

DEPARTAMENT D'HISTORIA DE LA FILOSOFIA, ESTÈTICA I FILOSOFIA DE LA CULTURA

FACULTAT DE FILOSOFIA

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Programa de Doctorat
“Construccions del Subjecte”
Bienni 1995-1997

Tesi per optar al títol de Doctora en Filosofia

LA NOCIO DE TEMPS EN RAIMON PANIKKAR

Un diàleg amb el buddhisme

Doctoranda: Angels Canadell Prat

Director: Dr. Miquel Morey Farré

Index.

Introducció: Pensar interculturalment

1ª part.

Capítol I: Mite i Cosmologia.	pàg. 21
1. El mite com a horitzó.	24
2. L'experiència cosmològica.	26
3. Cultura i Pluralisme	35
4. Els mites de la nostra cultura	44
4.1. L'abstracció del coneixement	45
Capítol II: La pèrdua del sentit cosmològic.	Pàg. 49
1. La alienació temporal	50
1.1. La tensió temps-eternitat	53
2. El temps com a problema	58
2.1. La desqualificació dels sentits i de l'experiència	60
2.2. L'esdevenir	65
2.3. La linealitat del temps.	71
2.4. El nihilisme cosmològic.	78
2.5. La noció d'història.	85
2.6. El temps abstracte.	89
3. La interpretació del temps i l'eternitat en la filosofia perenne	103
Capítol III: El temps de la societat moderna. La tecnocronia.	pàg. 106
1. El domini del <i>krónos</i> . Quantificació i mercantilització.	111
2. Tècnica i temps. El trencament dels ritmes vitals. L'acceleració.	114

2ª part

Capítol IV. La <i>tempiternitat</i> : Una concepció no-dual del temps.	
1. Insubstancialitat de la realitat: <i>advaita, sūnyāta i pratīyasamutpāda</i> .	pàg. 125
2. <i>Tempiternitat</i>	142
2.1. relació	143
2.2. dimensió	147
2.3. símbol	151
2.4. ritme	154
3. El present tempitern.	158
4. Impermanència i buit.	
4.1. Dôgen i la naturalesa de Buddha.	174
4.2. De la impermanència al ritme.	188
5. El <i>cosmoteandrisme</i>	195

3^a part

Capítol V. Temps i coneixement.

- | | |
|-------------------------------|----------|
| 1. Un pensament no-dual? | pàg. 209 |
| 2. La percepció no-dual. | 231 |
| 3. Una filosofia de la Terra. | 238 |

Capítol VI. Coneixement i contemplació.

- | | |
|--|----------|
| 1. El sentit de l'experiència contemplativa. | pàg. 243 |
| 2. Entrar en el present. | 249 |
| 3. Un coneixement del tot. | 252 |
| 4. El <i>kairós</i> de la nostra època. | 256 |
| | 268 |

Epíleg. Implicacions mediambientals, sociològiques i ètiques:

- | | |
|--|----------|
| 1. L'ànima del món. | pàg. 285 |
| 2. El sentit de la terra. | 287 |
| 3. L'acció no-instrumental. | 294 |
| 4. Habitar el món. L'emancipació de la tecnologia. | 305 |
| | 315 |

Conclusió.

319

Bibliografia.

pàg. 321

Introducció - Pensar interculturalment –

La consciència del temps és una experiència humana fonamental i una de les primeres intuïcions cosmològiques. La seva interpretació marca l'origen de la filosofia occidental i el seu enfocament sobre el coneixement i l'existència, i marca també una de les divergències més importants entre el pensament occidental i l'oriental. El problema del temps és un dels exemples més carismàtics de la disgregació interna que configura el món modern. Dividit entre el discurs científic, religiós o filosòfic, el discurs contemporani sobre el temps ha esdevingut interès gairebé exclusiu de la cosmologia científica.

En aquesta tesi he volgut senyalar la importància de reprendre les qüestions cosmològiques fonamentals en una època de canvi cultural com la que vivim i de pensar la temporalitat des d'una mirada integradora de la consciència en el món. Crec que l'obra de Panikkar ofereix en aquest moment un marc d'intel·ligibilitat apropiat per a avançar cap a una visió de la realitat basada en la interdependència.

El meu propòsit és mostrar com una de les claus de la transformació de la nostra cultura i de la nostra societat és incorporar una noció del temps no-dual. Des del punt de vista filosòfic, voldria aportar un exemple de la possibilitat d'un pensament no abstracte, d'una banda, i de l'altra, mostrar com la concepció del temps que exposarem, respon de manera original a un dels problemes filosòfics que més han marcat i han paralitzat la reflexió occidental: La dualitat ser-esdevenir. La meua tesi és que la noció de *ritme* que Panikkar proposa, implica una superació d'aquell plantejament insoluble. D'altra banda, la interpretació del temps com a *tempiternitat* és el punt d'inflexió d'una nova cosmologia. La concepció del coneixement que es deriva d'aquesta cosmologia, obre el camí a una comprensió diferent del pensar i de la filosofia.

Per a entendre en què consisteix aquesta visió de la realitat cal situar-se prèviament en una percepció del món centrada en la categoria de relació. Introduïrem algunes nocions bàsiques de la filosofia hindú i buddhista sense les

quals no es pot entendre l'abast de la proposta de Panikkar. Són les nocions d'*advaita*, *pratīyasamutpāda* i *sūnyatā*. (no-dualitat, relativitat radical o origen condicionat-concatenació universal, i buit). La indagació sobre aquestes nocions ens ha portat a la lectura d'un dels més importants pensadors del budhisme zen japonès, el mestre Dôgen. La seva obra, la major part de la qual està encara sense traduir¹, és en ella mateixa una cosmologia no-dual on es troben desenvolupades les intuïcions fonamentals que trobem en Panikkar.

Volem avançar que aquesta investigació es planteja com un estudi intercultural. I que des del nostre punt de vista la interculturalitat és alhora una metodologia i un principi filosòfic. En el sentit que Panikkar li dona, la interculturalitat és la metodologia pròpia d'un pensar basat en la interdependència. Donem també per suposat que la filosofia no es limita a la tradició europea i occidental i que és precisament en l'exercici intercultural com el llenguatge filosòfic occidental pot trobar noves vies d'expressió².

La reflexió sobre la relació entre temps i eternitat està directament vinculada amb la teologia i la noció de Déu. No entrarem aquí en aquestes consideracions. Tampoc no entrarem en el diàleg amb la ciència contemporània tot i que és d'aquest àmbit d'on provenen les reflexions que més han impactat i desestructurat el paradigma racionalista i mecanicista. Per l'amplitud i profunditat del tema que ens ocupa limitarem l'abast de la nostra exposició a la noció no-dual del temps indicant les seves implicacions filosòfiques i ètiques.

¹ L'interès occidental per Dôgen comença a partir de la influència de D. Suzuki als Estats Units, i dins de l'àmbit acadèmic d'Alemanya i Japó, arrel de la difusió de l'obra dels filòsofs de l'Escola de Kyoto durant els anys 80. Les nostres referències als seus textos es limitaran a la seva obra principal *Shôbôgenzô*, traduïda a l'anglès per Gudo Nishijima i Chodo Cross, 1994 Windbell Publications. En castellà disposem només de la traducció efectuada per Félix Prieto d'un dels fascicles més coneguts (dels 95) d'aquesta obra "La naturaleza de Buddha", que va editar Obelisco, l'any 1989. Sobre Dôgen existeixen dos importants estudis en anglès: *Dôgen Studies*. De William Lafleur, editat a University of Hawaii Press, 1985; i *Dôgen Kigen-Mystical Realist*, de Hee-Jin Kim, Tucson, Arizona, 1975.

² N'és un clar exemple l'Escola de Kyoto; nom que aplega els pensadors que, sorgits de la tradició budhista japonesa i inspirats en Kitaro Nishida (1870-1945), han orientat les seves reflexions des del diàleg amb la tradició filosòfica occidental, iniciant així, una orientació nova al pensament actual. Em referiré sovint en aquesta tesi a l'obra de Keiji Nishitani, Masao Abe i David Loy, referents claus d'un pensament no-dual inspirat en la cosmovisió budhista.

1. Podriem dir que Heràclit i Nietzsche són els pensadors que més obertament han mostrat la seva fascinació per l'enigma del canvi. Tots dos percevien en l'incessant esdevenir de totes les coses una unitat interna. El *logos*, o l'etern retorn, varen ésser els seus noms. La vida com a procés en constant transformació els parlava d'una harmonia entre els contraris, d'un equilibri entre l'"apagar-se i encendre's" simbolitzat pel foc, un rítmic dormir i despertar que anomenem consciència.

La pregunta pel temps és una pregunta cosmològica. Es indagar la relació entre la vida humana i la vida com a constant universal, en el seu néixer i morir. Es per tant una manera de preguntar què és la naturalesa i d'intentar respondre si hi ha quelcom permanent en la multitud de fenòmens que observem. Què és allò que fa que es mantingui un ordre en el cosmos, entre les estacions, allò que permet que les coses tornin rítmicament. Allò que regula el naixement i la mort de totes les coses?. L'equilibri del món es restableix cada dia amb el retorn regulat del dia i de la nit. L'origen i l'ordre del món es converteixen a la Grècia presocràtica en problemes del pensament. Però en l'intent de respondre'ls es va deixar de mirar el món, l'aparèixer i el desaparèixer del temps en cada cosa. En aquesta lectura de l'esdevenir, es va forjar la separació entre el món sensible i el món espiritual. Els antics responien a aquesta pregunta dient que el temps era un déu. "La percepció de la unitat en la successió és el déu", deia Heràclit. Una intuïció cosmològica que es perd a mida que el coneixement del món es va distanciant de l'experiència i dels sentits. Una de les fites d'aquest distanciament es produeix quan s'interpreta el temps com quelcom separat de la matèria i dels éssers.

La tradició judeocristiana considera que el temps i l'univers són creats conjuntament per un Déu extern a ells. S'obre així un abisme entre temps i eternitat que distingeix la cosmologia occidental de les visions del món orientals predominantment cíclics. Linealitat i circularitat són dues maneres d'expressar aquesta dualitat entre temps i eternitat. Existeix però un nexa entre Orient i Occident quan, en els textos místics, s'interpreta la plenitud com experiència del present. Per què doncs, considerem necessari establir un diàleg amb el pensament oriental? Per

dos motius: En primer lloc, perquè la línia dominant del pensament occidental³, s'ha fonamentat en la reflexió sobre l'ésser i en el pensament d'una lògica de la identitat. Fent això ha exclòs de l'àmbit del saber la "part fosca o invisible" del món. I ha separat el discurs filosòfic de l'aproximació simbòlica i estètica. Per la seva banda, el món oriental, ha fonamentat la seva reflexió filosòfica sobre l'experiència del no-res i sobre la noció de buit. Veiem en segon lloc, que aquesta extrapolació entre Orient i Occident ha deixat de ser vigent en l'actualitat. El colonialisme occidental, fent desaparèixer la diversitat cultural i biològica del planeta, ha creat una crisi d'identitat generalitzada, i ha propiciat el contacte entre les diferents tradicions culturals. Aquestes crisis han generat -sovint involuntàriament-, una consciència nova d'interdependència, una necessitat de reestructurar simbòlicament el món. L'atracció que durant el segle XX ha exercit Orient, per a molts occidentals, respon a la intuïció de que aquesta paraula amaga una part desconeguda de nosaltres mateixos. Una part de la realitat que Occident ha volgut negar o sotmetre. Sembla que també Orient viu una fascinació semblant per la individualitat que Occident representa. I es produeix així un moment de mutu intercanvi cultural, del que probablement sorgiran noves representacions del món. Entenem doncs, que aquesta interculturalitat no és una opció que poguem triar, sinó una realitat social i filosòfica. I crec que una de les persones que ha vist amb més claredat aquest "imperatiu intercultural" del nostre temps és Raimon Panikkar.⁴

³ Diem "la línia dominant", per distingir-la d'altres línies de pensament, opcions per la complexitat i la integritat del coneixement, que malgrat la seva importància no han pogut contrarrestar socialment i acadèmicament, el pes de la primera. Entre elles destaquem la tradició mística europea representada per autors com H. Von Bingen, Nicolàs de Cusa, Eckhart o Böhme. Les aportacions des de l'àmbit de la literatura i l'estètica, s'han d'afegir a les línies de pensament simbòlic obertes per la psicologia de C.J.Jung, i continuades per l'Escola d'Eranos. Una de les aportacions més importants realitzades en aquest segle XX a una filosofia simbòlica. Entre els autors que en formaren part cal destacar els estudis sobre cultura i mite de J. Hillmann, A. Portmann, E. Neumann o K. Kerényi. Bachelard representa l'esforç per a la construcció d'un pont entre les ciències humanes i les ciències de la naturalesa. El "nou esperit científic" va inspirar una generació que avui dona els seus fruits amb noms com Sheldrake, Capra, Bohm, o Lovelock.

