet veure el món, el nostre món.²⁰ Panikkar ens parla de la inèrcia de la ment,²¹ d'una ment acostumada a pensar des d'uns paràmetres, unes categories que el costum acaba convertint en les normals i úniques. Una manera de veure i viure el món que es converteix en l'única. Ens cal trencar aquesta inèrcia, cal posar-hi una distància crítica per poder ser conscients de quines són les lents

va ser Olga Fröbe-Kaptein, les trobades van ser batejades amb el nom d'*Eranos* per Rudolf Otto, i el primer gran impulsor i inspirador en va ser Carl Gustav Jung. Cada any un reduït grup de pensadors, estudiosos de diverses disciplines i savis es trobaven per parlar sobre la relació entre Orient i Occident, entre Ciència i Religió, entre *mite* i *logos*. Cada any van anar passant per Ascona homes com M.Eliade, G.Scholem, H.Zimmer, M.Buber, H.Ch.Puech, H.Corbin, L.Massignon, H.Ranner, K.Kerényi, J.Campbell, E.Schrödinger, G.Quispel, E.Neumann, V.d.Leeuw, D.T.Suzuki, J.Daniélou, etc (llarguíssim), per tractar el símbol, els arquetipus, la gnosi, l'hinduisme, cristianisme, sufisme, kabala, buddhisme, la física, el temps, el mite, la ciència, el ritu... mentre tot Europa era sacsejada pels feixismes, la guerra, les armes nuclears, la divisió entre els blocs, i el pensament europeu era dominat pels positivismes, marxismes, humanismes, científismes... El resultat van ser 57 volums on es recullen totes les intervencions de tots aquells anys. Una immensa biblioteca de la qual potser només ara se'n comença a valorar la importància. Justifiquem aquesta llarga nota per la cabdal importància que creiem que té i tindrà Eranos en l'estudi i la comprensió del pensament i l'espiritualitat humanes. Cf. *Rev.Anthropos*(Barcelona), nº153, El círculo de Eranos. Una Hermenéutica Simbólica del Sentido, febrer 1994; *Rev.Anthropos Suplementos*(Barcelona), nº42, Una interpretación evaluativa de nuestra cultura. Análisis y lectura del almacén simbólico de Eranos, febrer 1994.

¹⁸ Mircea ELIADE, "Crisis y renovación de la historia de las religiones", en *El vuelo mágico*, Siruela, Madrid, 1995, p.181.

¹⁹ Raimón PANIKKAR, "Símbolo i simbolización. La diferència simbòlica. Para una lectura intercultural del Símbolo", en ORTIZ-OSÉS (ed.), *Arquetipos y símbolos... o.c.*, p.384.

²⁰ Per aquest sentit que dóna Panikkar a *mite*, és a dir, com a cosmovisió bàsica i inconscient de tota cultura, horitzó d'intel·ligibilitat, ens reservarem la utilització del terme en català i cursiva: *mite*. Cf. Raimon PANIKKAR, "Sobre el sentido del mito", en BONNEFOY, Yves (ed.), *Diccionario de las mitologías V. Las mitologías de Asia*, Destino, Barcelona, 2000. Mircea Eliade ens en dóna un sentit aparentment invers, però que és complementari al sentit que hi dóna Panikkar; diu Eliade: "Tota religió, fins la més elemental, és una ontologia: revela l'èsser de les coses.(...) mostra *el que és realment*, i d'aquesta manera funda un Món". Mircea ELIADE, *Mitos, Sueños y Misterios*, Grupo Libro, Madrid, 1991, p.16. Per Eliade tot mite és una ontologia, per Panikkar tota ontologia és un mite. De fet tots dos volen dir el mateix: tota cultura té com a base un visió del món, s'expressi aquesta en forma de narració mítica o en forma de discurs racional-filosòfic, visió del món que és la nostra lent transparent (inconscient), mentre no hi hagi un distanciament crític; això és el *mite*.

Però també hem de conservar el sentit de mite com a aquelles narracions orals-escrites, on les cultures de determinades èpoques històriques (o prehistòriques) han expressat amb llenguatge narratiu, imatges i símbols, les seves cosmogonies, teogonies, històries d'herois, etc. Per a aquest sentit farem servir la grafia *mythos*, que ens servirà alhora per oposar-ho a *logos*.

Però encara hem de tenir en compte un tercer sentit, quan el referim a una època de la història i de l'evolució de la consciència humana. Sentit que recull la idea d'A.Compte dels "tres estadis": teològic, metafísic i científic. Autors com Gebser, Habermas, Campbell, Wilber o Trias reinterpreten aquesta idea d'estadis de Compte, per qualificar d'*època mítica* aquell moment històric on les narracions mítiques (*mythos*), ara ja escrites, són les que fonamenten la cosmovisió (*mite*) d'unes societats determinades, en un moment determinat de la història de la consciència humana.

De les narracions mítiques, on apareixen divinitats, herois i altres personatges, surt un altre sentit de mite, sentit utilitzat modernament i que no farem servir en aquest text, quan un personatge social, històric, literari, etc., és convertit en un model. I tampoc tindrem en compte un darrer sentit de mite; mite entès com quelcom irreal o fictici, com a faula o conte.

²¹ Cf.PANIKKAR, *Símbolo y ... o.c.*, p. 383.

que utilitzem per veure el món. Podríem agafar dos camins per aconseguir aquesta distància crítica; un seria interrogar-se des de la pròpia cultura, interrogar-se sobre les arrels del pensament des del propi pensament, una mica a la manera kantiana, i l'altre, confrontar el propi pensament amb altres pensaments, posar la nostra cultura davant d'altres cultures, descobrir quin és el nostre *mite* original i originant descobrint l'existència d'altres *mites* originals i originants, que conformen altres cosmovisions.

Cal sempre un retorn a aquelles experiències radicals originàries al voltant de les quals s'organitza tota cultura i cosmovisió, cal remuntar una i altra vegada el curs de les aigües, vers aquelles fonts llunyanes, perdudes, tancades, secretes, místiques, santes... de les quals beu tota autèntica tradició. Seguint les traces de Hölderlin, tant Nietzsche com Heidegger remunten les aigües de la pròpia tradició per interrogar-se sobre els fonaments del pensament occidental i per preguntar-se sobre altres possibilitats. Tots dos planten a Grècia la seva tenda, perquè és a Grècia on es decideix la sort d'Occident, i és a Grècia i amb els presocràtics on ens trobem encara amb intuïcions fonamentals, amb els grans *mites* originals i originants, amb uns déus que caminen sobre la terra i uns homes que són a prop dels dons i les gràcies del *foc del cel*. Com diu E.Trias: "Hölderlin, en el darrer i *lúcid* tram de la seva trajectòria poéticoespiritual, els seus últims grans himnes, entén que Occident ha de fer un gir correlatiu -però invers- al que va fer Grècia. Occident, si no vol esgotar-se en la simple repetició del seu destí, si vol, d'alguna manera, obrir un espai *nou* i *transformador* amb relació a les seves mancances i limitacions, ha de *fer-se enrera*, en i des del seu lloc natural, historiconatural, que és la subjectivitat i la tècnica, en direcció vers aquell Orient d'on procedeix, i del qual ha oblidat signes i senyals".²² Panikkar completarà un retorn, que havia deixat Hölderlin amb la seva *baixada pel Danubi*, Nietzsche amb la seva *genealogia*, i Heidegger amb el seu *pas enrere*, tot just a les *portes d'Orient*. Retorn vers més enllà d'unes portes que no és sinó un ritu de pas i una iniciació.

1. Primer moviment: Exili

- Ésser ↔ Pensar

Però, què ens trobem a Grècia?, què es decideix a Grècia?:

Des de fa vint-i-sis segles, estem sota la influència d'una intuïció fonamental d'aquella part de la humanitat que anomenem *occidental*, i que fonamenta el mètode que ha fet possible aquesta mateixa *civilització occidental*.²³

Aquesta proposició fonamental és la identificació de Parmènides entre pensar i ésser, posteriorment establerta ja definitivament per la interpretació ontologicometafísica de Plató i Aristòtil:

...establiment de la polaritat *ésser* i *pensar* (el *on* i el *noein*). (...) El pensar ens diu allò que l'ésser és. Aquest pensar, quan s'endinsa en les profunditats de l'ordre qualitatiu, és anomenat *filosofia*; quan ho és en l'ordre quantitatiu, se'n diu *ciència*. És el pensar que desxifra, revela, mostra i diu, i ens permet descobrir l'ésser, la realitat.²⁴

Així és com, a partir d'aquesta identificació entre ésser i pensar, tota l'aposta de l'home occidental estarà a descobrir, investigar, explicar, dir per mitjà de la raó el que l'ésser és,

²² TRIAS, *Exilio Occidental y ... o.c.*, p.41.

²³ PANIKKAR, *Símbolo y ... o.c.*, p.384.

²⁴ *ibíd.*, 385.

perquè serà aquest home el que té el poder, la capacitat de pensar la realitat i així sotmetre-la a les lleis d'aquest seu pensar, ja que l'home és precisament un *animal racional*:

És el pensar el que distingeix l'home com a *animal racional*, encara que aquesta sigui una traducció no del tot correcte d'una profunda frase d'Aristòtil: *to zoon ton logon ejon*, que vol dir: "aquell animal pel qual transita el *logos* -el llenguatge". L'home com a *logòfon* del *logos*. Però és el pensament, sempre el pensament, el que ens fa ser homes, el que ens distingeix com a tals. Aquest mite -per no dir dogma- és el que ens empeny a descobrir la realitat per mitjà del pensament.²⁵

Un *logos* aquest que, reduït a raó i perdent la riquesa de significats que tenia, acaba tenint l'exclusivitat de la intel·ligència de l'ésser. Intel·ligibilitat total de l'ésser, aquest és el gran paradigma, el marc on es mou tota la cultura occidental.

- Llenguatge instrumental

El paradigma de Parmènides de la identificació entre pensar i ésser, el que d'entrada suposa és que la paraula quedi subordinada al pensament, la paraula passi a ser un instrument utilitzat per un subjecte que pensa, una facultat de quelcom més essencial, la raó. El *logos* és convertit, és reduït a raó, i la parla és reduïda a ser un llenguatge instrumental d'aquest nou *logos*. Així, la parla convertida en llenguatge es deslliga de quelcom material que encara la constituïa, el so, i aquell *logos* igni heraclitià abandona la casa materna on va néixer, va ser alimentat, va créixer i es feu adult, el *mythos*. Pas del *mythos* al *logos*, miracle grec que suposa que s'acabin tots els miracles. El *logos* iniciarà un camí (*methodos*) que el portarà a oblidar -farà inconscient- aquella llar on va néixer, i que finalment, en el seu oblit, destruirà:

Parmènides vol fer filosofia, i no mitologia, i s'afanya aleshores a "desmitificar" la paraula i substituir-la per allò que ell creu anterior i més profund, que la fa possible: el pensament. Parmènides ens vol alliberar de la mitologia mitjançant l'ontologia.²⁶

S'inicia aquí un procés, que de fet dura fins avui dia, de dissolució nominalista del *logos* entès com a paraula. La il·lustració grega, amb la seva crítica als déus i al *mythos*, carrega contra la noció arcaica de *logos*, que deixa de ser "símbol-paraula poètica" i passa a ser un signe; es distingeix entre so i sentit, entre el nom i la cosa. De la paraula en mans dels poetes al llenguatge de l'agora en mans dels sofistes, polítics i comercians. Llenguatge utilitari, instrumental, llenguatge convertit en mercaderia. Malgrat la reacció socraticoplatònica contra la degradació d'un llenguatge que convertit en oratòria només serveix per seduir i convèncer, aquest procés segueix i es completa per a Grècia, amb la filosofia i la lògica estoica. Més endavant ens trobem amb el nominalisme, l'empirisme i la crítica racionalista-il·lustrada, per acabar amb el neopositivisme i la filosofia-analítica del llenguatge. Des de la lògica d'Aristòtil fins avui, plana sempre sobre aquest corrent de pensament el mite d'un *llenguatge ideal*, artificial, formalitzat, descontaminat de tots aquells aspectes i/o defectes del llenguatge parlat que ens allunyen de l'univocitat, l'exactitud, la precisió, de l'evidència-claredat-distinció cartesianes, i així llenguatge instrumental per excel·lència.²⁷

²⁵ ibíd.