⁴ Sobre l'abast i les repercussions d'aquesta noció d'interculturalitat existeix un recull d'articles editats per J. Prabhu sota el títol de *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll (N.Y.): Orbis, 1996. Sobre l'aportació metodològica de Panikkar al llenguatge filosòfic, es troba la primera tesi presentada a Barcelona per Jordi Pigem l'any 1998, amb el títol, *El pensament de Raimon Panikkar. Una filosofia de la interdependència*, on es troba també una àmplia i exhaustiva bibliografia. Entre els estudis que existeixen sobre Panikkar a altres països, cal esmentar la tesi de L.A. Savari Raj, presentada a Madras l'any 1994 amb el títol, *The Cosmotheandric vision of Raimon Panikkar: A Study*.

La meua hipòtesi és que la intuïció advàitica del temps que Panikkar designa amb el neologisme *tempiternitat*, i posteriorment anomena simplement *ritme*, ens fa mirar novament la confluència entre matèria i esperit, perquè el significat d'aquesta paraula remet al caràcter infinit i insondable del cos i de la matèria. Així, altera alhora la percepció de la realitat i la comprensió del coneixement que tenim d'aquesta realitat. La interpretació cosmològica de la *tempiternitat* reb el nom de *cosmoteandrisme*; apunta a una visió interrelacionada, dinàmica i sense fonament de l'univers i condueix a una nova filosofia de la naturalesa. Una visió que té molt a veure amb els canvis de consciència que des de diferents disciplines es donen arreu del món, i que crec, pot contribuir a l'articulació d'una cosmologia alternativa a la visió científica del món.

Per què el buddhisme? Panikkar es considera, biogràficament i intel·lectualment, resultat de les tradicions cristiana, hindú i buddhista. Tot i que la noció de *tempiternitat* té elements de cadascuna d'aquestes tradicions, he optat per interpretar-la només a la llum de les intuïcions buddhistes. En primer lloc, perquè l'interès principal d'aquesta investigació no és fer un treball d'erudició, sinó desenvolupar i fer més explícita la necessitat de construir una visió del món i un pensament no-duals. En segon lloc, perquè és en la filosofia buddhista mahâyâna on trobem clarament desenvolupada, una explicació de la realitat radicalment interdependent i on per tant la intuïció d'un temps no-dual té un context apropiat per a créixer i estendre's als diferents àmbits de la cultura.

El Buddhisme sorgeix com a intent de respondre al problema del canvi i la impermanència. Com a camí de coneixement i com a pràctica espiritual està focalitzat en assolir una consciència clara i una experiència no conflictiva de la naturalesa temporal de la realitat. Si la filosofia dominant a Occident ha respost davant del mateix problema cercant un principi absolut, sigui espiritual o epistemològic, i una realitat atemporal que calmes el malestar temporal, accentuant la separació entre els dos regnes, la resposta que ha construït la cultura hindú ha consistit en prioritzar el caràcter cíclic de les existències i en adoptar una actitud resignada davant dels esdeveniments.

En aquesta tesi es proposa una interpretació concreta del temps. Un temps no-dual que es correspon amb l'experiència mística del cristianisme o de l'hinduisme; però que pensada des de la filosofia budhista esdevé una clau interpretativa del món i un criteri per l'acció humana. S'ha d'interpretar doncs com un intent de clarificar un aspecte de la filosofia de la cultura amb el qual estan implicats importants qüestions filosòfiques i socials del món contemporani.

La percepció del temps, així com l'actitud davant del fet temporal, constitueixen l'eix de la interpretació del món budhista. El seu context no-dual el converteix avui dia, en un camí de reflexió i de diàleg imprescindible per a un món occidental que s'ha quedat sense referents filosòfics i amb la necessitat d'entendre's amb cultures molt diferents. És en el budhisme mahâyâna on trobem desenvolupada la no-dualitat del temps com un principi cosmològic, i és en els seus textos on es manifesta amb claredat el potencial transformador del no-dualisme.

D'altra banda crec que el mateix Panikkar fa aquest recorregut biogràficament, transformant-se ell mateix segons les seves èpoques més marcadament cristianes, hindús o budhistes. La lectura de Panikkar que proposo aposta per l'últim Panikkar, un pensament sobre el temps que encara s'està construint i que per aquest motiu presento com un diàleg amb el budhisme.

Panikkar tria la filosofia budhista⁵ per confrontar el pensament occidental de finals del segle XX, amb la intuïció que la interpretació budhista del buit i del no-res, permetrà una millor comprensió i superació alhora del cristianisme i del nihilisme. A nivell filosòfic aquest diàleg és encara molt incipient en el món europeu, però podem intuïr el seu potencial amb la tasca realitzada durant la segona part del segle XX per l'*Escola de Kyoto*. L'obra de Nishida, Tanabe i Nishitani, recentment traduïda al castellà, i introduïda per James Heisig⁶, posa al món acadèmic

⁵ Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid, Siruela, 1996.

⁶ James W. Heisig és l'autor de la primera introducció en castellà al pensament de l'Escola de Kioto. *Filósofos de la nada*, publicat per Siruela l'any 2000, presenta les aportacions de Nishida, Tanabe i Nishitani a la filosofia contemporània. De K.Nishida existeix la traducció de la seva obra més

occidental davant l'evidència del final d'una "filosofia europea" i al mateix temps ofereix una dimensió més a la consciència filosòfica per accedir a una nova comprensió de les qüestions filosòfiques fonamentals. Crec que l'existència d'aquest pensament és una mostra del caràcter "orgànic" de la consciència humana. Es a dir, mostra com la realitat social, el temps present, produeix la seva pròpia consciència, l'autoconeixement que li correspon. El món actual ja no està dividit entre Orient i Occident; l'experiència del segle XX ja no permet pensar el món en termes de més o menys evolucionats; els problemes del planeta demanen una filosofia "magnànima"; una comprensió anclada en l'experiència d'unitat i d'interdependència. Aquesta és la porta que obre el buddhisme a Occident i és per això que com a pràctica espiritual sintonitza amb l'Occident post-nihilista. Filosòficament aquest potencial està només encetat. A més dels autors esmentats, Masao Abe⁷ o David Loy⁸, són exemples prou poderosos per a no dubtar de la profunditat i de l'amplitud que la perspectiva buddhista aporta a la filosofia.

2. Panikkar mostra al llarg de tota la seva obra que la filosofia no es pot reduir a la filosofia europea, que el coneixement filosòfic no és un saber científic, i que la ciència no és un saber universal. Juntament amb una crítica constant al model socioeconòmic del desenvolupament, Panikkar ha defensat sempre la pluralitat de sabers sobre el món i la naturalesa intercultural del coneixement. I ha entès la filosofia com una forma de saviesa que ens obre al sentit del món i que orienta la nostra pràctica social. Pensar ens fa créixer com a membres d'una realitat orgànica; per això al pensar, construïm un món, i per això també, la filosofia és un *estil de*

coneguda *Indagación del bien*, a Gedisa, Barcelona 1995; i de K.Nishitani s'ha traduït per la mateixa editorial Siruela, *La religión y la nada* publicada l'any 1999. *Philosophy as Metanoetics*, és el títol de la principal obra de Tanabe, fins ara llegible per als europeus, només en anglès; University of California Press, 1986.

⁷ Alumne de Tanabe i professor de filosofia buddhista a diverses universitats occidentals, s'ha dedicat a l'estudi comparatiu entre Buddhisme i pensament occidental. Cf. *Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, 1985.

⁸ Mestre zen i professor de filosofia a la Universitat de Bunkyo (Japó), ha publicat el llibre *No-dualidad*, Kairós, Barcelona 1988, un intent de formular una "teoria essencial" de la no-dualitat comú a les tres principals tradicions que l'han elaborada (Vedānta Advaita hindú, el buddhisme Mahāyāna i el taoïsme).

vida.⁹ Aquest és el primer aspecte que el distancia de la filosofia especulativa i amb el qual desafia la separació entre filosofia, religió i política. Tres formes de consciència amb un nexa comú, la *metanoia*; conversió interior o revolta social són els dos braços del camí de la consciència.

Es important la contundència amb que Panikkar denuncia la pretensió d'universalisme del coneixement, i la forma que ha adoptat aquesta pretensió al negar el reconeixement a tota altra forma de saber. (L'articulació filosòfica d'aquesta crítica es realitza a través de la noció de *mite*.¹⁰ Apartat 1 d'aquesta tesi). Aquesta perspectiva es concreta en una crítica radical al projecte de civilització científico-tecnològica, en la mesura que aquest projecte és l'expressió d'una opció cosmològica i antropològica profundament alienant.

Aquest és el teló de fons d'una obra que s'inicia ja com un intent de formular una nova visió del món. A *Una visión de síntesis del universo*¹¹, escrit el 1944, Panikkar denuncia ja la fragmentació i l'especialització del coneixement com un dels problemes fonamentals de l'ésser humà en el segle XX. La indagació sobre la matèria i la naturalesa, constitueixen així mateix, una pregunta constant. La seva tesi doctoral en filosofia, *El concepto de naturaleza*¹² (1946), la tesi en Ciències Químiques *Ontonomía de la ciencia*, (1958)¹³, i la seva tercera tesi, en Teologia, *El crist desconegut de l'hinduisme* (1961)¹⁴, poden interpretar-se avui com l'intent de crear una estructura simbòlica, un llenguatge comú que sigui un referent per la ciència, la religió i la filosofia. Tres doctorats que responen a la seva manera triàdrica d'entendre la realitat. Cosmos, consciència i esperit. Al llarg de la seva obra intentarà articular aquests tres àmbits, guiat per la convicció que és necessari anar a les arrels de la nostra civilització per tal d'alliberar-la de la seva inèrcia destructiva. Així és com conflueixen en el seu pensament, religió i política. Entenent per religió

⁹ "La philosophie comme style de vie", Monchanin, Montreal, 1978.

¹⁰ *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross Cultural Studies*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 1983. I *The Intrareligious Dialogue*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 1984.

¹¹ "Visión de síntesis del universo" *Arbor*, Madrid, 1944.

¹² Publicada originalment l'any 1951 i a Madrid pel CSIC l'any 1972.

¹³ Publicada a Madrid, Gredos, el 1963, amb el títol "Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía".

¹⁴ Publicada el 1964, constitueix la seva primera obra pròpiament intercultural.

la força espiritual que transforma la realitat i per política el camí per construir un ordre social pacífic.

Es la seva experiència a l'Índia¹⁵ (l'any 1954) la que li permet fer la connexió amb una noció que esdevindrà l'eix de tot el seu pensament i que li permetrà pensar des d'una perspectiva innovadora. Es la noció hindú de no-dualitat o *ad-vaita* (apartat 2). A través d'ella articularà una interpretació pròpia de les nocions de temps, espai, vida, matèria, ésser humà, cultura, paraula o naturalesa. En aquesta etapa escriu multitud d'articles sobre pluralisme i diàleg intrareligiós, la majoria d'ells entre cristianisme i hinduisme ¹⁶. Un exercici intercultural que el torna extremadament conscient de la complexitat del món contemporani i que el porta a conèixer millor el buddhisme.

La visió de conjunt que rep el nom de *cosmoteandrisme*, es construeix gràcies a la intuïció buddhista d'interdependència o relativitat radical de totes les coses, *pratīyasamutpāda*. (apartat.2).¹⁷ La realitat entesa com a relació, i com a símbol, esdevé la clau d'una filosofia intercultural.

Pel que fa a la noció de temps, Panikkar comença a utilitzar el neologisme *tempiternitat*, a “La misa como consecratio temporis. La tempiternidad”¹⁸ (1961), i el desenvolupa específicament a “El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación”¹⁹ (1975). Altres aportacions al problema del temps els trobem a “Tiempo y sacrificio. El sacrificio del tiempo como ritual de

¹⁵ Aquí comencen les seves llargues estades a l'Índia i el procés que el portarà a reconèixer la seva identitat intercultural (cristiana, hindú i buddhista). Cf. “La filosofia com estil de vida” a *Invitació a la saviesa*, Proa, Barcelona, 1998.

¹⁶ Per una bibliografia detallada, ens remetem a l'exhaustiva recopilació efectuada per Jordi Pigem, a la seva tesi sobre Panikkar, *El pensament de Raimon Panikkar. Una filosofia de la interdependència*.

¹⁷ També pel que fa al cosmoteandrisme el presentem a la llum de l'òptica buddhista, tot i que podríem fer-ho també des de la *perichôresis* patristica o des del *sarvam sarvâmakam* hindú. Sorgides de concepcions del món diferents, són per tant maneres diferents d'acostar-se a una formulació no-dual ni tampoc monista. *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*. New York: Orbis Books, 1993

¹⁸ “La Misa como “consecratio temporis”. La tempiternidad”, Actas del V Congreso Eucarístico Nacional, Zaragoza, 1961.

¹⁹ “El presente tempiterno. Una apostilla a la Historia de la Salvación y a la Teología de la Liberación”. *Teología y mundo contemporáneo*. Homenaje a Karl Rahner, ed. Cristiandad, 1975.

la modernidad”²⁰ (1978) o “Technique et temps: la technochronie”²¹ (1964). Aquests articles sorgeixen com a reflexió sobre el temps sagrat i el temps profà, en el context de la teologia cristiana. I específicament són un intent de mostrar el caràcter no monista, ni dualista, sinó trinitari del cristianisme. En relació al temps Panikkar creu que el cristianisme aporta una interpretació original del temps històric. En el primer d’ells, Panikkar es proposa mostrar com el temps ritual vincula el temps humà, el temps diví i el temps de les coses, com l’acció de Crist en la història es continua realitzant a través de l’acte ritual de la missa, en la qual la temporalitat humana es transforma en *tempiternitat*, i així pot transformar (salvar) la mateixa història. La *tempiternitat* és la paraula que en aquell moment millor expressa l’específica qualitat del temps humà vinculat a l’eternitat divina, però diferent d’ambdós. “La existencia humana consigue su plenitud cuando, superando la peregrinación temporal existe sin distensión ninguna”²². Aporta també una visió còsmica del cristianisme que “no ha de convertir la gent...ni lluitar per un futur exclusivament horitzontal... sinó redimir l’univers”²³. En aquesta època però, és clara la separació entre el temps de la naturalesa i el temps primordial o sagrat.

La mateixa idea desenvolupa a “El presente tempiterno”, on dialogant amb la teologia de l’alliberament, es proposa entendre el sentit de la història. “El hombre se salva cuando no se deja engullir por la historia, cuando se “salva de” la historia”²⁴. Reconeguent l’alienació com un factor determinant de l’home modern, puntualitza que l’alienació més fonamental, no és l’econòmica ni la religiosa, sinó l’alienació temporal que “desplaza el centro de gravedad del hombre de un eterno postemporal a un futuro temporal”²⁵. Com es pot parlar de salvació en la història als milions de persones que moren diàriament per motius evitables, com són la fam o la violència política? Com es pot rescatar la dignitat del temps quan és viscut només des de la injustícia i des del dolor? Així comença la reflexió en un dels articles que millor

²⁰ “Time and Sacrifice. The Sacrifice of Time and the Ritual of Modernity”, *The Study of Time III*.ed. J.T.Fraser, Springer-Verlag, New York, 1978.

²¹ “Technique et temps: la technochronie”, *Tecnica e casistica*, ed. Castelli, Padova 1964.

²² “La Missa como consecratio temporis. La tempiternidad”, pg. 20.

²³ Ibid. pg. 37.

²⁴ “El presente tempiterno”, I. Introducció, pg. 134.

²⁵ Ibid.

recullen les preocupacions filosòfiques, existencials i polítiques de Panikkar. Prenent la interpretació lineal del temps com a símbol de la civilització occidental i la interpretació cíclica del temps com a imatge de la civilització hindú, condueix la reflexió cap a la recuperació d'una noció de temps focalitzada en el "present tempitern". I anuncia el que repetirà al llarg de tota la seva obra; només una "mutació" *metanoia*, pot "salvar" o "alliberar" l'home del temps viscut linealment, una nova consciència focalitzada en el present viscut com a temps no-dual. L'alliberament de la història es troba "en la solidaridad interna de toda la creación, en la relación tempiterna"²⁶.

A "Tiempo e historia en la tradición de la India. *Kâla y Karma*"²⁷(1976), fa un exercici d'hermenèutica intercultural mostrant el caràcter limitat del temps lineal predominant a Occident. Presenta la noció de *karma*, com una aportació hindú a la noció d'història des de la qual és possible adoptar una perspectiva no estrictament humana, sinó cosmològica, així com superar el principi de causalitat lineal. La temporalitat aquí és la mateixa estructura de la realitat que permet les interaccions mutues entre els éssers. "El miratge del futur"²⁸ (1989) mostra l'absència del temps real com una característica de les societats modernes, abocades a la projecció i al càlcul. Finalment "Kâlasakti: The Power of Time"²⁹ (1996), l'article on presenta de forma més madura la seva interpretació del temps. En ell tracta la no dualitat temps-ésser des de la perspectiva del coneixement. Mostrant en primer lloc la inseparabilitat entre temps i consciència, i qüestionant l'aproximació científica a la qüestió del temps, defensa la necessitat d'un coneixement com a saviesa, un coneixement basat en la intuïció i en l'experiència, que en el cas del temps és inseparable de la contemplació.

Al llarg d'aquests quasi 50 anys, Panikkar ha anat evolucionant cap a una visió del món més allunyada del cristianisme d'on va partir, i cada vegada més propera al

²⁶ Ibid. pg. 172.

²⁷ "Time and History in the Tradition of India: Kâla and Karma", *Cultures and Time*, Paris, Payot, 1976.

²⁸ "El miratge del futur" *Qüestions de vida cristiana*, Montserrat, 148/149, 1989.

buddhisme i a una nova forma d'animisme. En aquesta transició, ha seguit pensant els conceptes cosmològics fonamentals. Si a *El silencio del Buddha*, conclou afirmant que “l'ésser és esdevenir”³⁰, aquesta sentència esdevindrà el tema de reflexió de la darrera etapa de la seva obra. A partir d'una revisió de les Gifford Lectures impartides a Edimburg l'any 1988, Panikkar s'embarca en la redacció del que vol ser el seu testament filosòfic. *The Rhythm of Being: The Unbroken Trinity*, és el títol d'aquesta obra en la qual està encara treballant, i que és la destil·lació de les reflexions sobre el temps i l'ésser, realitzades al llarg de la seva vida. Per la meua proximitat a la persona de Raimon Panikkar, he pogut conèixer aquests escrits i presentar aquí, com a conclusió d'aquesta tesi, la noció de *ritme* com l'aportació més original de Panikkar a la interpretació del temps; noció que l'apropa indiscutiblement a les intuïcions cosmològiques del buddhisme zen.

He volgut emmarcar aquesta investigació sobre el temps en el context de la interpretació del mite, perquè crec que és a través d'ella com Panikkar evita d'una manera original caure en el nihilisme o en el relativisme. Els filòsofs occidentals que han qüestionat l'hegemonia de la raó han caigut sovint en la trampa dialèctica, i han estat utilitzats per tant, per reforçar el domini racionalista. Es a través de la noció d'*advaita* com Panikkar pot presentar una alternativa no-dialèctica a la polaritat *logos-mythos*; que per tant no s'ha de resoldre amb una síntesi superior, ni amb el domini de cap de les dues, sinó amb la participació d'un tercer element intrínsec que és com el medi d'on neixen les altres. La relativitat del logos s'explica així, entenent la raó com un moment d'una consciència més àmplia, que podríem anomenar consciència mística o intuïció. En la interrelació entre *mythos*, *logos* i *pneuma*, troba la coherència necessària per explicar la realitat d'una manera íntegra i alhora oberta i canviant. Es a dir crea un fonament per una ontologia plural, que resolgui la polaritat entre unitat i multiplicitat. Troba un lloc per la raó, on aquesta no és negada ni absolutitzada, sinó situada al seu lloc, i en relació intrínseca amb l'esperit. D'aquesta manera crea espai per a un pensament no abstracte i no dual de, entre altres, la noció

²⁹ “Kâlasakti: The Power of Time”, *Concepts of Time Ancient and Modern*, ed. Kapila Vatsyayan, IGNCA, New Delhi (Sterling), 1996.

³⁰ Panikkar, *El silencio del Buddha*, pg. 192.

de temps. Un pensament que sense deixar de ser rigorós no deixa de banda la mística ni la poesia.

La funció del mite és essencial per a articular aquest *pluralisme ontològic* que s'expressa en una *filosofia intercultural*, és a dir, que els sabers sobre el món s'articulen en forma de xarxes de significats a les quals no hi tenen accés les concepcions unívocues. La realitat és interdependent i també ho és el coneixement d'aquesta realitat. El coneixement no és només mental, és tota la persona la que coneix; això és el que fa possible la comunicació entre diferents formes mítiques, entre diferents cosmologies. La participació en el mite de l'altre és el que fa possible la interculturalitat; per això pot parlar Panikkar d'una "actitud filosòfica intercultural"³¹, amb la qual descriu el pensament adequat a una realitat interdependent. "La interculturalidad representa la relatividad de todo lo humano"³²...la interculturalitat és la regió on els mites es troben i s'entrecreuen". No és un coneixement teòric sobre altres cultures, sinó un diàleg entre mites. Aquesta és una altra aportació de Panikkar a la crisi cultural contemporània, en el sentit que troba la forma de vincular la pluralitat d'experiències del món amb el pensament filosòfic. Acceptant això sí, que la realitat no és del tot intel·ligible i que la consciència és més àmplia que la racionalitat. Des d'una sola cultura no es pot pretendre explicar el conjunt de l'experiència humana; però tampoc no és veritat que les diferents cosmologies siguin móns tancats i autorreferents. La interculturalitat pertany a la naturalesa del coneixement, i la filosofia té la funció de "transmititzar", de modificar i transformar els mites propis.

"Filosofía podría entenderse como aquella actividad por la que el hombre participa conscientemente y de forma más o menos crítica en el descubrimiento de la realidad y se orienta en ella"³³.

³¹ Aquest ha estat el tema dels dos Congressos Internacionals de Filosofia Intercultural celebrats a Unisinos (Brasil), els anys 1995 i 1997, el segon dels quals Panikkar va inaugurar amb la conferència "El imperativo intercultural".

³² "Religión, Filosofía y Cultura", Boletín de la Sociedad Española de Estudios Religiosos, *Ilu*, nº 1, Madrid, 1986, pg. 125.

³³ "Religión, Filosofía y Cultura", pg. 130.

A *La experiencia filosófica de la India*³⁴ (1997), Panikkar fa un exercici del que enten per pensar interculturalment. Es indiscutible que la filosofia no és exclusiva de la tradició occidental, però també és veritat que encara predomina la interpretació grega de la filosofia com un pensar teòric i conceptual separat de la pràctica. Per a avançar en el pensament intercultural, Panikkar crea la noció *d'equivalent homeomòrfic*, amb la qual ens diu que podem trobar en totes les cultures, nocions que tot i ésser diferents, compleixen en cada cultura una funció similar. En el cas de la filosofia podem trobar sistemes de pensament tant elaborats com per exemple, la “filosofia índica”, una manera de pensar no conceptual, sinó simbòlica. “Hay muchas clases de inteligibilidad y aún de ser conscientes de la realidad y de participar activamente en ella”³⁵. Totes però, es basen en l'experiència, en el “contacto inmediato con la realidad que en el hombre se realiza a través de los sentidos, sean estos sensuales, intelectuales o místicos”, essent l'experiència, “la última instancia que posee el hombre más allá de la cual no se puede apelar”³⁶.

El domini del món occidental sobre les altres cultures del planeta porten a Panikkar a considerar la interculturalitat com “l'imperatiu filosòfic” del nostre temps. Un domini sobretot científic, tecnològic i econòmic, però garantit per unes categories mentals perfectament arrelades en la mentalitat moderna. Mogut per aquest interès és com Panikkar intenta “desemascarar” la interpretació científica del món i de la naturalesa, per tal de provocar, d'obrir espai, perquè puguin aparèixer altres visions del món.

3. En relació al lloc que ocupa Panikkar en el pensament europeu contemporani, és un autor que s'ha mantingut sempre al marge d'escoles i línies de pensament; l'amplitud dels temes que tracta i l'abast dels seus interessos fan d'ell un pensador difícil de situar, però al mateix temps, perfectament sincronitzat amb l'actualitat contemporània. En els seus plantejaments i les seves idees ressonen les veus de Heidegger –amb qui va mantenir una bona amistat-, així com les preguntes

³⁴ *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997.

³⁵ “Religión, Filosofía y Cultura”, pg. 137.

³⁶ *La experiencia filosófica de la India*, pg. 19.