²⁶ Raimon PANIKKAR, "La paraula creadora", en dd.aa., *Llenguatge i identitat*, P. Abadia de Montserrat, 1994, p.14.

²⁷ Cf. Franz K.MAYR, "Hermenèutica del lenguaje y aplicación simbólica", en ORTIZ-OSÉS (ed.), *Arquetipos y símbolos... o.c.*, p.317-381.

- Déus-Homes-Món: un teixit esquinçat

A part de la subordinació de la paraula i el llenguatge al pensament, encara hi ha una altra conseqüència que marcarà de manera definitiva la filosofia occidental i que constitueix fins avui tota una peculiar manera de veure i de ser en el món.

La identificació de Parmènides entre ésser i pensar suposa una coincidència dels principis ontològics i els principis lògics, principis lògics presidits pel sagrat principi d'identitat. És a dir, la noció d'ésser quedarà fixada per una *lògica* regida pel principi d'identitat. Tot plegat, ja amb la interpretació de Plató i Aristòtil d'aquesta identificació parmenídea, suposarà que el pensament determinarà l'ésser com a substància i aquesta com a identitat. Tota la filosofia occidental queda així marcada per un pensament que ha acabat per significar exclusivament, determinar la realitat de manera substantiva. I això suposa, des d'aquest pensament substantiu regit per les lleis lògiques, determinar l'ésser com a *ens*, com a substància objectiva i per tant finita, delimitada, fixada; com a cosa (*res*) disponible, manipulable, calculable, quantificable. La raó occidental anirà determinant, des d'aquest pensament substantiu, els diferents àmbits del real, Món (substància extensa), Home (substància pensant), Déu (substància absoluta). La mateixa teologia cedirà i, en el seu esforç per integrar el pensament grec en la tradició judeocristiana, caurà, malgrat tot, en un pensament substantiu que referit a la divinitat la convertirà en el *primun ens*. El Déu de la revelació és ontologitzat. S'opta per una concepció substantiva de la divinitat i queda establert Déu com a concepte, i així oberta la possibilitat del mateix discurs teo-lògic. Déu és doncs, per Occident, un quelcom, una cosa, un *res* sobre el qual es pot i s'ha de pensar com l'home pensa sobre les altres coses. Déu convertit en cosa (*primun ens*, cosa absoluta, substància absoluta). Tot plegat significarà per Heidegger la instal·lació del "domini de l'*ens*" i "l'oblit de l'ésser" (diferència ontològica), i finalment la realització per part de la tecnociència d'aquest disseny de la metafísica occidental: el desert avança, i s'hi ha instal·lat el regne de la quantitat, d'allò igual, d'allò in-diferent, desert en què l'home ja no viu sota el cel -allò obert- ni sobre la terra -allò nodridor-, l'home ja no viu sinó una existència inautèntica, cosa enmig de coses: nihilisme.²⁸ El camí, el destí d'*Occident* ha acabat per trencar el joc entre Món, Déus i Homes.

2. Segon moviment: Èxode

- Ésser → Parlar ↔ Pensar

Hem de traspasar les *portes d'Orient* per retrobar aquella altra intuïció fonamental de l'home, que també era en els inicis de la nostra cultura, però que va quedar arraconada en prendre *Occident* un determinat camí des de la identificació entre pensar i ésser:

Al principi hi havia la Paraula, i la paraula era amb Déu, i Déu era la paraula, la qual estava al Principi amb Déu. Si llegim *memra* tenim un text arameu d'un himne mandaic, si hi llegim *vâc*, un text sànscrit dels Vedes, si *logos*, un text grec de l'Evangelí.²⁹

Aquí tindriem una altra alternativa, una altra direcció que la del pensar ↔ ésser, i que suposa unes repercussions radicals en tots els àmbits d'una cultura:

Voldria expressar aquesta alternativa en termes propis del pensament hindú. No es tracta de la polaritat *pensar/ésser*, sinó de la polaritat *ésser/parlar*; es tracta, més

²⁸ Cf. Hugo MUJICA, *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1995, pp.23-33.

²⁹ PANIKKAR, *La paraula ... o.c.*, p.13.

aviat, de deixar que l'Ésser parli, que es difongui espontàniament, que s'expressi, es perdi, es buidi.³⁰

La paraula és l'expressió de l'Ésser, i així la paraula és més a prop de l'Ésser, la paraula seria la primera manifestació de l'Ésser, és a dir, aquell aspecte de l'Ésser amb el qual l'home primer entra en contacte:

En altres paraules, el Pensar no està al mateix nivell que l'Ésser. La Paraula és més propera a l'Ésser. Al Principi va ser la Paraula (*vâc*), no el Pensar (*cit*).³¹

El pensament va darrere de la paraula, i pot no entendre tot allò que la paraula diu, tot allò que l'Ésser diu en la paraula:

La Realitat, l'Ésser no té lleis. Aquí l'esquema fonamental és un altre. Es pot expressar de manera intel·ligible, per descomptat, però aquesta intel·ligibilitat és precisament per a nosaltres i roman als "afores" de l'Ésser, per dir-ho d'alguna manera. No penetra la Realitat última.³²

El pensament no està directament relacionat amb l'Ésser, el qual se li escapa constantment; entre ell i l'Ésser hi ha la paraula, i és amb la paraula amb qui la raó se les ha d'heure si vol descobrir el que l'Ésser és; l'Ésser que és *en*, *amb* i *per* la paraula. Llibertat radical de l'Ésser, que l'home no pot caçar, limitar, determinar amb el pensament. L'home ja no és entès només com un animal racional, com un subjecte definit per la seva raó, i aquesta com la facultat per excel·lència des de la qual es pot arribar (*gnosis*, *episteme*) a una recobrada identitat (veritat) amb l'Ésser:

El punt central de la saviesa hindú, jo entenc, no està ocupat per *jñâna*, *gnosis*, coneixement, si no per *moksa*, salvació, alliberament. Fins i tot pel Vedânta *jñâna* és en funció de *mukti* -encara que finalment els dos són identificats. I aquest alliberament (com la reforma budista puntualitzada: *nirvâna*) ho és també des de l'Ésser, és a dir, deixant que l'Ésser sigui el que és...³³

- Paraula creadora

Malgrat el triomf a occident de la visió crítico-il·lustrada del llenguatge, mai va ser oblidada del tot, gràcies sobretot a la memòria dels poetes, aquella visió del llenguatge que posa la paraula com la seva arrel; com ens recorda Octavio Paz: "*Contra el silencio y el bullicio invento la Palabra, / libertad que se inventa y me inventa cada día.*"³⁴

Es podria fer un recorregut que recollís aquesta altra tradició hermenèutica-romàntica del llenguatge.³⁵ Concepció que trobem tant en l'Antic com en el Nou Testament, i en el cristianisme, abans que caigués sota dictat de l'ontologia hel·lènica i oblidés el seu origen oriental (la seva orientació), com també en els diversos corrents místics que recorren occident: sufisme,³⁶ kàbala,³⁷ mística cristiana,³⁸ i present en els dues grans i profundes

³⁰ PANIKKAR, *Símbolo y ... o.c.*, p.386.

³¹ Raimon PANIKKAR, "Thinking and Being", en la Festschrift per E.A.MOUTSOPOULOS, *Du Vrai. Du Beau. Du Bon*, Vrin, Paris, 1990, pp.39-40.

³² ibíd.

³³ ibíd.

³⁴ Octavio PAZ, "Libertad bajo Palabra", en *Poemas(1935-1975)*, Seix&Barral, Barcelona,1979; cf. també d'Octavio PAZ, *El Arco i la Lira*, F.C.E., México, 1973, i *El mono gramático*, Seix&Barral, Barcelona,1974.

³⁵ Cf. MAYR, *Hermenéutica del lenguaje ... o.c.*, p.317-381.

³⁶ Cf. Henry CORBIN, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Destino, Barcelona,1993.

³⁷ Cf. Mario SATZ, *Senderos en el jardín del corazón. Poética de la kabala*, Kairós, Barcelona, 1989; Annick de SOUZENELLE, *La Letra, Camino de Vida*, Kier, Buenos Aires, 1995.

³⁸ Cf., José Angel VALENTE, *Variaciones sobre el pájaro y la red. La piedra y el centro*, Tusquets, Barcelona,1991; Mario SATZ, *Umbría lumbre. San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta en la Kàbala y en el Sufismo*, Hiperión, Madrid,1991.

renovacions de la nostra cultura que són el Renaixement i el Romanticisme.³⁹ Però hem d'arribar fins a Heidegger i al mateix Panikkar per veure com occident s'interroga i busca instal·lar-se novament en la paraula:

L'epifania primera de l'Ésser és la parla.⁴⁰

La paraula és l'expressió de l'ésser, d'un ésser que és perquè s'expressa en paraula, i no podem trobar el ser de l'ésser, si no allà on l'ésser és: la paraula. No hi ha un ésser anterior a l'ésser que és. Darrera de la paraula, l'ésser que és, no hi ha res. Res que pugui determinar el ser de l'ésser, que no és sinó en mostrar-se. L'ésser que no és, que no es manifesta, que no s'expressa, que no es diu, no és. L'ésser que és, descansa, reposa en la vacuïtat, en el silenci. Pura llibertat. Pur esclat indeterminat. El pensament pot anar darrere d'aquest esdeveniment analitzant-lo i definint-lo per intentar explicar-lo, segons els seus propis parametres, però aquesta ja és una operació secundària. L'esdeveniment no es deixa atrapar per una xarxa de conceptes estàtics i separadors. Si la paraula és primordial, el pensament mai no la podrà explicar ni interpretar des d'un lloc anterior a ella. La paraula és l'esdeveniment de l'ésser, esdeveniment primordial que reclama participació. Comprendre és participar-hi:

Però la Paraula, constitutiva de totes les coses, és el fruit, ella mateixa, del Sacrifici del Silenci, del qual sorgí la Paraula. Anàlogament l'Ésser és, és Ésser perquè ha sorgit del No-ésser, de la Buidor, si equiparem l'Ésser a la plenitud; del No-res, si descobrim l'etimologia de *res*. La No-Paraula, el No-res, és el Silenci.⁴¹

Darrere de tota paraula vera, extrema, pressentim quelcom que se'ns amaga perquè se'ns mostra; en tota paraula hi pressentim el seu silenci. Tot poeta conreador exquisit de la paraula en sap dels seus silencis. El profeta, el poeta sap de la riquesa-pobresa de les paraules:

Cada paraula conté també una referència al misteri (sigui transcendent o immanent). Tot revelant el que diu, ens mostra que ens amaga quelcom més. En rigor parlar és probablement la primera porta a l'experiència de la transcendència. Les paraules no tenen fons. Cada paraula diu més del que expressa.⁴²

Tota paraula primordial, creadora, sagrada, profètica, poètica és símbol.

- Camí vers el símbol: l'eterna dansa.

Hem assenyalat una identificació del símbol amb la paraula, i l'exposició que ara en farem quedarà en molts sentits clarificada des d'aquesta posició que situa la paraula més a prop de l'ésser, i que deixa el pensament allunyat d'aquella identificació parmenídea amb aquest. De tota manera aquest no deixa de ser un discurs des del pensament, un discurs que vol clarificar, aclarir el propi terreny del pensament, per preparar aquest salt vers allò més primordial. Així doncs, és el mateix Panikkar que des del *logos* ens apropa a allò simbòlic, però des del límit⁴³ d'aquest *logos* ens envia vers una experiència que és més enllà. Com ens hi acostem, al símbol? De fet en aquest discurs ens hi acostem des del

³⁹ Cf. Wilhelm von HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Circulo de Lectores, 1995; vegeu-ne el comentari que fa Heidegger a, Martin HEIDEGGER, *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1990, pp.215-243.

⁴⁰ PANIKKAR, *La paraula ... o.c.*, p.19.

⁴¹ *ibíd.*, 13-14.

⁴² *ibíd.*, 22. Cf. també, Raimon PANIKKAR, "El Silencio de la Palabra. Polaridades no dualísticas", *Rev.Cielo y Tierra* (Barcelona) n°10, Arbor Mundi/Integral, 1984, pp.25-40.