“epocals” de Nietzsche. Tot i considerar-se lluny del corrent fenomenològic, la seva reivindicació d’un pensar arrelat en l’experiència el vinculen també amb Husserl i Merleau Ponty. Més que d’un coneixement acadèmic de les obres d’aquests autors, probablement es tracta d’una afinitat amb allò que tots ells questionen i es proposen superar; és a dir, la perspectiva metafísica i la racionalitat abstracta. Com a pensador “existencial” fa seves les qüestions que deixa obertes el nihilisme i assumeix el repte d’iniciar una filosofia no monista ni dualista. Una filosofia que permeti articular els canvis que necessita la societat contemporània.

La cultura occidental, racional, científica i tecnològica, s’explica des d’una *cosmologia*, sovint no conscient, que és la que ha permès preguntar-nos de manera teòrica sobre el món, la que ens ha permès mirar el món a distància, objectivitzant-lo. Si alguna cosa distingeix la cultura occidental és la distància que hem establert entre el nosaltres i el món exterior i entre matèria i esperit; és a dir, el *dualisme* com a marc de relació amb el món i de comprensió de la realitat. La crisi que viu el món contemporani, els símptomes de la qual són els problemes ecològics i socials, és sobretot una crisi de la manera de pensar el món. Una reflexió responsable sobre el temps present demana un qüestionament dels *mites* de la nostra cultura, d’aquells pressupòsits que la fonamenten. Això vol dir que necessitem respondre de manera diferent a qüestions tan fonamentals com són el temps, l’espai, la paraula o el coneixement.

Es parla des de fa algunes dècades, sobretot arrel dels canvis introduïts per la física quàntica, del canvi de paradigma, de la substitució de la visió del món mecanicista per una visió *holista* del món. Actualment són moltes les àrees de coneixement que han anat incorporant algunes idees claus d’aquesta nova visió en la seva manera d’interpretar la realitat. Per exemple, la substitució de la idea de substància com a fonament permanent de tot ésser, per la idea d’interconnexió i d’interdependència entre tots els fenòmens i tots els éssers. Aquesta idea, juntament amb l’enfocament holístic, ha passat a formar part dels corrents més innovadors de la ciència; per exemple, la física quàntica, la psicologia Gestalt, o la biologia organicista.

El *pensament sistèmic* reflecteix aquest canvi de paradigma, en el qual la complexitat i la visió integrada i orgànica de la realitat emmarquen una manera diferent de comprendre i d'actuar. Segons aquest pensament, no és possible la comprensió de cap ésser viu, si l'analitzem parcialment, si el descontextualitzem. Una característica fonamental de la vida és que està organitzada en diferents nivells de complexitat, de manera que hi ha unes propietats en cada organisme que sorgeixen de les relacions que aquests nivells mantenen entre sí i que no trobem si els analitzem per separat.³⁷ Aquestes relacions constitueixen tant els organismes com les comunitats, creant una *xarxa* d'interconnexions en un tot integrat. Aquesta antiga idea, que ha servit per a descriure la vida en múltiples tradicions, ha donat lloc en el camp de l'ecologia a la paraula *ecosistema*, extenent-se com a model de comprensió a altres àrees del pensament sistèmic.

Un exemple d'aquest canvi de percepció en el camp del pensament ecològic i de l'acció medioambiental, és el moviment anomenat *deep ecology*.³⁸ Amb aquesta expressió s'al·ludeix a una visió no antropocèntrica de la realitat, en la qual l'home és vist com un ésser més del conjunt d'éssers vius, i on per tant, entre l'home i la naturalesa es dona una relació de reciprocitat i d'identificació. Aquesta consciència de la interconnexió entre tots els éssers vius implica una actitud i uns valors molt diferents dels que han predominat fins ara. Questiona per exemple la consideració de l'entorn com una font de recursos per a l'ús de l'home, encara que sigui una explotació limitada o sostenible; i es proposa actuar en l'àmbit social i polític conseqüentment amb aquesta idea.

³⁷ Cf. Capra, F. *La trama de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1998.

³⁸ Naess introdueix el terme *deep ecology* l'any 1973 per distingir-lo de la consciència ecològica que tracta les relacions de l'home en el medi. Naess entén la naturalesa com un camp de relacions del qual l'home i tots els éssers vius en formen part. La paraula *ecosofia* designa l'articulació filosòfica d'aquestes relacions. Panikkar emprà també la paraula *ecosofia* per a designar l'equilibri entre Home, Déu i Cosmos. Aquest equilibri implica una radicalització de l'ecologia en el sentit que no admet la separació entre les tres instàncies, i concretament entre l'home i la naturalesa, sino la seva identitat i mútua interrelació.

Aquesta manera de pensar basada en la relacionalitat, encara no ha trobat però, una expressió adequada en l'àmbit de la filosofia contemporània³⁹. El canvi de paradigma ha estat impulsat des de la ciència, suscitant moltes reflexions, però sense arribar a reflectir-se en una manera global de comprendre el món. Aquesta és la intenció implícita en l'obra de Raimon Panikkar, i el meu propòsit en aquest treball és fer veure el lloc central que ocupa en aquest intent, el canvi en la concepció del temps.

I PART

Capítol I Mite i cosmologia

³⁹ Malgrat el notable antecedent que representa la filosofia processual d'A. N. Whitehead. *Process and Reality*. The Free Press, New York, 1978.

Com a conseqüència d' haver interpretat majoritàriament el mite com un estadi superat del coneixement, la cosmologia ha perdut la seva referència física i concreta, el seu caràcter d'experiència comuna i pròpia de tot ésser humà. S'enten així per cosmologia la visió abstracta de l'univers que elaboren i expliquen els científics-cosmòlegs. Una descripció aliena a l'experiència dels sentits i inintel·ligible per qui no tingui una formació especialitzada.

La manera com Panikkar enfoca la qüestió del temps respon al seu esforç per retornar a l'home la dignitat del coneixement sobre la seva pròpia existència. Entén que la consciència humana es veu impulsada a tractar amb qüestions fonamentals com són el temps i l'espai, la vida i la mort. I que aquest saber sobre les qüestions fonamentals té un component mític que distingeix entre sí les cultures. En les cultures antigues el temps era un déu (Siva, Kali, Océano...). Una manera d'anomenar el misteri del naixement i la mort. Una de les característiques de la nostra cultura és haver perdut aquest sentit numinós. L'interès de Panikkar en relació al temps està en focalitzar altra vegada l'atenció en la naturalesa temporal de la realitat, en percebre el temps com la dimensió on es manifesta la creació constant del món. El seu esforç es dirigeix a copsar la relació entre temps i consciència. L'existència humana és temporal i aquest fet marca el punt de partida de tota interpretació del món. L'experiència del temps és una qüestió fonamental en tota persona, una qüestió indissociable de la consciència de ser un ésser viu. El temps personal i el temps col·lectiu són pols d'una mateixa consciència. L'experiència de "passar" és la mateixa experiència de que "tot passa". Aquest vincle duracional té a veure amb la primera intuïció de quelcom que anomenem *món*.

En la indagació sobre el temps Panikkar descobreix la relació inseparable entre l'ésser humà, la naturalesa i el cosmos. La relació particular que establím entre la consciència i el temps diu, determina la nostra experiència del món, configura un món. La consciència lineal, cíclica o sencera del temps, reverbera en la realitat creant un determinat tipus de relacions i de pensaments. És aquest estat de consciència el que l'interessa emfatitzar, per a incidir en la necessitat d'una transformació interna de l'home contemporani.

En totes les cultures l'home indaga la seva relació amb la naturalesa, interpretant el seu pas damunt la terra i la seva desaparició dins d'ella. La vida es manifesta primàriament de manera rítmica i harmònica, com un procés de generació, destrucció i renovació permanent, del qual l'home n'és un element més. La consciència del temps sorgeix d'aquesta observació de la naturalesa com un tot orgànic i del propi cos com una part dinàmica dins d'aquest tot. La consciència, és a dir, l'adonar-se que som temporals, que som vida i que la vida passa, ens porta a interpretar i a interpretar-nos, a definir els límits del nostre món. La consciència del temps descriu l'horitzó d'una cultura.

El temps, juntament amb l'espai, són les primeres intuïcions cosmològiques.⁴⁰ La manera com ens orientem en relació a l'univers, en l'espai i en el temps, és a dir, en l'àmbit obert i en l'àmbit invisible, genera una determinada percepció de l'entorn, allò que mirem, i allò que obviem. Una primera ordenació i interpretació de la realitat. La manera de dialogar amb l'entorn obert on vivim, amb les coses i amb els éssers, va configurant a un i a l'altre. Som éssers relacionals, que es modifiquen constantment en funció del conjunt. Percebre aquesta mútua interacció dona lloc a una manera d'actuar, a incidir en la realitat des d'una consciència de respecte i estima, sabent-nos co-autors de la realitat de la que formem part. El *mite*⁴¹ d'una cultura, la *cosmologia*⁴² d'una col·lectivitat és aquesta manera implícita d'estar en el món, aquest donar importància a unes coses i no a unes altres, el lloc des d'on se situa la nostra mirada i la nostra acció.

⁴⁰ Com a experiències arquetípiques de la humanitat, temps i espai són les formes mítiques de tota cosmologia. Per a veure'n diferents exemples, Zimmer: *Mitos y Símbolos de la India.*, Siruela, Madrid, 1995; Needham: *Time and Eastern Man*, H. Myers Lecture, Londres, 1964; Wilhelm, *I Ching*, Edhasa, 1987; Campbell, *Las máscaras de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

⁴¹ En el context panikkarià entenem sempre el *mite* com a "horitzó d'intel·ligibilitat d'una cultura", o marc de comprensió del món que cada cultura assumeix donant-lo per suposat. I no, com és habitual, com un relat simbòlic o com una llegenda. Mite i pensament en la filosofia de Panikkar no estan oposats, ni mantenen cap relació jeràrquica, sinó que estan en funció l'un de l'altre. L'obra principal on Panikkar desenvolupa la noció de mite és *Myth, Faith and Hermeneutics*. Altres fonts són els articles, "Sobre el sentido del mito", "Religión, Filosofía y Cultura" o "El imperativo intercultural". (cita completa a continuació).

La voluntat de Panikkar de superar la visió estreta del coneixement com a “aprehensió intel·lectual” el porta a posicionar-se respecte a la raó i a les demás facultats humanes de percebre la realitat. Així distingeix entre consciència i enteniment com a dues maneres diferents però complementàries de conèixer el món. La consciència diu, permet percebre quelcom de manera *sencera*, “sense tocar-la”; és el que els escolàstics anomenaven “aprehensió” i que Panikkar situa en l'àmbit del mite. Al situar el mite com a substracte últim de l'experiència humana es posiciona ell mateix en relació al coneixement amb la convicció que la realitat no és del tot intel·ligible i que el pensar no segueix a l'ésser.

La noció de *mite* que defensa, recull i permet incloure-hi moltes de les interpretacions que han esdevingut clàssiques en la modernitat. La interpretació ingènua i pejorativa del mite com a fàbula o ficció ha estat corregida en els darrers dos segles i ha anat derivant cap a una concepció del mite com a complementari del logos.⁴³ El que no està tant admès però és el caràcter mític de la racionalitat i de la història i de tot discurs amb pretensió de sentit i es tendeix a considerar el mite com una manera entre altres, d'expressió.

1. El mite com a horitzó

Panikkar distingeix entre el *mite* entès com expressió o narració, el *mitologoumenon*, que conté diferents *mitemes*, (els temes que el mite exposa) i el *mite*, propiament dit que ell enten com el mateix *horitzó d'intel·ligibilitat* que ens

⁴² Panikkar distingeix entre *cosmologia* com a imatge científica del món, i *kosmologia* com a experiència del món com un tot. Quan utilitzem doncs la paraula cosmologia, ho farem adoptant aquest significat: “El món tal com se'ns presenta a la consciència”.

⁴³ De l'amplíssima bibliografia existent sobre el mite destaquem: Eliade, M. *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1973 i *El mito del eterno retorno*, Alianza ed., Madrid, 1979; Otto, W.F. *Dionysos. Mito y Culto*, Madrid, Siruela 1997; Kérenyi, K. *Mitti e misteri*, Turín, Brelich, 1979; Campbell, J. *El poder del mito*, Barcelona, Emecé, 1991 i *Los mitos en el tiempo*, Emecé, Barcelona, 2002; Durand, G. *Introduction à la mythologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996; Duch, Ll. *Mite i cultura*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995. Les fonts de referència sobre el mite en Panikkar són: *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York, Paulist, 1979; “Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo”, *Círculo Eranos I. Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, Anthropos, 1994; *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997; “Sobre el sentido del mito” a *Diccionario de las mitologías*, de Bonnefoy, Barcelona, Destino. I la I i II Conferències inaugurals del Congrés Internacional de Filosofia Intercultural. “Filosofia y Cultura: Una relación problemática” Aachen (1996) i “El imperativo intercultural”, Unisinos, San Leopoldo (1997).

permet captar el sentit de la realitat. “L’horitzó que ens ofereix la condició d’intel·ligibilitat de tot discurs”⁴⁴. Com a tal horitzó el mite és una condició del sentit, un marc indefinible on s’inscriu la nostra visió del món. Gràcies a aquest marc percebem els fenòmens com a signes d’una realitat més àmplia. Els fenòmens se’ns presenten a la consciència perquè emergeixen d’un tot significatiu, d’un marc que ens els fa visibles. Per tant, no és legítim preguntar “què és el mite?”, en el sentit que no és un objecte de coneixement.