⁴³ Cf. Eugenio TRIAS, *Lógica del límite*, Destino, Barcelona, 1991.

logos, no pot ser d'altra manera, però a què ens acostem? A un objecte?, a un llenguatge?, a uns significats o idees?:

Els símbols són les últimes peces amb les quals està construït l'edifici de la realitat. Quan el símbol necessita una explicació és perquè està acabat: ha deixat de ser símbol. O s'entén el símbol, o no s'entén; som en ell, o no hi som. Si necessitem una explicació, vol dir que ens recolzem sobre quelcom encara més fonamental que el propi símbol.⁴⁴

La realitat és símbol,⁴⁵ el símbol és òntic i el nostre apropament racional al símbol ens hi deixarà sempre a les portes. El símbol no es pot explicar des d'algun lloc més enllà d'ell, no hi ha més enllà on situar-nos. Així només podem apropar-nos-hi des de quelcom posterior, d'allò que ha sorgit del propi símbol. El viatge primer és de retorn vers allò que ens ha vist néixer. Des del *logos* retornem al *mythos*, ja que és el *mythos* el que fonamenta tot *logos*. És el *logos* el que s'interroga des del *mythos*. Un *mythos* xop i amarat de significats, on ressonen les veus de la terra, de les mares, de l'origen, d'allò dionisiac,⁴⁶ d'allò encara no pensat i tan sols imaginat, presentit, somniat... Aquesta direcció del *logos* cap al *mythos*, en el sentit epistemològic, és un camí des de l'univocitat del concepte vers una creixent polisèmia i uns significats que són molt prop del cos, dels sentits, de la imaginació, del somni... Però cal un segon moviment després d'aquest retorn vers un *mythos* que havíem reprimit i oblidat; el *logos* després de baixar a les obscuritats de la terra, ha d'aixecar la mirada vers el cel, vers l'espai obert, vers el *pneuma*. Espai obert del *pneuma*, que no és sinó llibertat i foc on esclata tot significat. Espai obert del poeta, del profeta i de tot aquell que parla amb un llenguatge igni. Hem doncs, de recuperar, reintegrar el *mythos*, acceptant el *logos* i preparar-nos per acollir el *pneuma*:⁴⁷

Acollir el *pneuma* és un passatge permanent, una *pasqua*, un peregrinatge; la processó que va del *mythos* al *pneuma* atravesant el *logos* és contínua. Aquesta dimensió pneumàtica fa possible l'apertura constant que ens permet donar un pas més enllà. En aquest sentit si *logos* és el pensament, el *mythos* és allò no pensat i el *pneuma* és l'impensable.⁴⁸

És aquesta trena de *mythos*, *logos*, *pneuma* que pot acostar-nos al símbol, desencadenant definitiu de tot sentit. El *logos* tot sol no pot arribar a l'experiència simbòlica, encara que es pot dir que hi ha tot un seguit de llenguatges que en funció de la seva capacitat polisèmica són més a prop o més lluny del símbol:

Solament el símbol pertany a l'ordre ontològic; els altres, a l'epistèmic.⁴⁹

⁴⁴ PANIKKAR, *Símbolo y ... o.c.*, p.391.

⁴⁵ Cf. TRIAS, *La edad del... o.c.* En aquest extens llibre Trias desenvolupa una ambiciosa obra filosòfica (d'agrair en el context del panorama filosòfic d'aquest país), des de la noció central de símbol per poder pensar el real. Tot el llibre està estructurat a partir del que es consideren les categories que configuren el fet simbòlic. El símbol, o el fet simbòlic, està estructurat en set categories. Les quatre primeres són de la banda de la part del símbol de què disposem, del simbolitzant, i són: 1) *Matèria*. Tot símbol se suporta en una matèria, en un substrat material. 2) *Cosmos*. Aquesta matèria queda ordenada, situada en un espai (temple) i en un temps (festa), lloc on s'esdevindrà l'esdeveniment simbòlic (ritu). 3) *Presència*. Relació presencial entre una *presència* que es mostra i un *testimoni* d'aquesta. 4) *Logos*. Comunicació que es produeix entre la presència i el testimoni, revelació en forma de paraula (sagrada) o escriptura (santa). Des d'aquesta part material del símbol, el simbolitzant, se'ns envia vers allò de què no disposem, el simbolitzat, que està compost de dues categories: 5) *Claus hermenèutiques*. Horitzó de sentit, formes ideals de sentit, arquetipus... 6) Allò *Místic*. Tot sentit té un límit o està en contacte amb allò secret, segellat, sant, sagrat, on s'anul·la tota indagació de sentit. Fins aquí, però, els requisits previs perquè pugui donar-se aquell esdeveniment de re-unió de les dues parts, i aquesta és la darrera categoria: 7) *Conjunció simbòlica*, esdeveniment simbòlic o *Símbol*. On realment es realitza el símbol. Com Panikkar i Eliade, Trias pensa el símbol com a estructura ontològica del real.

⁴⁶ Cf. Karl KERENYI, *Dionisios. Raiz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 1998; Walter OTTO, *Dioniso. Mito y culto*, Siruela, Madrid, 1997; Alain DANIELOU, *Shiva y Dionisos*, Kairós, Barcelona, 1986.

⁴⁷ PANIKKAR, *Mito, Fede ed... o.c.*, pp. 334-340.

⁴⁸ *ibíd.*, p. 339.

⁴⁹ PANIKKAR, *Símbolo y ... o.c.*, p. 393.

És impossible doncs una simbologia, reduir el símbol a *logos*, i potser ben a l'inrevés, caldria interpretar els diferents logos des dels seus *mites* originals i originants.⁵⁰ Hem de considerar, però, legítim acostar-se al símbol des dels diferents discursos que l'home ha forjat i on és instal·lat; és legítim i segurament necessari, ja que tornem d'un exili. Podem acostar-nos-hi des de la història, la sociologia, la filologia, la psicologia, la fenomenologia, l'hermenèutica, la filosofia, la teologia, la simbologia, etc; podem recórrer tots i cadascun dels sentits de l'escriptura i fer-ne totes les hermenèutiques que calgui, però tots aquests són discursos *profans* que ens deixen sempre als afores del temple; aquells més conceptuals (sentit literal) ens en deixaran més allunyats que aquells més polisèmics (sentit espiritual), però tots ens deixen a les portes d'allò... d'allò real:

El símbol representa allò que per mí no necessita cap mena d'interpretació. És a dir, el símbol -com a símbol- no és objecte d'hermenèutica. No es pot interpretar un símbol: amb què l'interpretaríem? En realitat, en el símbol no hi ha distància interpretativa. Per això el *símbol no és hermeneutitzable*.⁵¹

Fer una interpretació del símbol és reduir-lo, és explicar el símbol des de quelcom que hauríem de suposar anterior i més fonamental: economia, etologia, formes socials, l'imaginari, *psique*, *logos*... No és legítim interpretar, explicar i reduir allò que és real, i el símbol es considera més real que qualsevol dels camins, instruments o formes d'apropament que l'home transita per acostar-s'hi. La reducció, la desmitificació⁵² és una destrucció del símbol, i no solament ens en continua deixant a les portes, sinó que en molts sentits ens hi barra l'accés:

Allò amb què explico el significat del símbol és, evidentment, quelcom anterior al símbol i que accepto sense necessitat d'explicacions ulteriors,(...) allò amb què intentem interpretar el símbol és precisament símbol per nosaltres.⁵³

La història, l'economia, la psicologia, la semiòtica, etc, es converteixen en el símbol, el *mite*, des d'on interpretem totes les esferes de la realitat; les considerem com la realitat fonamental, ja que són la base d'on partim, per fer totes les interpretacions possibles, realitat fonamental de caire racional, perquè la raó és el nostre *mite*, el nostre símbol. Però ja hem considerat el pensament com a secundari respecte a l'ésser i la parla. Així doncs, no podem pensar el símbol, aquest no és objecte de pensament:

Quan jo penso el símbol, ja en sóc fora. Pensar corca i destrueix el símbol convertint-lo en objecte (pensat). El símbol es torna aleshores objecte del meu pensament.⁵⁴

I jo no sóc propietari del símbol, no puc posseir el símbol perquè no és un objecte. Situats en el pensament, en la reflexió, és a dir, en la distància, volem encerclar i posseir amb els nostres conceptes una realitat que constantment se'ns escapa. El símbol no té cap raó, cap nucli intel·ligible que es presenti a una consciència racional. El símbol ens reclama i ens crida d'una altra manera, i un cop fet camí des de qualsevol dels *logos* on

⁵⁰ Ens diu Eliade: "El mite dels orígens és l'origen de tots els mites. Tots els mites no són sinó variants del mite dels orígens, ja que la creació del món és el model de tota creació. L'origen del món és model de l'origen de l'home, de les plantes, fins i tot de la sexualitat i de la mort, o també de les institucions... Tota mitologia té un principi i una fi; al principi, la cosmogonia, i a la fi, l'escatologia: retorn dels avantpassats mítics o vinguda del mesies .../... El mite narra una història sagrada, es a dir, un aconeteixement primordial que va tenir lloc en el principi dels temps, i on els seus personatges són els deus i els herois civilitzadors. Això vol dir que el mite fonamenta la veritat absoluta; i revela com una realitat va accedir a l'ésser..." Mircea ELIADE, *La prueba del laberinto*, Cristiandad, Madrid, 1980, pp.137 i 150.

⁵¹ PANIKKAR, *Símbolo y ... o.c.*, p.390.

⁵² "L'actitud *desmitificadora* s'ha de considerar sospitosa d'etnocentrisme, de provincianisme occidental i, al cap i a la fi, haurà de ser *desmitificada*." ELIADE, *La prueba del...* o.c., p.130.

⁵³ PANIKKAR, *Símbolo y ... o.c.*, pp. 390-391.

⁵⁴ *ibíd.*, 395.

estem, ens cal fer un salt, un salt a l'altra riba. Més que pensar el símbol i posseir-lo, és ell que ens posseix i ens fa pensar. Després de tots els esforços per acostar-nos al símbol, per fer el salt vers allò tancat, sagrat, cal una nova actitud, una actitud més receptiva i oberta, cal deixar-se anar, cal una nova manera d'escoltar, per alliberar-me del meu propi pensar:

El símbol no significa res. O, més ben dit, el significat del símbol deriva de la nostra participació en el mateix símbol. Si jo m'acosto al símbol, el destrueixo. El que sí que puc fer es escoltar el símbol, deixar que parli. (...) És, més aviat, el símbol el que ha d'acostar-se a mí. Si deixo que s'acosti, el símbol desencadenarà la meva vida, el meu amor, i també el meu pensament.⁵⁵

El símbol em posseïx, m'inspira, m'interpreta, m'arrossega, m'absorbeix. Esbrinar què és el símbol és participar-hi, la significació del símbol està lligada a estar-hi, a creure-hi, no puc comprendre el símbol si no hi participo, si no sóc amb ell.⁵⁶ El símbol és més aviat un esdeveniment en el qual jo participo, és una experiència, una vivència. Experiència o vivència peculiar, que suposa una determinada consciència un cop ens hem alliberat del pensament, una consciència on s'acaba la dualitat subjecte-objecte, una consciència que suposa la renúncia de tot ego:

El centre de l'experiència simbòlica no sóc jo; el centre de gravetat no és el meu ego psicològic. L'experiència simbòlica no diu "jo entenc, jo no entenc"; aquesta forma d'expressar-se val per al pensament. L'experiència simbòlica és, més aviat, una consciència que s'adona de que "jo hi estic, jo no hi estic" (...) Podria utilitzar el llenguatge místic castellà i anomenar-la *advertencia espiritual simbòlica* o, simplement, advertència simbòlica. (...) Estem parlant ara d'una consciència que és un despertar; d'allò que la tradició oriental indica amb el precepte: "estigueu desperts i no penseu en res".⁵⁷

Podríem dibuixar un arc antropològic tot seguint Sant Pau⁵⁸ per indicar que hi ha un creixement i una transformació de l'home en aquest acostar-se cap al símbol, per finalment caure-hi, deixar-s'hi dur i participar-hi. *Metanoia*, transformació, creixement vers una consciència que és un despertar, que escolta el símbol tot deixant que parli, ens posseeixi i ens entusiasmi:

M'entusiasmo, tinc una mena d'èxtasi serè, perquè no necessito sortir de mi mateix, ja que la cosa no està fora de mi mateix. Aquesta experiència és alhora *èntasis* i *èx-tasis*, interna i externa. Aquesta visió és la visió del símbol, una visió que no et permet estar ni dins ni fora, que no permet ni el coneixement subjectiu ni el coneixement objectiu (...) Visió on no hi ha ni interior/exterior, ni meu/teu, ni cert/fals, ni subjecte/objecte, etc. En l'àmbit de la consciència simbòlica no hi ha aquests parells d'oposats. Però, aleshores què hi ha? Hi ha *yin/yan*, hi ha polaritat, hi ha relació o *relativitat radical*.⁵⁹

⁵⁵ *ibíd.*, 395-396.

⁵⁶ Aquest és el cor de l'hermeneútica d'Eliade: "Crec que la postura *desmitificadora* és una postura fàcil. Tots els homes arcaics i primitius creuen que el seu poblat és el centre del món. No és difícil afirmar que aquesta creença és una il·lusió, però això no ens porta a res. I alhora, es destrueix el fenomen per no observar-lo en l'àmbit que li és propi. És important, al contrari, preguntar-se per què aquests homes creuen viure en el centre del món. Si jo vull entendre aquesta o aquella tribu no és per desmitificar-ne la mitologia, la teologia, els costums, la representació del món. El que vull és entendre la seva cultura i, conseqüentment, per què aquests homes creuen el que creuen. I si puc entendre per què el seu poblat és el centre del món, és que he començat a entendre'n la mitologia, la teologia, es a dir, el seu *modus* d'existir en el món." ELIADE, *La prueba del...* o.c., p.128.

⁵⁷ PANIKKAR, *Símbolo y ... o.c.*, pp.397 i 399.

⁵⁸ Basant-se en l'antropologia de l'AT, Pau ens dibuixa en les seves cartes una antropologia soteriològica com un procés de creixement i realització humanes: home *carnal-efímer* (subjecte amoral), home *psíquic-necessitat* (subjecte de moralitat externa), home *cordial-conscient* (subjecte de moralitat interna i llibertat) i home *pneumàtic* (subjecte transmoral i font de tota moralitat). Hans WALTER WOLF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1975, pp.25-86; cf. PANIKKAR, *La plenitud... o.c.*, pp. 82-118.

⁵⁹ PANIKKAR, *Símbolo y ... o.c.*, pp. 398 i 410.

Símbol entès com a pur esdeveniment paradoxal, on cau la consciència que es desperta, i on sembla produir-se una mena de *cointidentia oppositorum*. Pura relació, esdeveniment, en què es resolten per un instant les oposicions, i la consciència és transparència:

Què és aquesta transparència? Aquest és el problema de la consciència simbòlica, on no hi ha ni exterior ni interior. *La transparència ens interpreta (...)* Transparència peculiar: com la llum. La llum és invisible. Entre el sol i la lluna hi ha obscuritat, no llum. La llum sols és visible quan cau sobre l'opacitat d'un cos, que passa d'opac a ser lluminós. Però la transparència no és l'opacitat; la transparència és la mateixa naturalesa de la llum. La llum ens fa veure, precisament perquè no es deixa veure. Si poguéssim veure la llum, ja no seria llum. És aquesta una experiència humana fonamental que necessita un *ioga*, un entrenament, una actitud extàtica.⁶⁰

Pura transparència que es configura com l'instant-eternitat (el temps és ara) i l'espai-llum (el lloc és aquí) on té lloc l'esdeveniment simbòlic,⁶¹ on la consciència com pura transparència, no pensa res, no vol res, no espera res, (una santa indiferència) però celebra, dansa, canta (diu *Sí!*, *Amén!*, *Kun!*) amb participació alegre i amorosa les bodes, la conciliació entre totes les esferes del real: cosmos, déus i homes. Experiència cosmoteàndrica.

III. Kosmos, Theos, Anthrôpos: la història d'un despertar

Més jo sóc un beneïdor, un que diu *sí*: i duc mon *sí* beneïdor per
damunt de tots els abismes.
He lluitat molt de temps i m'he tornat lluitador per tenir un dia
les mans lliures per a la benedicció.
Heu's aquí ma benedicció: estar sobre tota cosa com si fos el
cel d'ella, el seu sostre esfèric, sa campana atzurada, la seva
seguretat eterna. I beneït sigui el que així beneeixi!
Perquè totes les coses són batejades en els confins de l'eternitat i
més enllà del bé i del mal...

Friedrich NIETZSCHE "Així parlà Zarathustra"
en versió de Joan Maragall⁶²

Ens trobem davant d'un invariable cultural. D'una manera o altra sembla haver-hi una diferenciació entre aquestes tres esferes de la realitat pràcticament en totes les cultures.⁶³ Des de la primordial fissura a l'inici dels temps en la creació del món, que veiem en la majoria de narracions cosmogòniques, fins a les idees transcendents d'una raó kantiana que les pensa com a límit, últimes raons inabastables o primers principis:⁶⁴

⁶⁰ ibíd., 410 i 413.

⁶¹ Cf. TRIAS, *La edad del... o.c.*, pp.348-349.

⁶² Joan MARAGALL, *Fragments de "Així parlà Zarathustra"*, O. C., Vol. XXI, Selecta, Barcelona, 1933, pp.3-14.

⁶³ Cf. Raimon PANIKKAR, *La intuición cosmoteàndrica*, Trotta, Madrid, 1999, pp.76-77.

⁶⁴ Per una selecció de textos cosmogònics, cf. Mircea ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. De los primitivos al Zen*, vol.IV, Cristiandad, Madrid, 1979, pp.95-160; Vegeu també, LANCEROS, *Al filo... o.c.*, p.415: "...experiència religiosa originària que es troba en multitud de narracions mitològiques, en infinitat d'expressions artístiques, litúrgiques o votives que constitueixen el primer document en el qual es mostren les problemàtiques relacions de l'*home* amb ell mateix, amb el *món* i amb el *misteri*. Aquests tres elements, que el procés de la civilització occidental ha separat progressivament, constitueixen, en els primers estrats de la humanitat, els tres rostres *solidaris* d'una mateixa figura: Déu,

El coneixement cosmoteàndric pot molt ben ser considerat com la forma primordial de la presa de consciència. De fet apunta des de l'aurora de la humanitat com el coneixement indivís de la totalitat. (...) Sembla que esguardar la realitat en termes de tres mons és una constant de la cultura humana, per bé que aquesta visió pot ser expressada de moltes maneres. Hi ha un món dels Déus, un altre dels Homes i un tercer de les Coses Materials (...) Sempre ha estat la funció dels savis recordar la totalitat a llurs contemporanis, i rescatar-los així de l'enlluernament de visions parcials.⁶⁵

El nucli del pensament de Panikkar sembla arrancar d'aquesta fonamental intuïció cosmoteàndrica, és a dir, de la consciència de la unitat radical d'aquests tres àmbits de la realitat:

La realitat mostra aquesta triple dimensió: un aspecte metafísic (o transcendent o apofàtic), un factor noètic (o conscient o pensant) i un element empíric (o físic o material), (...) són les tres dimensions irreductibles que constitueixen el real, és a dir qualsevol realitat en tant que és real. (...) La intuïció cosmoteàndrica no és una divisió tripartita entre els éssers, sinó un esguard dins el nucli tridimensional de tot allò que és.⁶⁶

I la història es pot contemplar com el lent despertar de l'home vers aquesta intuïció cosmoteàndrica, un procés vital de creixement filoontogenètic,⁶⁷ un progressiu desenvolupament de la consciència humana,⁶⁸ que va descobrint, fa conscient de mica en mica: el món, Déu i l'home. Tres moments de l'aventura, del viatge de la consciència humana vers la realització, moments que Panikkar anomena *kairològics*, per evitar un sentit evolucionista merament cronològic.⁶⁹ *Kairós* és el temps propici, temps oportú, no és el *cronos* quantitatiu que devora als seus fills, sinó el temps qualitatiu de les decisions lliures que configuren tota una existència, tota una vida; és el temps de les decisions que obren noves etapes i marquen el destí d'un home; per això cal estar atents i preparats per conèixer el nostre moment (*kairón gnothi*):⁷⁰

Tres són els grans problemes que es presenten davant de la consciència humana i que han preocupat la humanitat des que comença a pensar. Tres són els grans àmbits de la realitat que, d'una o altra manera, la consciència humana ha distingit des del principi: la terra, el cel i l'ésser humà. Tres esferes irreductibles però inseparables.⁷¹

La història humana es podria llegir com un desplegament i una realització de la pròpia consciència des d'aquests tres àmbits, o com la consciència humana va emergint i realitzant-se fent conscient cadascun d'aquests tres àmbits; moments *kairològics* fundats per una mutació de la consciència que marquen qualitativament una *època*, una *edat*. En cadascun d'aquests moments *kairològics* –edat, etapa, període, època– l'home desvela i es

Home, Naturalesa, trinitat primigènia (preludi de tota trinitat ulterior), evocació permanent de la totalitat escindida, de la ferida tràgica, del sentit fragmentat i trencat.”; també, TRIAS, *La Edad del... o.c.*, p.68: “En certa manera el que Kant anomena *idees de la raó*, la idea teològica, psicològica i cosmològica (Déu, Home i Món), tindrien la seva forma simbòlica, respectivament, en les figures de la Llum, de l'Arbre i de la Muntanya.”; i Ken WILBER, *El ojo del Espíritu*, Kairós, Barcelona, 1998, p.168: “Com deia Chögyam Trungpa a *Shambala. La senda sagrada del guerrero* i Huston Smith confirmava a *La verdad olvidada*, totes les grans tradicions de saviesa sense cap mena d'excepció -des de la xamànica fins la vedàntica, tant a Orient com a Occident- afirmen que la realitat està organitzada, almenys, en tres grans àmbits, la *terra*, els *éssers humans* i el *cel*, tres regnes lligats al cos, la ment i l'esperit (ordinari, subtil i causal), i que aquests regnes estan lligats als tres grans estats de la consciència humana, vigília (ordinari, cos), somni (subtil, ment) i somni profund (causal, esperit)”. Finalment, recordar el joc de Cel, Terra, Déus i Homes, la quaternitat sagrada de Hölderlin i Heidegger.

⁶⁵ Raimon PANIKKAR, *La nova innocència*, Proa, Barcelona 1998, p.51.

⁶⁶ *ibíd.*, 52-53.

⁶⁷ Cf. PANIKKAR, *La intuición... o.c.*, p.36.

⁶⁸ Cf. PANIKKAR, *La Trinitat... o.c.*, p.55.

⁶⁹ Cf. PANIKKAR, *La nova ... o.c.*, nota 5, p.5; PANIKKAR, *La intuición... o.c.*, pp.39-43.

⁷⁰ Cf. la veu “Tiempo” a DD.AA., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Vol.IV, Ed.Sígueme, Salamanca, 1984.