“El mite és anterior a l’escisió epistemològica entre subjecte i objete.... No és subjectiu ni objectivable; només és mite quan hi participem, quan hi creiem”⁴⁵

El mite seria com la matriu simbòlica de l’univers, des d’on es configura la consciència humana com a portadora de sentit. Simbolitzem i interpretem la realitat des de la dimensió mítica que per tant és inherent al propi llenguatge. Una relació sempre dinàmica, un joc entre el conscient i l’inconscient sempre en transformació.

Amb la metàfora de l’horitzó Panikkar insinua d’una banda el caràcter sempre obert del mite –per molt que caminem sempre és lluny- i de l’altra la seva cara oculta –veure’l és “saber” que té un altre costat que s’amaga-. L’horitzó és la condició per a poder percebre i per a poder donar sentit a l’experiència. És també el límit de la nostra experiència, de la nostra percepció. I en aquest sentit és el límit del nostre coneixement. Aquest àmbit obert i delimitat, és allò que anomenem *món*.

“El món se’ns dona no com a objecte a investigar o com a objecte de pensament, sinó com un do, és a dir, com alguna cosa que ens abraça i dins de la qual nosaltres mateixos podem viure i descobrir els nostres objectes. En una paraula, la realitat no se’ns dona al logos, sinó que se’ns ofereix com un *mythos*, com aquell horitzó on nosaltres col·loquem àdhuc la nostra idea de món”.⁴⁶

El món no és una realitat objectiva, sinó l’ordre simbòlic de l’univers. Com a tal es presenta a la consciència humana de manera sencera, com un tot que configura la consciència al mateix temps que és configurat per ella. Aquesta interrelació es construeix de manera orgànica, gestàltica podríem dir en un llenguatge actual i constitueix el vincle permanent entre mite i cosmologia.

⁴⁴ “Religión, Filosofía y Cultura”, pg. 133.

⁴⁵ Panikkar, “Sobre el sentido del mito” pg. 9.

El mite és el *marc* imprescindible per a que puguem reconèixer un fet com a real, perquè puguem situar els esdeveniments i interpretar-los. *Límit* i frontera d'allò que per a nosaltres té sentit, ens permet entendre el que diem i formular un discurs significatiu. És una característica del mite el fet de no poder ser descrit racionalment. El mite no és expressable diu, perquè veiem a través seu. És la *matriu* que ens permet percebre i ordenar significativament la realitat. Mite i logos conviuen en un joc de llum i foscor en el qual un constitueix la possibilitat de ser de l'altre. De la mateixa manera que veiem la llum perquè pot reflectir-se en un cos opac, és necessari el no-saber del mite perquè pugui existir un saber construït.

Tot coneixement s'inscriu en un *horitzó* particular, en un *mite*. El mite constitueix la *trama* on es recolza la nostra comprensió; és a través seu que veiem, sentim i pensem el món. És la lent diu, a través de la qual veiem la realitat. Dins d'aquest horitzó donem per suposades algunes coses, acceptem creences comunes i utilitzem un llenguatge que neix del nostre mite. Aquesta perspectiva imbueix totes les nostres afirmacions d'un factor de provisionalitat i de relativitat. Per això tot coneixement és limitat, alhora que reflecteix el tot, ja que és expressió d'una experiència unitària del món.

“El discurso sobre el mito es un discurso último. De ahí que la pregunta: “¿Qué se entiende por mito? No sea una pregunta epistemológicamente válida, puesto que el mito es el horizonte mismo que confiere inteligibilidad a la cuestión sobre lo que sea entender”⁴⁷. “En algun moment s'han d'aturar les preguntes: s'arriba a Déu, a l'evidència, al sentiment, a la intuïció, a la raó o a quelcom que fa que deixem de preguntar-nos....El mite és aquest fonament que ja no busca un altre fonament.... Amb això estem dient que el mite no té fonament”⁴⁸

Necessitem un horitzó per a poder veure i comprendre, una perspectiva on els fets puguin ser reconeguts com a tals. Tot esdeveniment, per a ser percebut, ha d'esdevenir en un marc mític. Si l'horitzó és la condició de possibilitat de tota experiència significativa, la consciència del temps, igual que la de l'espai, són les bases que fonamenten una cosmologia. Ens percebem com a éssers temporals i

⁴⁶ Panikkar, “Pensament científic i pensament cristià”, *Revista de Catalunya*, núm. 81, 1994.

⁴⁷ Panikkar, “Sobre el sentido del mito”, pg. 8.

⁴⁸ Ibid. pg. 9.

espacials, en un entorn obert i canviant. La consciència temporal i la consciència del món són simultànies perquè la consciència, igual que el temps, són el pont que uneix, o el resultat de la unió entre el món físic i material i el món immaterial.

“Podem anomenar consciència al pont –seguint la metàfora upanishàdica– que connecta les dues ribes de la realitat o els dos pols de la realitat: subjecte i objecte, interior i exterior. El vincle establert pel pont anomenat consciència, és de tres tipus: sensorial, intel·lectual i místic- o com jo anomeno, còsmic, humà i diví. Es a dir, les tres dimensions de la consciència es corresponen amb les tres dimensions de la realitat: La primera dimensió és la condició d’actuar, la segona fa possible el coneixement i la tercera la d’èsser”.⁴⁹

2. L'experiència cosmològica

La cosmologia científica és una teoria racional sobre el món⁵⁰, en la qual està implícita la visió d’aquest món com una realitat externa que ens representem mentalment. I on aquest cosmos és pensat com un conglomerat de matèria i energia. En aquest sentit la cosmologia forma part de la metafísica occidental; és la visió metafísica i especulativa de l’univers.

“Allò que les ciències físiques anomenen món, no és l’objecte total de l’experiència humana: és només aquells aspectes d’aquesta experiència que es presten a una observació precisa dels fets i a afirmacions generalitzades”⁵¹.

També des de l’antropologia, la sociologia i la filosofia, es parla del món com un ens extern i objectiu. En aquesta tesi parlaré des del punt de vista de Panikkar, que comparteix també amb autors com Heidegger o Bachelard⁵², i em referiré per tant a la cosmologia, no com una teoria racional, sino com l’experiència de “com el món s’apareix a la consciència humana”⁵³; assumint per tant la interpretació del món com una *relació estructural*. Una relació que, en terminologia de Heidegger,

⁴⁹ Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, pg. 294.

⁵⁰ Ch. Wolff va distingir tres branques principals dins de la metafísica: la psicologia racional, la cosmologia racional i la teologia racional. Des d’aleshores, la cosmologia s’ha entès com la ciència racional i metafísica del món. *Metafísica alemana*, Akal, Madrid, 2000. Citat a Sini, *Pasar el signo*.

⁵¹ Mumford, L., pg. 61.

⁵² “La cosmologia no és una visió del món, sinó l’expressió de l’home en el món” G. Durand, citat a la introducció de Chantal Maillard a *El árbol de la vida*, Kairós, Barcelona, 2001, pg. 38. Aquesta premissa significa que tota percepció de la realitat pertany a la realitat i la re-crea. Però si en els sistemes occidentals aquesta afirmació ha donat lloc als idealismes o als subjectivismes, Panikkar ens col·loca d’entrada en una perspectiva no dual en la qual la consciència i el món no són extrapolables.

⁵³ Panikkar, *Pensament científic i pensament cristià. Reflexió fenomenològica*. Revista de Catalunya núm. 81-82, Barcelona, 1994.

anomenariem “ser-en-el-món” (in-der-welt-sein). En la mesura que aquesta expressió designa una relació originària, última i unitària, ens situa en el nivell mític.

El significat de la paraula cosmologia en Panikkar és equivalent al de *cosmovisió* (Weltanschauung). “La cosmovisión se refiere a una experiencia del mundo mismo en el cual estamos inmersos... la experiencia del cosmos cuando se nos presenta a la intuición”.⁵⁴ En el context panikkarià el cosmos no existeix separat dels humans ni independentment d’una dimensió sagrada. El que ell anomena *intuició cosmoteàndrica*, com veurem més endavant, és un intent d’articular una comprensió holística de la realitat on quedin per tant, incloses totes les seves dimensions. La nostra aproximació al món no serà doncs, la d’acostar-nos a un objecte de coneixement, sino l’actitud d’obrir-nos amb la consciència i amb el cos a la realitat global de la qual formem part.

El mite com a *mitologoumenon* és sempre la narració dels *origens* del món. La funció del mite deia Kerényi, és “fundar” el món. Fundar vol dir tornar les coses al seu fonament originari. Ser en relació a l’origen. Allò que és originari, l’*arjé*, és el centre d’on emergeix el món, el cosmos; un centre còsmic o principi unitari. Aquest origen pot ser un temps mític que a manera de model es repeteix en les accions sacramentals, i li permet a l’home no-històric fer front a les eventualitats del present. O pot ser entès com la connexió amb el present.

El centre del món és sempre el lloc d’intersecció entre les tres dimensions en que tradicionalment s’ha dividit la realitat. Em remeto als estudis de Mircea Eliade que mostren prou bé la persistència i el significat del simbolisme del centre des de les cultures primitives fins a l’Edat Moderna.⁵⁵ El centre remet sempre a l’àmbit del sagrat, perquè és el lloc on s’origina el món i on el món torna. El pas del caos al cosmos, és en totes les cultures antigues associat a l’inici del temps i a l’ordenació de l’espai. Per això és fonamental la referència a l’origen en totes les accions quotidianes. La fundació de la ciutat és un exemple de l’actitud cosmogònica present

⁵⁴ Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, pg. 84.

⁵⁵ Veure també Ryckwert, *La idea de ciudad en el mundo antiguo*, H. Blume, Madrid, 1985.

en aquestes cultures, segons la qual cada acte té sentit en la mesura que recorda o repeteix l'acció de crear el món. La ciutat era la imatge del cosmos, com també ho era l'home; al mateix temps que eren la "llar" dels déus. La mateixa paraula "món" ens remet a la seva relació amb el temps. *Saeculum* –món temporal- procedeix de la paraula grega *aiôn*: el temps de la vida, l'energia vital; o també, "la força que anima l'ésser i el fa viure"⁵⁶.

El cosmos és la dimensió espació temporal de l'existència, el món com a cos, forma i aparença. Una dimensió que en el context de Panikkar, tampoc no existeix sense les altres dues, la conscient i la infinita, i que és *símbol* i expressió concreta d'aquestes. *L'experiència cosmològica* al·ludeix al caràcter simultani que es dona entre ser conscient del món com a totalitat i l'experiència immediata d'una realitat espacial i temporal, d'un horitzó obert entre el cel i la terra. Adonar-se del lloc intermig on estem situats els humans, i orientar-se en relació a l'univers; és a dir, donar sentit al pas de l'home sobre la terra i sota el cel. Mirar el cel és una metàfora per a dir que es té en compte l'infinit, que es percep la divinitat, i es considera l'etern. Cuidar la terra és una manera de dir que es reconeix la nostra filiació vers ella, que neixem d'ella i que caminen damunt d'ella al llarg de tota la nostra vida, que reconeixem la finitud. Cuidar la terra és respectar l'espai i el temps en que les coses són, permetre que les coses siguin. L'home arcaic o l'home mític és en tant que es fa, ell mateix, món. En tant que està "fundat", és a dir, orientat cosmològicament.

La noció d'*experiència cosmològica* és afí al concepte d'*habitar* de Heidegger. Un concepte que elabora com a resultat de pensar la *quadratura*; la presència en totes les coses de cel, terra, divins i mortals.

"Ser hombre significa estar en la tierra como mortal. Significa habitar... Desde una unidad originaria pertenecen los cuatro a una unidad... Los mortales están en la cuaternidad al habitar"⁵⁷.

⁵⁶ Segons la traducció de E. Benveniste, "Expression indoeuropéene de l'éternité", citada a *La intuición cosmoteándrica*, pg. 170.