⁷¹ PANIKKAR, *El silencio... o.c.*, p.161.

desvela des d'una d'aquestes tres dimensions del real, i allò real es manifesta, es revela a l'home, ja com a *Kosmos*, *Theos* o *Anthrôpos*. I així, una d'aquestes tres dimensions es converteix en el pivot, el centre, l'*axis*, l'horitzó d'intel·ligibilitat, el *mite* des d'on es contempla tota la realitat, i des d'on vivim, sentim, pensem i ens experimentem com a existents:⁷²

Allò que l'home primer descobreix, no és tant a si mateix, com les coses que l'envolten, l'amenacen o protegeixen. La primera postura filosòfica o prefilosòfica de l'home és l'actitud extàtica respecte a les coses i la pregunta pel què són.⁷³

L'home descobreix el món, i ell mateix forma part d'aquest món; la consciència de l'home es configura com consciència del *kosmos*, i així es descobreix com a cos i sentit, com a terra (*humus*). L'home és fill del vent i germà de tot ésser viu. El temple és la montanya, l'arbre, la cova..., tot l'espai, tota la natura és amarada de sacralitat. Allò sagrat és aquí al costat, darrera d'allò profà, i ara mateix podem traspasar la porta; temps sagrat de la festa, la dansa, la música, el cant, el *soma*, l'*enthousiasmos*... És aquest l'home arcaic del paleolític i el xaman, la seva màxima realització⁷⁴ però:

Les coses semblen apuntar constantment, per la seva bellesa o maldat, pel seu poder o debilitat, per dalt i per baix, a quelcom distint i superior a elles mateixes, a una força invisible o a un poder suprem, immanent o transcendent: al misteri. .../... Sorgeix així el món dels Déus, del dimonis, i l'àmbit de Déu, interpretat de les més variades maneres.⁷⁵

Amb el neolític i el poblet, aquest home encara prehistòric es descobreix fill i esclau de la terra, i allò sagrat serà ara una Gran Mare que reclamarà sang i sacrificis. Del poblet a la ciutat, el nou cosmos, i al temple de pedra on hi resideixen uns deus que ja no són ara i aquí, sinó després i més enllà. L'home es descobreix com un ésser precari, contingent respecte allò diví i sobrehumà que imposa lleis i normes. Aquests no són ja els déus de la naturalesa, sino els que funden i governen amb mà dura una ciutat, un poble, un imperi. Temps del sacerdot, del *pontifex*, temps religiós per excel·lència en el que l'acció sagrada, el sacrifici, és el pont per l'experiència d'allò sagrat, tancat ja en un temple, i per la comunicació amb un Déu i uns déus ja massa llunyans.⁷⁶

Aquests dos moments de consciència extàtica davant del món i la divinitat, són el *mite* (horitzó d'intel·ligibilitat), el fonament del que Panikkar anomena la iconolatria. El sagrat, en un primer moment arcaic i màgic, i la divinitat, en un segon moment ja mític, és narrat (*mythos*), intuït, pensat, des d'un horitzó (*mite*) metacosmològic:

La divinitat apareix vinculada al món; és la divinitat del món, i el món al mateix temps és interpretat com el món de la divinitat. El tipus de funció que se suposa a la divinitat, així com els vincles que té amb el món, han estat recollits en diferents

⁷² Panikkar considera que la seva proposta pot ser compatible amb els esquemes d'altres autors, i aquesta triple divisió pot tenir també les seves subdivisions. Cf. PANIKKAR, *La intuición... o.c.*, pp. 39, 42. Nosaltres tenim en compte a Ken Wilber que recull i adapta la terminologia proposada per Gebser, Neumann, Campbell, Foucault o Habermas, com etapes: arcaica, màgica, mítica, racional..., per completar el quadre, tot seguint el buddhisme i el vedânta amb les etapes, no realitzades encara històricament però sí per uns pocs i grans homes: psíquica, subtil, causal i no-dual; cf. Ken WILBER, *Después del Eden*, Kairós, Barcelona, 1995; íd., *El proyecto Atman*, Kairós, Barcelona, 1980; TRIAS, *La edad del... o.c.* Tant Wilber com Trias de formes diferents, volen evitar un mer desplegament evolutiu i cronològic.

⁷³ PANIKKAR, *El silencio ... o.c.*, p.162.

⁷⁴ Cf. PANIKKAR, *La intuición... o.c.*, pp.119-125. Etapes arcaica i màgica de Wilber; cf. WILBER, *Después del... o.c.*, pp.41-132.

⁷⁵ PANIKKAR, *El silencio ... o.c.*, p.162. Cf. PANIKKAR, *La nova ... o.c.*, p.42.

⁷⁶ Cf. PANIKKAR, *El silencio ... o.c.*, p.163. Etapa mítica de Wilber; cf. WILBER, *Después del... o.c.*, pp.133-260. Alguns autors com J.Campbell han parlat de període d'inflació mítica.

cosmologies. La divinitat és percebuda com un pol del món. (...) La divinitat és una categoria cosmològica.⁷⁷

I l'home sent la necessitat, en una actitud primària i primordial davant del misteri o la divinitat⁷⁸, de relacionar-s'hi d'una manera sensible:

La iconolatria consisteix en la projecció de Déu sota alguna *forma*, en la seva objectivació, en la seva personificació *en un objecte*, que pot ser mental o material, visible o invisible, però reductible sempre a la nostra "representació" humana.⁷⁹

La icona⁸⁰ manifesta i revela allò sagrat a una consciència extàtica, una consciència que mira i cerca fora d'ella mateixa, l'absolut, l'eternitat, l'ésser, l'esperit, la realitat última..., una consciència que mira i viu la realitat des d'aquest horitzó metacosmològic.

Invenció i difusió de l'escriptura, i aparició en els relats mítics i en les epopeies de la figura d'un heroi que es deslliga de la terra i s'enfronta als déus del cel en la recerca del seu propi destí. Així doncs, l'home, després de descobrir el món, els déus i Déu, des d'una actitud extàtica, a la fi:

Es descobreix a si mateix i, després d'un cert període d'autoreflexió, acaba considerant-se el centre de la realitat. Llavors, les coses apareixen en relació constitutiva amb l'Home, i Déu s'interioritza de tal manera que no s'accepta un Déu que sols sigui un Déu per si mateix. L'Home es descobreix a si mateix i en si mateix troba -o potser perd- Déu i el Món.⁸¹

Moment enstàtic⁸² en què l'home mira dins seu, i ja no pregunta tant què són les coses, sinó qui és ell: és el "*Coneix-te a tu mateix*" de Socrates, o el "*Allò per mitjà de què tot és conegut, com es pot conèixer? Com es pot conèixer el qui coneix?*" de les Upanishad.⁸³ Tot és pensat, narrat, no ja des del *mythos* sinó des del *logos*, i intuït amb aquesta mirada que es dirigeix vers l'home mateix; l'home és el centre i mesura de totes les coses. La mateixa divinitat s'interioritzarà, i no serà tant una altra realitat com un tu, serà el moment que Panikkar anomena del personalisme,⁸⁴ moment possibilitat per aquest nou horitzó d'intel·ligibilitat antropològic, en que la divinitat serà quelcom metaantropològic:

La divinitat és percebuda com el símbol real en què culmina el fi i la perfecció de l'ésser humà. Aquesta noció de la divinitat no és tant fruit d'una reflexió entorn del cosmos, o d'una experiència de la seva naturalesa numenosa, com la culminació d'una autoconsciència antropològica (...) Aquí la divinitat és *âtman-brahman*, l'home completament divinitzat, el Crist, *Purusha* o fins i tot el símbol de la Justícia, la Pau, la Societat Perfecta. (...) El tret predominant d'aquest horitzó és la llibertat.⁸⁵

Viratge radical, mutació profunda de la consciència a la qual Panikkar fa una explícita referència i així, doncs, ens mostra com es produeix aquest gir de la consciència en diferents àmbits culturals; una veritable *crisi* de la consciència humana que fa possible l'aparició de l'home com a autoconsciència, emergència humanista que es produeix en un

⁷⁷ PANIKKAR, *Les icones del... o.c.*, p.45.

⁷⁸ Cf. PANIKKAR, *La Trinitat ... o.c.*, p.45.

⁷⁹ *ibíd.*, 49.

⁸⁰ És el que Eliade anomena hierofania. Qualsevol realitat o objecte que manifesti el sagrat es converteix en una altra cosa, canvia el seu règim ontològic als ulls dels qui participen d'aquesta experiència religiosa. La realitat o objecte (pedra, muntanya, arbre, temple, temps, imatge, text...) es converteix en una icona per a una consciència simbòlica, que experimenta la "coincidència paradoxal del sagrat i del profà, de l'ésser i el no-ésser, de l'absolut i del relatiu, de l'eternitat i del devenir que es manifesta en tota hierofania." Mircea ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*, Era, México, 1972, p.51.

⁸¹ PANIKKAR, *El silencio... o.c.*, p.164.

⁸² Cf. PANIKKAR, *La intuición... o.c.*, p.69.

⁸³ Bhadrânyaka Upanishad II, 4, 14. Citat sovint per Panikkar, p.e., cf. Raimon PANIKKAR, *Invitació a la saviesa*, Proa, Barcelona, 1997, p.22.

⁸⁴ Cf. PANIKKAR, *La Trinitat... o.c.*, pp.55-62.

⁸⁵ PANIKKAR, *Les icones del... o.c.*, p.46.

mateix moment (s.VI a C) en les diverses grans cultures de l'antiguitat, Israel, Iran, Xina, Grècia, Índia,⁸⁶ moment històric que ha estat anomenat *època axial* per Karl Jaspers. Revolució humanista que va tenir diferent sort en les diverses cultures, però de la que encara avui dia tots plegats en som fills; com diu sovint Panikkar: "pel cap baix, tinc uns 6.000 anys".

Occident i tot allò que representa no és sinó una de les històries, de les narracions d'aquella consciència que va emergir en aquell moment *kairològic*, decisiu, que va marcar un destí, un camí, que no és sinó un *logos* que s'interroga i desplega d'una determinada manera. Ja hem vist abans el camí que ha fet a Occident aquest *logos* vers el nihilisme. En altres àmbits culturals el camí d'aquest *logos* ha estat diferent (*logos* paradoxal, simbòlic, salvífic...),⁸⁷ però, en tot cas, *logos* vol dir discerniment, crítica, d'una consciència que emergeix d'un cosmos, i que s'enfronta als déus per conquerir la seva llibertat; per això el joc entre terra, cel i homes és precari i difícil, i difícil els serà també a aquests diversos *logos* sostreure's a materialismes, monismes, idealismes, dualismes o nihilismes, per molt subtils que aquests siguin; tot plegat no és exclusiu d'Occident.⁸⁸ Un cop el *logos* ha fressat tots els camins, i ha arribat al límit,⁸⁹ es fa necessari un nou canvi, una *metanoia*:

S'arriva a una raó nua que ja no es reconeix com a pura i que necessita d'una metanoètica radical. El camí de l'home vers el *logos* fa un gir, perquè sent la necessitat de tornar a la terra del *mythos*. Però, no pot tractar-se de cap retorn. La innocència perduda no pot recuperar-se. És necessària una nova innocència.⁹⁰

Com ja hem dit, cal anar més enllà del nostre destí *occidental* per poder iniciar un nou camí, per poder fer un gir en la nostra narració particular, en la nostra història, i potser aquest temps de màxima indignació és un temps oportú (*kairós*) per obrir-se a l'*Orient* i possibilitar un nou salt en la consciència. Panikkar ens invita a traspassar d'un cop les portes d'*Orient* i fer possible l'experiència cosmoteàndrica:

Si el s.VI a C representa el despertar del *logos* en l'obra dels seus grans reformadors, el Buddha ocupa un lloc quasi únic en aquesta mutació religiosa, ja que Gautama apunta directament al silenci de l'*esperit*. El silenci és el lloc de l'*esperit*.⁹¹

El *pneuma*, aquest és l'autèntic i veritable *Orient*, tant per als occidentals com per als orientals. Solament amb l'experiència d'aquest silenci del *pneuma*, podrem anar més enllà dels límits que ens marca tot *logos* i així fer possible el joc de terra, cel i homes. Penetrar en el silenci del Buddha significa descobrir la dimensió apofàtica del real:

El fil conductor d'aquesta història, diria que està format per una trena de *mythos*, *logos* i *pneuma*. L'home no pot viure sense mite, però tampoc és plenament humà fins que no ha desenvolupat la seva potencialitat lògica i madurat la seva capacitat espiritual.⁹²

Buddha obre de cop la possibilitat d'un altre horitzó d'intel·ligibilitat, encara no realitzat històricament, en una època o edat, però sí que realitzat i avançat per tot un seguit d'herois

⁸⁶ PANIKKAR, *El silencio... o.c.*, p.166-172. Aquest moment és l'etapa mental-racional de Wilber; cf. WILBER, *Después del...* o.c., pp. 261-420.

⁸⁷ Cf. El brillant assaig del síndeg François JULLIEN, *Un sabio no tiene ideas*, Siruela, Madrid, 2001.

⁸⁸ Cf. Miguel CRUZ (ed.), *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999; Raimon PANIKKAR, *La experiencia filosófica...* o.c.; T.M.P MAHADEVAN, *Invitación a la Filosofía de la India*, F.C.E., México, 1991; CORBIN, *Historia de la Filosofía Islámica...* o.c.; Marcel GRANET, *La pensée chinoise*, Albin Michel, Paris, 1988; Jesús GONZALEZ, *Historia de la filosofía japonesa*, Tecnos, Madrid, 2000; Toshihiko IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, 2 vols., Siruela, Madrid, 1997.

⁸⁹ Cf. Eugenio TRIAS, *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999.

⁹⁰ PANIKKAR, *El silencio ... o.c.*, p.165.

⁹¹ *ibíd.*, p.166.

⁹² *ibíd.*

de l'esperit, que en els darrers vint-i-cinc segles ens han anat deixant tot un seguit de fites i rastres. Horitzó metaontològic que possibilita una espiritualitat, que Panikkar anomena *advaita*,⁹³ que va més enllà de la iconolatria i el personalisme, però que completa i realitza:

La divinitat és aquí percebuda no només més enllà del món físic, sinó també més enllà dels confins de qualsevol regne natural, sigui el món humà (intel·lecte, desitjos, voluntat) o qualsevol altre. (...) La transcendència o l'alteritat és tan absoluta que es transcendeix ella mateixa i no pot ser anomenada transcendent. La divinitat no *és*; el seu *ésser* es troba més enllà de l'Ésser. El seu lloc és metaontològic. No *és* ni tan sols No-ésser. L'apofatisme és absolut. La divinitat ni és ni existeix; no és pensable ni s'adiu a un nom. El silenci és la nostra única actitud.⁹⁴

En plena emergència humanista, el Buddha sega l'herba sota els peus d'un home que just acaba de néixer. El Buddha sembla deixar del tot arraconats teismes, ateismes, monismes, dualismes..., fins i tot l'humanisme acabat d'estrenar; tot intent, en definitiva, d'objectivar i cosificar el real:

L'home, en temps de Buddha, descobreix l'autoconsciència. El Buddha fa quelcom més: descobreix la fal·làcia d'aquest *âtman* o subjecte. (...) El Buddha es dirigeix directament vers la il·luminació. El que compta és la *revelació* del camí de salvació sense adherències ontològiques de cap mena: ni Déu, ni Món, ni Home.⁹⁵

La resposta del Buddha davant de totes les especulacions filosòfiques sobre el que és real o no, és radical: el silenci i una *ortopraxis* (*dharma*): opereu, treballeu, realitzeu, actueu. Rebuig absolut de tota ortodòxia, doctrina o especulació. Podem, però, trobar la base d'aquesta actitud radical en la concepció budista del *pratîtyasamutpâda*. Davant d'un pensament que enfatitza els aspectes substantius, fixos i estables (subjecte-predicat) que apareixen en el llenguatge, i que fins i tot substantivitza l'ésser, el budisme posarà l'atenció en els seus aspectes transitius (verb):

Pel budisme, ser és un verb i no un substantiu; les coses són, essent, però no hi ha ésser, *esse*, que les sostingui o les faci ser. Parlar d'ésser en substantiu és matarlo, perquè un ésser que no sigui (essent), un ésser que no continuï essent, que no sigui (verb) transitiu, ja no és ésser; s'ha petrificat, s'ha mort, "ha estat", però ja no és; és un simple "haver estat". Ésser és ser transeünt, és ser transitiu, és realment ser, això és: continuar essent, devenir, arribar a ser en aquest instant, per deixar immediatament de ser allò que era, doncs ha de deixar lloc a continuar essent. Ésser és ex-sistir. No hi ha "ésser", així com hi ha coses; les coses són, però no són ésser; el ser no té predicat, ni tampoc subjecte. Del famós "S és P", l'intuïció budista es quedarà amb la simple còpula.(...) Ésser és transitar per l'existència.⁹⁶

D'aquesta manera el budisme evita tot intent de substantivació de l'ésser, de representar-se l'ésser com quelcom, com *res*, com una cosa. L'ésser no és res, cap cosa, l'ésser és no-res. Només hi ha *essent*, i aquest *essent* no se sosté en res, en cap cosa. Aquesta intuïció ens parla de la radical contingència de tota la realitat, tota realitat és un *essent*, que no es fonamenta en res, en cap fonament anterior. Hi ha el *essent* i no res. Les coses no són tals coses: substàncies. No hi ha res, cap quelcom substancial. Tota realitat és, *pratîtyasamutpâda*:

...deriva de *pratîtya* i *samutpâda*. (...) La traducció literal de *pratîtya* seria: "anant cap a" "anant en funció de". (...) La traducció literal de *samutpâda* seria: "producció convergent" "emergència harmònica" "generació condicionada", "aparició conjunta", "originació mútua", "brollar juntament", etc. (Epifania?).

⁹³ Cf. PANIKKAR, *La Trinitat... o.c.*, pp.63-80.

⁹⁴ PANIKKAR, *Les icones del... o.c.*, pp.46, 48.

⁹⁵ PANIKKAR, *El silenci... o.c.*, p.173.

⁹⁶ *ibíd.*, 192.

Pratītyasamutpāda ve doncs a significar alguna cosa com “la producció en conjunt que es realitza en funció de”, “l’originació harmònica”, “el camí vers l’emergència conjunta”, “emergència en virtut de”, etc. (...) Podríem aventurar-nos a descriure-ho com *l’epifania en conjunt de la totalitat, la manifestació global del dinamisme de totes les coses*, o senzillament com *concatenació universal*.⁹⁷

Se’ns representa la realitat com a pura manifestació, on cada cosa és en relació amb les altres; totes les coses que són *essent*, ho són en relació les unes amb les altres, no hi ha res individual, cap cosa és isolada, la realitat és com una xarxa de relacions emergents en cada instant, tot se sosté en tot, *relativitat radical*, i això se sosté en no-res:

El que el Buddha intueix és la permanència de l’impermanència, és a dir, intueix tot el cosmos en el seu esdevenir i en la seva connexió mútua, veu la dependència d’unes coses amb les altres, descobreix l’absència de res independent. (...) La intuïció del *pratītyasamutpāda* és la intuïció de la contingència. Però de la contingència, podríem dir, positiva; és a dir, en la seva mútua dependència i radical finitud.⁹⁸

Tot és relació, res és en-si; les coses són com cristal·litzacions momentànies de relacions, però tota aturada de l’*essent*, tota substantivació, tota individualització, és la mort d’aquest *essent*. Res no s’escapa d’aquest ser impermanent:

També l’*âtman* és llançat al flux de l’existència relativa. El Buda s’afegeix també a la concatenació universal. No hi ha resposta que pugui saltar per sobre la caducitat i la relativitat de la pregunta. Per això, guardà silenci.⁹⁹

Malgrat tot, tant en l’experiència d’aquest silenci i en la recerca espiritual d’un primer budisme monàstic centrat en la figura del sant (*arhat*), com en la reflexió posterior d’aquest apofatisme búdic, apareixeran altra volta certs dualismes i vies de recerca espiritual purament ascendents, és a dir, rebuig del món en la recerca d’un *nirvâna* substantivat i objectivat.¹⁰⁰ Hem d’esperar l’aparició del budisme *mahâyâna* i la figura de Nâgârjuna per trobar-nos amb un corrent espiritual i de pensament que des d’un *logos* inspirat pel *pneuma*, malgrat els límits d’aquest *logos*, vol expressar clarament una posició no-dual: *advaita*. Ens diu Ken Wilber, que “en els seus inicis el budisme serà una pràctica essencialment ascendent que duu vers el nivell causal: fuig del món, queda’t en el No-manifestat!; *samsâra*, el món de la il·lusió ha de ser transcendit en el *nirvâna*. *Samsâra* i *Nirvâna* són oposats. En essència era un pur gnosticisme. La revolució *mahâyâna* de Nâgârjuna era No-dual (*advaita*) fins el moll de l’os, ja que contemplava que *nirvâna* i *samsâra* són no-dos.”¹⁰¹

El budisme *mahâyâna* interpretarà *pratītyasamutpāda* com *shûnyatâ*.¹⁰² És a dir, i com dèiem abans, la intuïció del *pratītyasamutpāda* ens mostra la radical contingència de tota la realitat; tota realitat és un *essent*, que no es fonamenta en res, en cap fonament anterior, i en definitiva, dirà ara el *Mahâyâna*, tot és buit (*shûnya*). Tota la realitat descansa en la vacuïtat (*shûnyatâ*), fins i tot qualsevol afirmació sobre aquesta realitat també és buida; per això la saviesa és més enllà del sí i del no, més enllà de tot dualisme que hi ha en el cor de qualsevol posició positiva o negativa. La vacuïtat, ens diu Nâgârjuna, ens mostra el camí del mig (*mâdhyamika*), ni un, ni dos, sinó no-dos (*advaita*). Camí del mig que ens ensenya

⁹⁷ ibíd., nota 13, p. 120.

⁹⁸ ibíd., 121.

⁹⁹ ibíd.

¹⁰⁰ Cf. PANIKKAR, *La intuïción... o.c.*, p.95, 158.

¹⁰¹ Ken WILBER, *Sexo, ecología, espiritualidad*, vol.I, libro 2, Gaia, Madrid,1997, nota 7, p.241. Per a una anàlisi més profunda del no-dualisme de Nâgârjuna, vegeu, ibíd., nota 1, pp.295-312.

¹⁰² Cf. PANIKKAR, *El silencio... o.c.*, p.119.

també que el camí ascendent del sant, de l'*arhat*, troba la realització en el camí descendent del *bodhisattva*, que el coneixement (*gnosis*, *jnâna*) es realitza en la compassió (*àgape*, *karuna*).¹⁰³ Aquesta és la saviesa del camí del mig que ens revela la vacuïtat, segons Nâgârjuna.¹⁰⁴

Aquesta espiritualitat i filosofia, que des d'un horitzó metaontològic vol expressar l'intuïció no-dual, és potser l'herència espiritual més important i profunda que posseeix la humanitat, tant a Orient com a Occident.¹⁰⁵ I Nâgârjuna i el seu contemporani occidental Plotí serien les figures cabdals d'aquest darrer salt de la consciència humana.¹⁰⁶ Comenta Wilber que "no és exagerat dir que pràcticament totes les tradicions no-duals a Orient i a Occident, sorgeixen parcialment o totalment de Plotí o de Nâgârjuna. A Occident, la cristiandat va ser elevada de les seves pràctiques merament mítiques a la pràctica contemplativa gràcies a l'esforç de Sant Agustí i Pseudo-Dionís, tots dos amb influència directa de Plotí; i després influenciarà tots els místics cristians: Santa Teresa, Sant Joan de la Creu, Nicolau de Cusa, Bruno, Blake, Boehme i Eckhart.¹⁰⁷ També Plotí serà una influència important en Novalis i Schelling, i per tant en tots els moviments romànticoidealistes, i des d'ells a Schopenhauer, Nietzsche, Emerson, W. James. El neoplatonisme també va ser una influència important en el misticisme jueu (kabala)¹⁰⁸ i en l'islàmic (sufisme).¹⁰⁹ A Orient, totes les escoles de budisme tibetà, de *ch'an* i *tien tai* xinesos, de *zen*, *shin* i *kegon* japonesos,¹¹⁰ remonten el seu llinatge a Nâgârjuna directament. Però no és solament l'extraordinari floreig del *Mahâyâna* i del *Vajrayana*¹¹¹ el que descansa sobre les espatlles de Nâgârjuna, la seva dialèctica va ser una influència important en Shankara, el més gran savi i filòsof del *vedânta* (Ramana Maharshi és un dels seus molts descendents).¹¹² L'*advaita vedânta* de Shankara¹¹³ va revolucionar tota la filosofia-religió índia posterior i era tant semblant al *Mâdhyamika* de Nâgârjuna en molts aspectes, que el budisme senzillament va desaparèixer de l'Índia, com si hagués estat assimilat en allò essencial per l'hinduisme."¹¹⁴

¹⁰³ Cf. Robert A.F. THURMAN, "Saviesa i compassió: el cor de la cultura tibetana", en Cataleg exposició *L'art sagrat del Tibet*, Fundació "la Caixa", Barcelona, 1996, pp.25-51.

¹⁰⁴ Cf. PANIKKAR, *El silencio... o.c.*, pp.119-125; Edward CONZE, *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, F.C.E., México, 1978, pp.162-197; TENZIN GYATSO XIV Dalai Lama, *El mundo del Budismo tibetano*, Circulo de Lectores, Barcelona, 1998, pp.61-80; Lilian SILBURN (ed.), *Aux sources du bouddhisme*, Fayard, 1997, pp. 91-214; Fernando TOLA/Carmen DRAGONETTI, *El Budismo Mahâyâna*, Kier, Buenos Aires, 1984.

¹⁰⁵ Cf. David LOY, *No-dualidad*, Kairós, Barcelona, 2000; Keiji NISHITANI, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid, 1999.