⁵⁷ Heidegger, "Construir, habitar, pensar", *Conferencias y artículos*, Ed. Serbal, Barcelona, 1994, pg. 129.

Heidegger pensa la relació essencial entre ser i món, obrint un camí no metafísic a la filosofia, que es troba davant la necessitat d'un pensament concret; i acaba aquest article exhortant als humans a orientar el pensament vers *l'habitar*, no d'una manera racionalista ni objectiva, sinó com una manera cosmològica de viure⁵⁸. En el rerefons d'aquesta interpretació hi ha la connexió i reciprocitat entre consciència i món, que Heidegger va formular d'una manera molt més complexa i adequada a la seva formació. I hi ha sobretot la proposta d'una antropologia "cosmocèntrica".

El patró d'aquesta consciència humana és l'articulació espacio-temporal, la seva vinculació amb l'univers. A l'estructura biològica que defineix el nostre organisme i que el capacita per a percebre un ventall determinat de sons i de colors, li correspon una "estructura de sentit" que constitueix la participació humana en la construcció de la realitat, i aquesta estructura és triàdrica. Cosmos, logos i esperit. Els tres àmbits a través dels quals l'home es relaciona amb la realitat; tres àmbits vinculats pel mite.

Quan diem que el mite és un *horitzó d'intel·ligibilitat* ens referim a aquesta experiència constitutiva de l'home d'adonar-se que forma part d'un àmbit obert, d'una dimensió espaciotemporal que l'inclou i que es veu abocat a interpretar. Aquesta interpretació està vinculada a la manera particular de situar-se i d'orientar-se en relació a la Terra, en quant a espai, i al Cel, en quant a temps. Percepció, mite i cosmologia estan entrelligats i es modifiquen mutuament.

Es clar que la visió del món que se segueix d'aquesta interpretació té molt poc a veure amb la cosmologia científica, amb la descripció d'un univers conegut a través d'extrapolacions matemàtiques i que podem explorar construint naus espacials. El món tal com l'entén Panikkar, és una *estructura sencera* que neix, creix i mor amb nosaltres. Cada ésser dona forma al món amb la seva particular forma i experiència. La percepció que cada ésser té de la realitat que l'envolta és exactament el món. No un món subjectiu, sinó un món particular, relatiu a la consciència i a la capacitat perceptiva de cada ésser.

⁵⁸ Carlo Sini interpreta l'article de Heidegger i desenvolupa aquesta noció en la part destinada a cosmologia del seu assaig *Pasar el signo*, Mondadori, Madrid, 1989. En aquest aspecte, la similitud

El mateix podem dir de les cultures. Aquest patró de relació entre la consciència i el món adquireix un abast cultural, quan una mateixa col·lectivitat comparteix una manera d'ordenar i de significar la realitat; és a dir quan viu un mateix mite. Es crea així una comunitat de significats, un llenguatge propi i una construcció social determinada. També una interpretació de la veritat. Els mites, i la seva concreció cultural, viuen una transformació permanent; en diàleg constant amb altres mites, amb altres experiències, formen el pas, l'esdevenir de les cultures.

El mite viu no és qüestionat en quant a *mythos*... Només la interculturalitat permet detectar els mites d'una cultura. Sense la interpel·lació d'una altra cultura seguim creient (míticament) en els nostres propis mites”⁵⁹

El mite engloba els pressupòsits implícits i no conscients d'una cultura, és la trama d'on sorgeixen les nostres preguntes sobre el món⁶⁰, i on queda establert allò que per a nosaltres està fora de dubte, és evident o natural; “allò que creiem sense creure que hi creiem”, les creences arrelades en la nostra experiència profunda de la realitat, sense altre fonament que aquesta experiència. El mite en ell mateix és límit i fonament de l'experiència humana.

“El procés de desmitologització és sempre una dinàmica de *transmitització*, una mena de metamorfosi mítica on els mites obsolets donen pas a nous mites, que naturalment, no són vistos com a mites per aquells que hi creuen”.⁶¹

En això diu, consisteix el procés del coneixement humà; “un passatge constant del mite al logos, una permanent transmitització”. El mite propi no es pot descriure perquè no és visible; això vol dir que només podem veure'l i per tant, criticar-lo o transformar-lo, quan ja no creiem en ell, quan d'alguna manera l'hem deixat enrere. L'altra manera és confrontar la nostra visió del món amb la d'altres cultures; al situar-nos en una altra perspectiva simbòlica creem la distància necessària per a veure el propi mite.

El mite no té fonament però origina la cosmovisió d'una cultura. El mite és el vincle entre l'experiència del món i la consciència simbòlica. “Es l'experiència del

entre Heidegger i Panikkar és indiscutible; analitzar-la formaria part d'una altra tesi.

⁵⁹ Panikkar, “Sobre el sentido del mito”, pg. 10.

⁶⁰ Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, ATC Publications, Bangalore, 1983.

sentit de la vida”. L’altre pol d’aquesta relació és la consciència epistèmica, l’expressió del significat de la vida. Aquesta relació entre mite i logos, entre sentit i significat, no és “estrictament de complementarietat, sinó constitutivament polar.”⁶² (advaitica). Es a dir, no és una relació dialèctica, ni tampoc una relació que pugi ser sintetitzada en un nivell “superior”; és estrictament relacional.

“Entenc per mite l’òrgan humà d’aprehensió, al mateix nivell que el logos i en constant relació amb aquest. Mite i logos són dos modes de la consciència humana, irreductibles l’un a l’altre, i igualment inseparables.”⁶³ El mite no pregunta per què? Quan apareix la pregunta, el logos ha desplaçat al mythos⁶⁴

De la mateixa manera que la filosofia ha d’incorporar al *mite* com a categoria fonamental del coneixement, necessita també reintegrar la categoria d’*experiència* com a condició veritable del coneixement. Si el mite és el marc que fa possible l’experiència del sentit, aquest sentit es presenta a la consciència a través de tres àmbits: els sentits, la comprensió intel·lectual i la intuïció mística; tots tres es corresponen amb les tres dimensions de la realitat: la còsmica, la humana i la divina⁶⁵. El logos per tant, forma part del mite, i no pot ser interpretat com la seva superació.

“Si la consciència és quelcom del que participem, l’experiència és peculiar a cadascú de nosaltres.... l’experiència és la particular manera en que participem en un determinat estat de consciència.”⁶⁶

L’*experiència* és la immediatesa de la realitat. La sincronia, podriem dir, entre el cos i la consciència. Totes les conviccions humanes es basen en l’experiència personal. Aquesta, en quant a experiència, no és conceptualitzable

“La paraula “experiència” designa el contacte immediat amb la realitat que en l’home, es realitza a través dels sentits, siguin aquests sensuals, intel·lectuals o místics... l’última instància que posseeix cadascú de nosaltres i més enllà de la qual no es pot apelar.”⁶⁷ “Tant el mite com l’experiència ens permeten aturar la recerca

⁶¹ Ibid. 298.

⁶² Panikkar “Sobre el sentido del mito”, pg. 18.

⁶³ Panikkar, *Myth, Faith, and Hermeneutics*, pg. 100.

⁶⁴ Panikkar, “Sobre el sentido del mito” pg. 10.

⁶⁵ Per preservar la polisèmia de la paraula consciència, Panikkar suggereix utilitzar la paraula “percepció” com a “noció general que incluyera el conocimiento sensible (sensación), el intelectual (comprensión) y el místico (experiencia última). “El imperativo intercultural”, II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, pg. 19.

⁶⁶ Panikkar, *Myth, Faith and Hemeneutics*, pg. 294.

⁶⁷ Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, pg. 19.

dels fonaments d'alguna cosa. Si no fos així estariem en un *regressus ad infinitum*. ... No es pot anar més enllà del mite, així com no es pot anar més enllà de l'experiència. Si ho fem, perdem alhora el mite i l'experiència... Són últims.... El seu rol és oposat a l'autoconsciència o a la raó crítica”⁶⁸

En aquest sentit, mite i experiència no pertanyen a l'àmbit filosòfic; però en canvi, dirà Panikkar, la filosofia depen d'ells i es basa en ells. Vivim en el mite com vivim en l'experiència. Creiem en ells sense ser-ne conscients. Ambdós tenen una estructura inobjectivable. Quan ens hi acostem racionalment per a justificar-los o per a analitzar si són o no vàlids, s'escapen, retrocedeixen a un nivell més profund, fora de l'abast de la ment. Amb això estem dient que l'experiència és una forma particular del mite.

La relació entre mite i logos és constitutiva de l'experiència humana. Per això diu Panikkar, l'àmbit de la filosofia no es limita al pensament, sinó que inclou també el no-pensament. L'home coneix a través del logos, però aquest logos emergeix del mite i viu en el mite. El pensat (logos) emergeix de l'impensat (mite). “El mite és l'impensat perquè és el fons i l'origen del que es pensa; per això no pot convertir-se en objecte de pensament”. Això situa Panikkar aprop de Heidegger quan aquest interpreta l'impensat com a lloc d'on emergeix la filosofia

Encara hi ha una tercera dimensió que pertany a la filosofia i és el *pneuma* o esperit. Correspon a l'impensable i juntament amb les dues anteriors formen el teixit inseparable d'una epistemologia no-dual, vinculada a una ontologia pròpia – *ontonomia*- i a la visió del món que anomena *cosmoteandrisme*. Aquesta dimensió espiritual garanteix la constant obertura de la realitat i del coneixement.

L'impensable, *pneuma*, “no existeix en sí mateix com si fos una dimensió estàtica, sino que és allò que permet la constant obertura en la qual podem fer el següent pas.”⁶⁹

La consciència del temps és l'experiència de l'aparèixer i el desaparèixer constants de totes les coses, de la vida i de la mort, l'experiència del canvi, de la impermanència de tots els fenòmens. Diem que aquesta experiència té un caràcter

⁶⁸ Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, pg. 297.

mític des del moment que és última, que impregna tota altra experiència. Es el sentit profund que té per a nosaltres la vida com a procés de canvi permanent i com a esdevenir.

Aquesta interpretació del mite implica d'una banda, assumir la interrelació entre percepció i coneixement. I admetre d'altra banda, que l'arrel dels nostres pensaments sobre el món no és ideal, sinó sensible i sorgida del cos i de l'experiència.

A l'experiència cosmològica i mítica, els hi correspon una *consciència simbòlica*; així com hi ha una experiència racional que s'expressa a través del *logos*. Mite i logos doncs, no estan en una relació dialèctica, sinó que constitueixen una polaritat inseparable. Una polaritat no-dual, *advàitica*. Cal arribar a un tipus de coneixement que permeti el desplegament de tots dos sense caure en el domini d'un sobre l'altre. "El mite apunta al sentit que les coses tenen en el tot"⁷⁰, "ens transmet una experiència del món...és una experiència holística sobre el sentit de la vida"⁷¹. I el símbol és una *categoria ontològica* en la qual la relació entre subjecte i objecte és essencial. El símbol pertany a l'ordre ontològic, essent la realitat mateixa simbòlica. No es pot entendre un símbol sense participar en el context d'on sorgeix; el símbol només pot explicar-se des d'ell mateix, no hi ha lloc més enllà on situar-nos. Així com la categoria de significat pertany al logos, el sentit pertany al mite. "Si el significat d'alguna cosa és el concepte, el seu sentit és el símbol"⁷².

Panikkar enten la filosofia com una saviesa integradora que abarca com hem dit, *mite logos i pneuma*. Com la "integració del cos, la societat i el cosmos amb l'infinit."⁷³ I considera que allò que cal resituar és el predomini de la raó per damunt de les altres facultats de coneixement. Per això intenta precisar la seva funció reconeguent en primer lloc el rol fonamental i irremplaçable del logos. La seva funció crítica i clarificadora és fonamental, però ha de reconèixer els seus límits i

⁶⁹ Ibid. pg. 347.

⁷⁰ Panikkar, "Sobre el sentido del mito" pg. 19.

⁷¹ Ibid. pg. 17.

⁷² Ibid. pg. 18.

⁷³ Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, pg. 343.

ser-ne conscient. Ha d'atrevir-se a no suprimir *mythos i pneuma*”⁷⁴. Aquesta actitud de confiança és absolutament necessària diu, per al desenvolupament de la filosofia.

“El mite és un òrgan de la filosofia, però no com una consciència reflexiva, ni com un òrgan de segona classe subordinat al logos...La dimensió mítica no significa que podem pensar el no-pensat- que en aquest cas evidentment deixaria de ser no-pensat. Es una tasca important de la filosofia admetre el *mythos* com a òrgan *sui stante*, en contacte amb la realitat”⁷⁵.