¹⁰⁶ Cf. Jean-Marc VIVENZA, *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*, Albin Michel, Paris, 2001. Vegeu també l'estudi de Plotí i Nâgârjuna de, Karl JASPERS, *Los grandes filósofos III. Los metafísicos que pensaron desde el origen*, Tecnos, Madrid, 1998. Sobre Plotí, vegeu també Henri-Charles PUECH, "Posición espiritual y significación de Plotino" en *En torno a la Gnosis I*, Taurus, Madrid, 1982; Jesús IGAL, "Introducción" en PLOTINO, *Enéadas I-II*, Gredos, Madrid, 1992.

¹⁰⁷ Cf. H.M. ENOMIYA LASSALLE, *Zen y Mística cristiana*. Ed. Paulinas, Madrid, 1991; Alois M. HAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid, 1999; Luce LÓPEZ-BARALT/Lorenzo PIERA (ed.), *La experiencia mística: tradición y actualidad*, Trotta, Madrid, 1996.

¹⁰⁸ Cf. Gershom SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996.

¹⁰⁹ Cf. Henry CORBIN, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996.

¹¹⁰ Cf. Jacques BROSSE, *Los maestros Zen*, Olañeta, Palma de Mallorca, 1999.

¹¹¹ Cf. Fernando MORA, *Padmasambhava y el budismo tibetano*, Kairós, Barcelona, 1998.

¹¹² Cf. Ernesto BALLESTEROS, *Ramana Maharshi*, Kairós, Barcelona, 1997; Vicente MERLO, *Sri Aurobindo*, Kairós, Barcelona, 1998.

¹¹³ Cf. Michel HULIN, *Sankara et la non-dualité*, Bayard, Paris, 2001; Consuelo MARTÍN, *Conciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica advaita*, Trotta, Madrid, 1998; Consuelo MARTÍN (ed.), *Bhagavad Gîtâ. Con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid, 1997; id., *Brahma-Sûtras. Con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid, 2000; id., *Upanisad. Con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid, 2001; Eliot DEUTSCH, *Vedânta Advaita. Una reconstrucción filosófica*, Etnos, Madrid, 1999.

¹¹⁴ WILBER, *Sexo, ecología... o.c.*, nota 7, p.242.

Saviesa no-dual (*advaita*), que vol acabar definitivament amb tot rastre de dualisme sense caure en el monisme. Ja les crítiques més dures de Nâgârjuna es dirigeixen cap a un budisme purament ascendent i cap al nihilisme, i les de Plotí, cap a la Gnosi i el materialisme.¹¹⁵ En l'aventura del silenci, en la recerca espiritual des d'un horitzó metaontològic, se'ns revela un *pneuma* que és més enllà de tot ésser, com a allò absolutament transcendent, com a allò més enllà de la pròpia transcendència, com a vacuïtat (*shûnyatâ*). Absoluta transcendència, però que és alhora l'obertura que fa possible l'existència de tot ésser, és a dir, allò absolutament immanent. Així doncs, no hi ha cap ésser que no hi sigui ara ja. La gran recerca de l'aventura espiritual acaba en un aparent fracàs, ja que no hi ha res a trobar, sempre ha estat aquí.¹¹⁶ Després d'aprendre els camins que van de la Forma a la Vacuïtat, cal començar a transitar els camins que van de la Vacuïtat a la Forma,¹¹⁷ i des del Cor no-dual ser *tot en tots*:

Deixar-ho tot, és necessari i és el primer pas, però *abraçar-ho tot* és el segon.¹¹⁸ (...) *Mestre, us he seguit tres anys, i què he trobat? És que has perdut alguna cosa?* -fou la resposta del guru hindú. *Felip, qui m'ha vist, ja ha vist el Pare*, diu l'Evangelí cristià. No fa falta res més, ni anar més enllà. *El nirvâna és el samsâra, i el samsâra és el nirvâna*, afirma el budisme mahâyâna. *I si he d'anar a l'infern, tant se val; el cel és això, ets tu, és aquí*, canten els místics musulmans.¹¹⁹

IV. Consciència simbòlica

En el punt fix del món que gira. Ni carnal ni descarnat;
Ni des de ni vers; en el punt fix, allí és la dansa,
Però ni pausa ni moviment. I no en digueu fixesa,
D'on s'apleguen passat i futur. Ni moviment des de ni vers,
Ni ascensió ni davallada. Si no fos pel punt, el punt fix,
No hi hauria dansa, i l'únic que hi ha és dansa.

T.S.ELIOT¹²⁰

Buidat de tot,
el vell cargol de mar
s'omple de veus.

J.N.SANTAEULÀLIA¹²¹

Però, *pratîtyasamutpâda*, *shûnyatâ* o *advaita* no són unes teories més. La dialèctica de Nâgârjuna és aquí impecable i implacable; tot és buit (*shûnya*), com també és buida aquesta mateixa afirmació; fins i tot, els camins, els ensenyaments (*dharmes*) del Buddha són buits. I no hi ha més gran ignorància que creure en la vacuïtat (*shûnyatâ*):

¹¹⁵ Cf. PANIKKAR, *La intuición... o.c.*, pp.158-160.

¹¹⁶ Cf. les extremes i intenses planes escrites des d'una intuïció no-dual en Ken WILBER, *Diario*, Kairós, Barcelona, 2000, pp. 62-68, 79-80, 129, 151-161, 213-216, 287-291, 357-359.

¹¹⁷ Cf. MORA, *Padmasambhava y... o.c.*, pp.53-135.

¹¹⁸ PANIKKAR, *Benaurada...*, o.c., p.13.

¹¹⁹ PANIKKAR, *La nova...*, o.c., p.62.

¹²⁰ T.S. ELIOT, *Quatre Quartets*, trad. Àlex Susanna, proleg, Jaime Gil de Biedma, Laertes, Barcelona, 1984.

¹²¹ J.N.SANTAEULÀLIA, *La llum dins l'aigua*, Columna, Barcelona,1996. Col·lecció de haikús que va rebre el Premi Jocs Florals de Barcelona 1996.

Aquesta intuïció és en darrer terme una experiència mística, i com a tal inefable. No és una conclusió analítica.¹²²

Panikkar ens recorda constantment que el missatge del Buddha no és sinó un imperatiu radical: desperteu-vos!¹²³ I un camí, una *sâdhana*, una via de transformació i de realització d'aquest despertar. Com diu insistentment més d'un budisme: seu i medita! I això és potser el que més necessita l'home occidental per retrobar aquell *Orient* lluminós que li permeti orientar-se i poder retornar del seu exili. Panikkar insisteix darrerament sobre la necessitat d'una ascensis,¹²⁴ d'un *methodos*,¹²⁵ d'una disciplina espiritual,¹²⁶ d'una iniciació,¹²⁷ d'un *ioga*¹²⁸ per poder obrir el nostre atrofiat tercer ull i anar així més enllà de la raó. Tercer ull, postulat ja per Hug i Ricard de Sant Víctor com també per Bonaventura,¹²⁹ que ens obre a l'experiència d'una realitat supraracional:

Tenim un tercer òrgan que, com els altres òrgans sensorials, ens posa en contacte amb la realitat. La dimensió material i espaciotemporal de la realitat correspon als sentits. La dimensió intel·lectual de la realitat, tan veritable com la física, correspon a l'intel·lecte, al *nous* (...) Però hi ha també aquesta tercera i complementària possibilitat de percepció d'una dimensió de la realitat que és invisible d'altra manera. És la mística, l'inexpressable, l'inefable (...) Amb Plató la primera dimensió es podria anomenar *ta aisthêtika*, la segona *ta noêta* i aquesta tercera *ta mystika*: la mística.¹³⁰

Ara que potser vivim un final d'època, sembla que ha arribat el moment oportú, el *kairós*, perquè la humanitat comenci a transitar l'espai nou que pot descobrir-nos aquest tercer ull. Potser ara que ja hem viscut tots els sorolls, estem un xic més preparats per començar a escoltar i a acollir el silenci del Buddha. Els sentits i la raó ens han dit ja massa coses, i potser han de començar a fer una mica de silenci si volem permetre que comenci a obrir-se l'ull de la contemplació. Això no vol dir negar ni els sentits ni la raó, la nova innocència no és una regressió.¹³¹ Consciència simbòlica significa també relativitat radical entre els tres ulls i només així és possible una experiència on matèria, consciència i misteri se'ns revelin en tota cosa, intuïció cosmoteàndrica:

<i>Kosmos</i>	Cos	Sentits	<i>Mythos</i>	Iconolatria	èxtasi
<i>Anthrôpos</i>	Ànima	Raó	<i>Logos</i>	Personalisme	ènstasi
<i>Theos</i>	Esperit	Contemplació	<i>Pneuma</i>	<i>Advaita</i>	nova innocència

L'aventura de la humanitat sembla recórrer, cada cultura d'una manera peculiar i única, cada un d'aquests espais que cada ull li ha descobert. Primer els sentits ens descobreixen el cosmos, la matèria, el cos. L'home té una actitud extàtica davant de l'existència. L'home escolta el que li diuen les coses:

Recordem la tradicional disciplina del *sravana*, *manana* i *nididhyâsana*: és a dir, l'art d'escoltar, de pensar i de contemplar. *Sravana*: saber escoltar, saber rebre dels

¹²² PANIKKAR, *La nova... o.c.*, p.52.

¹²³ Cf. PANIKKAR, *El silenci... o.c.*, pp.74,173.

¹²⁴ Cf. PANIKKAR, *La experiència... o.c.*, p.20.

¹²⁵ Cf. *ibíd.*, 67

¹²⁶ Cf. *ibíd.*, 33

¹²⁷ Cf. PANIKKAR, *Les icones... o.c.*, pp.58-60.

¹²⁸ Cf. PANIKKAR, *Símbolo y... o.c.*, p.413.

¹²⁹ Cf. PANIKKAR, *Les icones... o.c.*, p.19; Ken WILBER, *Los tres ojos del conocimiento*, Kairós, Barcelona,1991, pp.13-24.

¹³⁰ PANIKKAR, *Invitació... o.c.*, p.75.

¹³¹ Cf. PANIKKAR, *El silenci... o.c.*, p.165; *íd.*, *La nova... o.c.*, p.29.

llavis dels mestres, dels ancians, dels altres -ja siguin les coses com els esdeveniments.¹³²

Descobriment expectant del món, que vol respondre la pregunta, què són les coses, i el *mythos* que ens respon amb imatges, poesia, paraula. El llenguatge del *mythos*, però, ens parla de tot el real: món, déus i home. Després la ment, l'intel·lecte, ens descobreix a nosaltres mateixos, la consciència, l'home. Actitud enstàtica davant de l'existència. L'home s'escolta a si mateix:

Manasa: aplicació de la ment(...) s'arriba a ser allò que es coneix. El coneixement és identificació amb allò conegut(...)s'ha d'utilitzar la ment, cal tenir obert el segon ull.¹³³

Descobriment inquietant de la consciència. La pregunta és ara, qui sóc jo?, o com pregunta la Upanishad: *Com és pot conèixer el qui coneix?* Temps del *logos*, que respon tota pregunta amb raó i lògica (aristotèlica, dialèctica o paradoxal). Llenguatge del *logos* que també ens parla de tot el real: món, déus i home. Un cop esgotats els camins fressats dels sentits i la raó, el Buddha ens invita a penetrar en el regne del silenci, on ja no queda cap pregunta per formular:

Buddha apunta directament al silenci de l'esperit(...) *Mythos* i *Logos* només poden coexistir en l'*Esperit*.¹³⁴ *Nididyâsana*: traduït per contemplació, i que es refereix a l'experiència espiritual del tercer ull(...) Es tracta d'una intuïció mística, cauen els vels de la ignorància i som desvetllats, desperts.¹³⁵

Descobriment esfereïdor des del silenci: del no-res, de l'esperit, de la vacuïtat, de la llibertat. I des d'aquí prodrem començar a parlar sobre tota la realitat (món, déus i home) amb un llenguatge del qual encara hem d'aprendre la gramàtica. Llenguatge igni després de pentacosta que ens revelarà *tot en tots*:

Ha arribat el moment de començar a aplegar els fragments de la cultura moderna, que excel·leix en l'anàlisi i en l'especialització, i de les diverses civilitzacions del món. No podem permetre que cap religió, cap cultura o cap fragment de la realitat -encara que una civilització posterior l'hagi etiquetat com a *deixalla*, o un grau *més alt* de consciència l'hagi tingut per un fragment- sigui oblidat, negligit, menystingut o arraconat, si volem dur a terme la reconstrucció total de la realitat, que ha esdevingut l'imperatiu dels nostres dies. (...) L'home no esdevé menys Home quan descobreix la seva vocació divina, ni perden els Déus llur divinitat quan són humanitzats, ni el Món esdevé menys mundà quan esclata en vida i en consciència. Potser el que diem és que l'Home és a les cruïlles, perquè el real és precisament l'encreuament d'aquestes tres dimensions. Cada existència real és un nus únic en aquesta triple xarxa.¹³⁶

El temps és *ara* i el lloc és *aquí*. L'esdeveniment simbòlic, paradoxalment ens restitueix a l'estat original paradisiac i alhora ens constitueix en l'*apocalipsi*, i tot queda transfigurat, transformat per una nova llum, una nova visió. Hem dit *transparència, intuïció, participació, transfiguració, il·luminació, adonar-se'n, realització, acompliment, restitució...* per intentar descriure aquell esdeveniment en què les tres esferes del real conflueixen: Món, Déu, Home. Esdeveniment que implica tots els àmbits: s'escolta el silenci de Déu, en la transparència de l'Home, en un Món transfigurat. El temple és l'espai, la festa és el temps, el ritu és l'acte, però instal·lats en aquesta transparència tot temps pot ser salvat, tot espai un temple i tot acte sagrat. Una mirada nova, transformada i

¹³² Raimon PANIKKAR, "Prólogo" en *Upanisads*, Siruela, Madrid, 1995, p.15.