Els nostres prejudicis, pressuposicions, conviccions no reflexionades, tenen un caràcter mític. Quan el logos les ha reconegut són reemplaçades per unes altres; en això consisteix el permanent joc de remittització. Per això també és necessari el diàleg en filosofia; perquè només l'altre pot reconèixer i criticar els nostres mites, els nostres pressupòsits. “El diàleg pressuposa que ningú no és autosuficient, perfecte ni complet. Però també significa anar a través del logos. Del *mythos*, passant pel *logos*, cap al *pneuma*”⁷⁶. Tres àmbits interrelacionats que convergeixen en el misteri.

“La tasca de la filosofia és deixar ser al no-pensat, però també permetre que el pensament emergeixi d'ell, i en aquest procés, el no-pensat mai no s'exhaureix”... “Aquesta filosofia-en-camí no pot mai aturar-se. Si ho fa convergeix el *pneuma* en un objecte i fent-ho cau en la idolatria, o fent un pas enrera, en la racionalitat”⁷⁷.

Consciència i realitat no són dos àmbits separats; la complexitat i el dinamisme de la realitat de la qual formem part s'expressa en els diferents nivells de consciència que en tenim. Vivim les nostres creences, és a dir, vivim el nostre mite, que ens vincula amb el sentit de la nostra vida i amb la relació que aquesta vida té en el conjunt de la societat i de l'entorn més que humà.

El mite és la connexió entre el món i la consciència de ser-en-el-món; el límit entre la consciència i el misteri. És l'àmbit de la nostra percepció, l'abast de la nostra consciència. L'experiència del temps és una de les formes en que es manifesta aquesta relació límit amb el misteri, el sostre o la base on es fonamenta la nostra consciència de ser-en-el-món, altrament dit, cosmologia. El temps com a símbol, parla de l'origen.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid. pg. 345.

⁷⁶ Ibid.pg. 346.

⁷⁷ Ibid. pg.347.

Adonar-se d'alguna cosa només és possible en el flux temporal de la vida; és a dir, "la consciència és ja un fenomen temporal".⁷⁸ El món se'ns presenta a la consciència com un horitzó obert d'on emergeixen els fenòmens, on *passen* els esdeveniments i on desapareixen els éssers. *L'experiència cosmològica es fonamenta en l'experiència del temps i de l'espai – el que avui li falta a l'home contemporani- i constitueix el mite originant d'una cultura.*⁷⁹ Habitar el món és situar-se harmònicament en relació a aquest horitzó obert, trobar el lloc on l'acció humana sigui el reflexe o el ressò d'un temps i d'un espai més que humans. El sentit cosmològic de l'existència és el mite. Aquest sentit no és intel·lectual, sinó que es refereix a una manera de viure i de ser.

El mite de cada cultura dibuixa els contorns d'allò que pot ser considerat com a real, com a veritable. La nostra interpretació del que és veritat es fonamenta en el mite. Veiem el món a través del mite, i vivim en el mite, del qual per tant, no en som conscients.

3. Cultura i pluralisme.

Una cultura no és només un conjunt de tradicions i pensaments que podem estudiar de manera objectiva. Panikkar descriu una cultura com el *mite englobant d'una col·lectivitat en un moment donat del temps i de l'espai.* Amb això diu que la cultura sorgeix d'un substracte molt fonamental i inconscient, d'una determinada manera d'estar vinculats al món que condiciona i configura la manera de sentir i de preguntar, així com les maneres d'actuar que una col·lectivitat va creant com a pròpies.

La manera com plantegem les preguntes ve donada pel mite de cada cultura. No hi ha preguntes neutrals, les preguntes condicionen ja les respostes. Els mites donen forma a la cultura i alhora aquesta modifica i crea nous mites. Cada cultura genera

⁷⁸ Panikkar, "Kâlasakti: The power of time", ed. Kapila Vatsyayan, IGNCA, New Delhi, 1966.

els seus propis criteris de valor, basats en la seva concepció del que és real i del que és veritat. Els valors de cada cultura per tant, només tenen sentit en el context on han estat generats. La creença en la universalitat dels valors forma part del mite occidental que creu en l'existència d'una raó absoluta, d'una veritat absoluta o d'un déu absolut. Aquesta creença està al darrere de la homogeneització cultural del món. Però amb el fet de referir-nos a una cultura com a mite estem dient que, no és només un conjunt de coneixements, costums i rituals; ni és només una manera particular d'interpretar el món, sinó que cada cultura *és un món* diferent. Aquest matís és molt important perquè conté la clau per a distingir entre *relativisme i pluralisme*.

En una concepció del món *pluralista*, com ho és la panikkariana, la realitat és ontològicament plural i per tant, en primer lloc no es pot pretendre conèixer la veritat des d'una sola perspectiva, i en segon lloc la veritat no és quelcom establert, absolut i objectiu a on podem anar-nos aproximant amb procediments conceptuals o amb l'ajut d'un conjunt de perspectives diferents, o amb el desenvolupament progressiu de la història. A més, la veritat no és del tot assolible pel pensament perquè conté una dimensió transcendent i infinita. És *relacional*; és a dir, no és separable de la consciència que la pensa o la intueix. I és *dinàmica*, com ho és la mateixa realitat; en procés de creació i canvi constant. Aquest plantejament deixa fora de joc tota pretensió d'universalisme i d'absolutisme.

Entendre la realitat com a *relativitat* vol dir que cada ésser i cada cultura són relatius a un context i només tenen sentit en el context d'on han sorgit. La realitat no és un caos sense sentit ni tampoc una substància immutable i absoluta, sino una *xarxa* interdependent que se sustenta en la seva mateixa interdependència. El món no és una realitat en-sí, objectiva i acabada, única per a tots, a la que ens hi apropem des de diferents perspectives –perspectivisme-; ni tampoc és el fruit de la nostra ment –idealisme-, perquè nosaltres, junt amb la nostra ment, pertanyem a la realitat. *La realitat se'ns dona com un horitzó*, on estem situats i d'on sorgeix la nostra mateixa idea de realitat. Aquest plantejament fa impossible qualsevol absolutització, perquè

⁷⁹ Sini, *Pasar el signo*, Mondadori, Madrid, 1989. Per aquest autor, i seguint a Nietzsche, la clau de superació de la metafísica es troba en la interpretació del temps i de l'espai, en l'experiència

tota reflexió es reconeix inserida en un mite que la fa possible i que, en conseqüència, la limita.

La realitat és la “relativitat radical de totes les coses”, un teixit infinit de mútues interrelacions. La realitat doncs, no és ni objectiva ni subjectiva. Aquesta dualitat ens limita en el coneixement i ens manté lligats a una percepció del món caduca. El que la realitat és, o el que la naturalesa és, es manifesta de diferents maneres i des de diferents aproximacions, però cada una d’elles és veritat, és manifestació de la realitat tal qual és. Estem acostumats a plantejar el coneixement com un problema, tal i com ho va formular Kant, on la veritat se’ns escapa, és incognoscible i on el nostre coneixement es limita al camp d’allò que podem percebre amb els sentits, al món fenomènic. La percepció del món que està creixent en la nostra època, gràcies en bona part a l’impacte que la física quàntica ha produït en diferents àmbits de la cultura, ens apropa a una visió de la realitat que combina sense excloure la diferència i el tot; i on és el conjunt de la realitat el que es manifesta en cada esdeveniment i en cada ésser.

El pluralisme tal com l’enten Panikkar consisteix en entendre, no que sumant diferents perspectives arribem a la comprensió del tot, sinó que cada perspectiva revela en ella mateixa el que les coses són, és transparent en ella mateixa, però no exhaureix la realitat. La realitat és plural, és a dir, no és sintetitzable, abarcable ni definible, però això no ens condueix al relativisme del coneixement ni a l’escepticisme. És múltiple, diversa i canviant, però a través de la diversitat la coneixem; el coneixement no és exclusiu de les idees immòbils. “La realitat no necessita estar quieta per a ser intel·ligible”⁸⁰. Percebut la multiplicitat ens endinsem en allò que la naturalesa té de més autèntic i més perturbador. “El fons inobservable dels éssers”⁸¹, com s’anomena en el context del buddhisme Mahâyâna,

cosmològica. Cf. pg. 91.

⁸⁰ Panikkar, *La experiència filosòfica de la Índia*, Trotta, Madrid, 1997, pg. 62.

⁸¹ Cf. Dôgen, *La naturalesa de Buddha – Shôbôgenzô* -, Obelisco, Barcelona, 1989.

o el “principi unificador” com, en el context d’un estudi sobre Goethe, l’anomena Bortoft⁸².

Per tal de comprendre el pluralisme, hem de canviar la perspectiva des d’on mirem la realitat, i oblidar la idea que la veritat és una i que s’hi arriba per un procés d’abstracció paulatina. “El pluralisme no pertany a l’ordre del logos; no pot ser acceptat dins d’una ideologia”⁸³. “El pluralisme no es limita a acceptar la pluralitat com una necessitat pragmàtica”⁸⁴. Implica l’experiència d’haver trascendit el logos com a últim àrbitre de la realitat. Haver superat l’absolutisme, sense caure en l’agnosticisme ni en el relativisme. “El pluralisme pressuposa la radical relativitat inherent a totes les construccions humanes i al fons de la mateixa realitat”⁸⁵. El pluralisme doncs, emergeix del mite. De la creença que cap explicació o grup particular pot abarcar la totalitat de l’experiència humana. I “Es basa en la confiança en l’altre, encara que no l’entengui i encara que des del meu punt de vista estigui equivocat...El pluralisme no absolutitza l’error perquè tampoc no absolutitza la veritat”⁸⁶.

El conflicte entre unitat i multiplicitat ha marcat el pensament filosòfic occidental des dels seus inicis. El racionalisme ha pretès arribar a la unitat dels fenòmens mitjançant un procés d’inferència i d’abstracció. Tant els racionalistes com els empiristes han considerat que el coneixement havia de partir de l’experiència sensible. Uns i altres però han partit d’una premissa dualista; han assumit que el món sensible i el món mental estan separats; que darrera, o més enllà de l’aparença, hi havia la realitat autèntica. En un cas han cregut que el concepte expressava l’essència, és a dir la realitat autèntica; en l’altre han considerat que només podiem tenir un coneixement veritable del món, partint de les dades dels sentits.

⁸² Cf. Henri Bortoft, *The wholeness of nature. Goethe’s way of science*, Floris Books, Edinburgh, 1996.

⁸³ *Myth, Faith and Hermeneutics*, pg. 101.

⁸⁴ *Ibid.* pg. 102.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

En el pensament occidental el problema del pluralisme s'ha plantejat com la dualitat entre l'u i la multiplicitat. L'èmfasi posat en el primer o en el segon determina algunes de les filosofies més significatives del pensament europeu⁸⁷. Panikkar, vol situar-se com ja hem dit fora dels plantejaments dualistes i també fora de les interpretacions substancialistes. La realitat per Panikkar, no es pot reduir ni a un únic principi ni a molts. Ni monisme, ni dualisme, sinó relacionalitat o *advaita*, com veurem més endavant. Optant per l'ontologia budhista, entén que la diferència, o la multiplicitat del món perceptible no és contradictòria ni incompatible amb la unitat del món. Aquesta no s'amaga darrera la varietat de formes sensibles. Sigui com sigui aquest "u" només és perceptible i només existeix en el moviment i en el canvi de tots els processos vius.

En la tradició occidental hi ha hagut pensadors que no s'han inscrit en cap dels corrents dominants i que han defensat una concepció de la naturalesa integral, no dual. Un d'ells és Goethe, qui ha defensat la capacitat de la ment humana per a veure dins dels fenòmens, per a conèixer la realitat a través de la percepció sensible. Això és possible perquè ha interpretat el món com una unitat que es manifesta en cada ésser viu; això és el que avui s'anomena la *consciència holista*. El món real per Goethe, és el món fenomènic, no hi ha cap altre món més enllà d'aquest. Però el món no és només el que percebem a través dels nostres sentits; hi ha una dimensió invisible en la realitat a la qual podem accedir si aprenem a *veure*, a mirar, des d'una consciència integrada, a veure "el tot en les parts". El dualisme no està en la naturalesa, sinó en la nostra manera de pensar-la. Tot fenomen, diu Goethe, té una unitat original que podem experimentar si desenvolupem la nostra consciència intuitiva⁸⁸.

Goethe distingia entre la consciència analítica i la consciència intuitiva, i afirmava que mitjançant la intuïció podíem copsar la unitat interna de tot fenomen. Les seves consideracions sobre el problema de la unitat i la multiplicitat són

⁸⁷ Plató, Hegel, Plotí o Spinoza, són només alguns dels noms més emblemàtics que representen una postura presa respecte a aquest problema.