¹³³ *ibíd.*

¹³⁴ PANIKKAR, *El silencio... o.c.*, p.166.

¹³⁵ PANIKKAR, *Prólogo... o.c.*, p.16.

¹³⁶ PANIKKAR, *La nova... o.c.*, p.57-58.

transformadora, i tot aspecte de la realitat és transfigurat, ressucitat i beneït. Resurrecció, transfiguració, restitució de tot en tots, on tota oposició és abolida, el sagrat és profà i el profà és sagrat. Despertar. Respondre a la crida, i dir: *Sí! Amén! Kun!*, una nova innocència.

“Momentos de eternidad sentimos ya en nosotros mismos. Ante la naturaleza, ante los grandes afectos humanos, ante Dios directamente en la oración, tenemos momentos de luz, de exaltación, de alegría, con una gran paz al mismo tiempo, en que todo lo de este nos es igual; es el puro goze del ser de cualquier modo, es la vida eterna.

Pues no busquéis más: esto es lo que os espera, un poco más claro tal vez, si lo habéis merecido, al otro lado del muro y en ello todos vuestros muertos. Y si os ejercitáis bien en esto ya del lado de acá, si tales momentos de eternidad se multiplican y dilatan tanto en vuestra vida actual que ya lo demás de ella sea lo de menos, el muro que nos rodea se irá adelgazando, y sutilizando y dejándose penetrar hasta que vacile y caiga.”

Joan MARAGALL¹³⁷

¹³⁷ Joan MARAGALL, *Los vivos y los muertos*, O.C., Vol. XV, Selecta, Barcelona, 1933, p.259.

Bibliografía

- BALLESTEROS, E., *Ramana Maharshi*, Kairós, Barcelona, 1997.
- BROSSE, J., *Los maestros Zen*, Olañeta, Palma de Mallorca, 1999.
- CIRLOT, J.E., *Diccionario de Símbolos*, Siruela, Madrid, 1997.
- CONZE, E., *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, F.C.E., México, 1978.
- CORBIN, H., *Historia de la Filosofía Islámica*, Trotta, Madrid, 1994.
- , *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Destino, Barcelona, 1993.
- , *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996.
- CRUZ, M. (ed.), *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999.
- CHEVALIER, J./GHEERBRANT, A., *Diccionario de los Símbolos*, Herder, Barcelona, 1991.
- DANIÉLOU, A., *Shiva y Dionisos*, Kairós, Barcelona, 1986.
- DEUTSCH, E., *Vedânta Advaita. Una reconstrucción filosófica*, Etnos, Madrid, 1999.
- DURAND, G., *Ciencia del hombre y tradición*, Paidós, Barcelona, 1999.
- ELIADE, M., “Crisis y renovación de la historia de las religiones”, en *El vuelo mágico*, Siruela, Madrid, 1995.
- , *Mitos, Sueños y Misterios*, Grupo Libro, Madrid, 1991.
- , *La prueba del laberinto*, Cristiandad, Madrid, 1980.
- , *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. De los primitivos al Zen*, vol.IV, Cristiandad, Madrid, 1979.
- , *Tratado de Historia de las Religiones*, Era, México, 1972.
- ELIOT, T.S., *Quatre Quartets*, Laertes, Barcelona, 1984.
- ENOMIYA LASSALLE, H.M., *Zen y Mística cristiana*. Ed. Paulinas, Madrid, 1991.
- FROMAGET, M., *L’homme tridimensionnel. Corps, Âme, Esperit*. Question de- Albin Michel, Paris, 1996.
- GONZALEZ, J., *Historia de la filosofía japonesa*, Tecnos, Madrid, 2000.
- GRANET, M., *La pensée chinoise*, Albin Michel, Paris, 1988.
- HAS, A.M., *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid, 1999.
- HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1990.
- HÖLDERLIN, F., *Himnes*, Quaderns Crema, Barcelona, 1981.
- HULIN, M., *Sankara et la non-dualité*, Bayard, Paris, 2001.
- HUMBOLDT, W., *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Circulo de Lectores, 1995.
- IGAL, J., “Introducción” en PLOTINO, *Enéadas I-II*, Gredos, Madrid, 1992.
- IZUTSU, T., *Sufismo y taoísmo*, 2 vols., Siruela, Madrid, 1997.
- JASPERS, K., *Los grandes filósofos III. Los metafísicos que pensaron desde el origen*, Tecnos, Madrid, 1998.
- JULLIEN, F., *Un sabio no tiene ideas*, Siruela, Madrid, 2001.
- KERENYI, K., *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 1998.
- LANCEROS, P., “Al filo de un aforismo”, en Andrés ORTIZ-OSÉS (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos. Circulo Eranos I.*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- LÓPEZ-BARALT, L./PIERA, L. (ed.), *La experiència mística: tradición y actualidad*, Trotta, Madrid, 1996.
- LOY, D., *No-dualidad*, Kairós, Barcelona, 2000.
- MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la Filosofía de la India*, F.C.E., México.
- MARAGALL, J., *Fragments de “Així parlà Zarathustra”*, O. C., Vol. XXI, Selecta, Barcelona, 1933.
- , *Los vivos y los muertos*. O.C., Vol. XV, Selecta, Barcelona, 1933.
- MARTÍN, C., *Conciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica advaita*, Trotta, Madrid, 1998.
- , (ed.), *Bhagavad Gîtâ. Con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid, 1997.
- , (ed.), *Brahma-Sûtras. Con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid, 2000.
- , (ed.), *Upanisad. Con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid, 2001.
- MAYR, F.K., “Hermenéutica del lenguaje y aplicación simbólica”, en Andrés ORTIZ-OSÉS (ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos. Circulo Eranos I.* Anthropos, Barcelona, 1994.

- MERLO, V., *Sri Aurobindo*, Kairós, Barcelona, 1998.
- MORA, F., *Padmasambhava y el budismo tibetano*, Kairós, Barcelona, 1998.
- MUJICA, H., *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1995.
- NISHITANI, K., *La religión y la nada*, Siruela, Madrid, 1999.
- OTTO, W., *Dioniso. Mito y culto*, Siruela, Madrid, 1997.
- PANIKKAR, R., *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris, 1998.
- , *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997.
- , *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano, 2000.
- , *La plenitud del hombre*, Siruela, Madrid, 1999.
- , *La Trinitat*, Empúries, Barcelona, 1998.
- , *Benaurada senzillesa*, Ed. 62, Barcelona, 2000.
- , *Les icones del misteri*, Ed.62, Barcelona, 1998.
- , *The Intra-Religious Dialogue*, Paulist Press, New York, 1978.
- , *El Cristo desconocido del Hinduismo*, Grupo Libro, Madrid, 1988.
- , *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996.
- , *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid, 1999.
- , *La nova innocència*, Proa, Barcelona, 1998.
- , *La Trinitat*, Empúries, Barcelona, 1998.
- , *Invitació a la saviesa*, Proa, Barcelona, 1997.
- , “Símbolo i simbolización. La diferència simbòlica. Para una lectura intercultural del Símbolo”, en ORTIZ-OSÉS, A.(ed.), *Arquetipos y símbolos colectivos. Circulo Eranos I*. Anthropos, Barcelona, 1994.
- , “Sobre el sentido del mito”, en BONNEFOY, Yves (ed.), *Diccionario de las mitologías V. Las mitologías de Asia*, Destino, Barcelona, 2000.
- , “La paraula creadora”, en dd.aa., *Llenguatge i identitat*, P. Abadia de Montserrat, 1994.
- , “Thinking and Being”, en la Festschrift per E.A.MOUTSOPOULOS, *Du Vrai. Du Beau. Du Bon*, Vrin, Paris, 1990.
- , “El Silencio de la Palabra. Polaridades no dualísticas”, *Rev.Cielo y Tierra* (Barcelona) nº10, Arbor Mundi/Integral, 1984.
- , “Prólogo” en *Upanisads*, Siruela, Madrid, 1995.
- PAZ, O., “Libertad bajo Palabra”, en *Poemas (1935-1975)*, Seix&Barral, Barcelona, 1979.
- , *El Arco i la Lira*, F.C.E., México, 1973.
- , *El mono gramàtico*, Seix&Barral, Barcelona, 1974.
- PIGEM, J. *El pensament de Raimon Panikkar*, Barcelona, Universitat de Barcelona (tesi doctoral), 1998.
- PUECH, H.Ch., “Posición espiritual y significación de Plotino” en *En torno a la Gnosis I*, Taurus, Madrid, 1982.
- SANTAEBULALIA, J.N., *La llum dins l'aigua*, Columna, Barcelona, 1996.
- SATZ, M., *Senderos en el jardín del corazón. Poética de la kabala*, Kairós, Barcelona, 1989.
- , *Umbría lumbre. San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta en la Kàbala y en el Sufismo*, Hiperión, Madrid, 1991.
- SCHOLEM, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996.
- SILBURN, L.(ed.), *Aux sources du bouddhisme*, Fayard, 1997.
- SOUZENELLE, A.de, *La Letra, Camino de Vida*, Kier, Buenos Aires, 1995.
- TENZIN GYATSO XIV Dalai Lama, *El mundo del Budismo tibetano*, Circulo de Lectores, Barcelona, 1998.
- THURMAN, R.A.F., “Saviesa i compassió: el cor de la cultura tibetana”, en *Catàleg exposició L'art sagrat del Tibet*, Fundació “la Caixa”, Barcelona, 1996.
- TOLA, F./DRAGONETI, C., *El Budismo Mahâyâna*, Kier, Buenos Aires, 1984.
- TRIAS, E., *Lógica del límite*, Destino, Barcelona, 1991.
- , *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona, 1994.
- , *Pensar la Religión*, Destino, Barcelona, 1997.
- , *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999.

- VALENTE, J.A., *Variaciones sobre el pájaro y la red. La piedra y el centro*, Tusquets, Barcelona, 1991.
- VIVENZA, J.M., *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*, Albin Michel, Paris, 2001.
- WALTER WOLF, H., *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- WILBER, K., *El proyecto Atman*, Kairós, Barcelona, 1980.
- , *Después del Eden*, Kairós, Barcelona, 1995.
- , *Sexo, ecología, espiritualidad*, vol.I, libro 2, Gaia, Madrid, 1997.
- , *El ojo del Espíritu*, Kairós, Barcelona, 1998.
- , *Diario*, Kairós, Barcelona, 2000.
- , *Los tres ojos del conocimiento*, Kairós, Barcelona, 1991.
- Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Vol.IV, Ed.Sígueme, Salamanca, 1984.
- Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura* (Barcelona)nº 53-54, Raimon Panikkar monogràfic, 1985.
- Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura* (Barcelona), nº153, El círculo de Eranos. Una Hermenéutica Simbólica del Sentido, febrer 1994.
- Anthropos Suplementos*(Barcelona), nº42, Una interpretación evaluativa de nuestra cultura. Análisis y lectura del almacén simbólico de Eranos, febrer 1994.