⁸⁸ Bortoft, H. *The Wholeness of Nature*, pg. 75.

clarificadores en el context del pluralisme. En el primer modus de consciència diu, la tendència és reduir la multiplicitat a la unitat amb la qual cosa uniformitzem la realitat. En la *Metamorfosi de les plantes*⁸⁹ aposta per la capacitat d'entrar dins del fenòmen, de percebre l'esdevenir o el "venir-a-ser" -"coming into being", traduït també com a "fer-se present"-, fins al punt de veure totes les plantes com una sola planta. Mirant intensivament el fenòmen, ens adonem que cada planta és la mateixa. Aquesta percepció de la "multiplicitat en la unitat" és la dimensió intensiva de l'ú. Aquesta dimensió és la profunditat del fenòmen quan el mirem orgànicament⁹⁰. Veure un aspecte o un altre de la realitat depen del tipus de consciència que apliquem.

Goethe representa una línia heterodoxa de pensament que continua en el segle XX amb Nietzsche, Bergson, Whitehead, Husserl, Heidegger o Deleuze, autors que de maneres diferents, han volgut superar els plantejaments racionalistes de la ciència i de la filosofia. Panikkar relativitza la raó emfatitzant, com hem vist, la dimensió mítica, i des de l'experiència que podriem anomenar espiritual si aquesta paraula no ens fes caure ja en una ordenació del món dual.

La realitat és múltiple i plural, però això no inhabilita la capacitat humana de conèixer-la, ni l'existència de la veritat. Aquesta no es troba en un món ideal, incontaminat pel temps i pels sentits; sinó que emergeix en cada fenòmen i es desplega en cada ésser viu, en el mateix procés de nèixer i morir de totes les coses.

Des d'aquest plantejament és obvi doncs que no hi ha valors universals, sinó sempre relatius a una cultura, la qual cosa no només no els fa menys valuosos sinó que permet entendre millor la transcendència que tenen en el context d'on han sorgit, que és experiencial, mític i sagrat. En aquest sentit es diferencia del relativisme per a qui no hi ha valors ni possibilitat de defensar una idea enlloc d'una altra.

⁸⁹ Goethe J.W., *La metamorfosis de las plantas*, Afinidades, nº 4, Beitia Ediciones, Bilbao, 1994.

⁹⁰ Bortoft, H. *The Wholeness of Nature*, pg. 89.

En una comprensió del món *no-dual*, la cultura no és només una construcció mental humana, una manera de representar-se el món. Si res no té existència pròpia i autònoma, tampoc no la tenen les idees. Les idees no sorgeixen del no-res, no són independents del temps i de l'espai, no són ens immaterials i eterns com a la filosofia platònica li agradava imaginar. Sorgeixen d'un cos viu, d'un entorn geogràfic i d'un context cultural proporcionat pel mite. Una interpretació del món és també una realitat natural i còsmica, perquè sorgeix de la interrelació entre qui pensa i allò pensat. Tot discurs racional es basa en pressupòsits que no han estat analitzats racionalment. Per això els conflictes interculturals són *conflictes de cosmologies*;⁹¹ no són ocasionats només per diferents maneres de veure el món, sinó que posen en qüestió el mateix món; són l'enfrontament entre diferents móns.

La visió del món dominant en les societats modernes és la cosmologia científica. Aquesta no es pregunta què és el món o què és la vida, sinó quins són els seus orígens i quina evolució ha seguit. Des d'ella s'enten el món com un objecte d'estudi i d'experimentació, és a dir, com aquella realitat objectiva que la ciència i els seus procediments lògics, amb la racionalitat matemàtica ens permetran descriure i conèixer. Tot el que no entra dins d'aquest tipus de racionalitat no entra dins l'àmbit de la cosmologia, no pertany al coneixement del món. És l'herència de Galileu quan afirmà, "el món està escrit en caràcters matemàtics". Aquesta cosmologia, d'altra banda sempre canviant i renovable, en la mesura que es basa en pressupòsits mítics, és sempre relativa. Hi ha però altres cosmologies, igual de vàlides que la científica, que parlen de la veritat del món des de diferents percepcions de la realitat i que són també, relatives al mite que les ha generat. Volem insistir en el fet que, en el context del pluralisme, no hi ha un "món-en-sí" kantian, que cada cultura veu i interpreta de manera diferent, sinó que el món no és ni objectiu ni subjectiu, sinó la relació entre objectivitat i subjectivitat; des d'on podem afirmar que els conflictes de cosmologies, els conflictes interculturals són l'enfrontament entre diferents móns.

⁹¹ Cf. Panikkar, "Pensament científic i pensament cristià. Reflexió fenomenològica.", Revista de Catalunya, núm. 81-82, 1994.

“No podem separar naturalesa i cultura”. La vida humana és un fet cultural en totes les seves vessants i cada cultura, “un camí per a la realització humana”⁹². Mirar el món és ja interpretar-lo. No hi ha un lloc neutral, incontaminat, de l’experiència humana, així com no hi ha un lloc neutral, al marge del context determinat per una cultura.

Els conflictes derivats de la interculturalitat només poden resoldre’s adoptant una actitud humil i receptiva. Partint de la limitació de cada persona i de cada cultura alhora de resoldre els problemes que té plantejats la humanitat i amb la disposició de deixar-se influir i modificar, no només amb l’aportació d’altres visions del món, sinó també amb el mateix plantejament dels problemes.

Cap cultura no pot pretendre tenir un coneixement absolut de la realitat, ni tampoc pot universalitzar la seva pròpia experiència perquè la realitat és en ella mateixa plural.⁹³ Es a dir, no és reductible a cap de les seves dimensions i a més es constitueix amb interacció amb cada una d’elles. Això fa que tota visió del món sigui limitada i que no sigui legítim pretendre assolir una cosmovisió universal. En canvi no vol dir que la visió del món que té cada persona o cada cultura no sigui vàlida, ni real. Vol dir només que és limitada. Tothom parla des d’un context, des d’una cultura, des d’un mite i per tant, no hi ha un lloc neutral, extern, una perspectiva única ni superior des d’on abastar el conjunt de la realitat, ni des d’on valorar, classificar o jutjar una altra cultura.

El diàleg entre les cultures ha de produir-se a un nivell mític, és a dir, aquell que posa en joc l’experiència personal deixant-se interpel·lar per l’altre, enlloc de ser una confrontació dialèctica. El mètode dialèctic no és viable en l’encontre entre cultures que emergeixen de pressuposicions fonamentalment diferents.

L’*actitud intercultural* que propugna Panikkar, consegüentment amb el que hem dit fins aquí, no és doncs l’estudi teòric d’altres cultures, ni una tolerància

⁹² Cf. Panikkar, “Religión, Filosofía y Cultura”, *Ilu*, Boletín de la Sociedad Española de Estudios Religiosos, nº 1. Universidad Complutense de Madrid, 1986.

benevolent amb altres maneres de fer o de pensar, ni tampoc l'obertura a la integració cultural. L'actitud intercultural que sorgeix d'entendre la realitat com a relativitat i pluralisme consisteix en "trascendir" la raó, en anar més enllà del logos per a arribar al mite. Per a fer-ho, la cultura occidental ha de ser conscient dels seus propis mites. Però "només la interculturalitat permet detectar els mites d'una cultura. Sense la interpel·lació d'una altra cultura seguim creient (míticament) en els nostres propis mites"⁹⁴. Transformar els mites i modificar les categories mentals associades a aquests mites és la tasca de la filosofia que recupera així la seva funció transformadora de la realitat. Canviar els mites, *transmititzar*, com diu Panikkar, és un procés que només pot realitzar-se amb l'ajut d'altres cultures, amb el diàleg intercultural. Les eines d'aquest diàleg són ampliament estudiades i descrites per Panikkar en diversos llocs⁹⁵. Són l'*hermenèutica diatòpica i el diàleg dialogal*. Dues maneres de concretar la filosofia intercultural i la comprensió no racionalista del coneixement.⁹⁶

Si la consciència del temps, és a dir, la percepció i la interpretació del néixer i del morir, del canvi i la transformació, és un dels eixos vertebradors de les cultures, i si aquesta consciència s'articula en funció del lloc i de l'horitzó concret de cada comunitat, és clar que el temps no pot ser un universal cultural, encara que l'experiència de la temporalitat sigui comú a tots els éssers humans, és a dir, sigui una *invariant humana*. Així anomena Panikkar, aquelles experiències que trobem en totes les cultures i que són interpretades i realitzades d'una manera pròpia i distintiva en cada una d'elles⁹⁷.

La tradició científica i filosòfica d'Occident ha moldejat la societat que vivim sobre la base d'una interpretació dual, abstracta i lineal del temps. Els mites que hi ha darrera la tendència universalitzant de la civilització occidental, juntament amb el

⁹³ Panikkar, "The Myth of Pluralism", *Invisible Harmony*, Fortress Press, Minneapolis, 1995.

⁹⁴ Panikkar, "Sobre el sentido del mito", *Diccionario de las mitologías*, Bonnefoy, Destino, Barcelona 2002.

⁹⁵ Panikkar, *Myth, Faith, and Hermeneutics*, New York, Paulist Press, 1979; i també *The Intrareligious Dialogue*, New York, Paulist Press, 1978.

⁹⁶ Cf. Panikkar, *The intrareligious dialogue*, Paulist Press, New York, 1999.

pensament substancialista que l'acompanya, fan especialment difícil de desfer la imatge d'un temps objectiu existent en sí mateix independentment de l'experiència i vàlid per a tothom. Si partim però de la relativitat cultural, podem qüestionar axiomes tan fonamentals com aquest i fent això ens donem la possibilitat de modificar i de reorientar el curs dels esdeveniments.

4. *Els mites de la nostra cultura*

Hem dit que el mite de cada cultura descriu o delimita allò que pot ser considerat com a real, com a veritable, i que l'experiència mítica s'articula des de l'experiència del temps i de l'espai. En el món occidental encara avui, podem dir que els dos criteris de veritat indiscutibles, autoevidents i per tant, mítics, són la *història*, com a horitzó temporal lineal, i marc de referència on situar fets i esdeveniments, i l'*objectivitat*, proporcionada i garantida pel coneixement racional i científic.

La filosofia comença la seva història amb la voluntat de distanciar-se del mite i de tot discurs ambivalent o polisèmic, erigint-se per tant, sobre el mite de la raó. La racionalitat es va construir sobre una interpretació del món dual i jeràrquica entre el món de les idees i el món dels sentits, entre un món immutable, considerat l'autènticament real, i un món canviant, considerat il·lusori. La dissociació entre mite i veritat va donar lloc a la reducció del coneixement a coneixement racional i a la creença en el caràcter absolut, segur i indubtable d'aquest coneixement.

Per la cultura filosòfica i científica, un fet mític és imaginari i irreal. En canvi, considerem real un fet quan podem situar-lo en unes coordenades espacio-temporals, quan és històric, i creiem que coneixem aquest fet quan podem explicar-lo de manera evolutiva, identificant els seus orígens temporals, la seva genealogia. Un esquema que s'aplica a tots els àmbits del coneixement i especialment a l'estudi de les cultures. Aquest model explicatiu es fonamenta en una creença prèvia, en la imatge d'un temps existent en sí mateix, independent dels éssers i dels fenòmens, que

⁹⁷ Altres exemples poden ser, pensar, estimar o dansar... La manera com cada cultura pensa, estima o dansa, constitueix la seva aportació al llenguatge simbòlic humà, la distingeix de les altres, i no pot

segueix una línia recta en una sola direcció vers el futur. Aquest és el mite més poderós que ha guiat els esdeveniments personals i col·lectius de la nostra civilització, en el que Panikkar anomena l'*etapa històrica*, i que també està en crisi.

Es comú situar l'origen de la filosofia en l'establiment d'aquesta dicotomia *mite-logos*. Una dicotomia que estructura al mateix temps una sèrie d'oposicions, constituint una manera determinada d'organitzar la realitat. Les més significatives i que ens interessin particularment aquí són les que fan referència al coneixement i a la noció de temps. Es a dir, al coneixement abstracte i a la dualitat i linealitat del temps.

4.1. L'abstracció del coneixement

La relació entre el coneixement racional i la intuïció mística és present en els savis grecs arcaics fins a Plató, per a qui encara, la *manía*, l'èxtasi místic, era la font de tota aspiració al coneixement. La distància entre el món diví i el món humà se salva, en el context grec, gràcies a un coneixement que, entès com a saviesa, s'expressa de forma enigmàtica. Entre els nombrosos estudis existents sobre el significat de l'enigma i l'adivinació a la Grècia arcaica, em limitaré a citar els de Colli, qui mostra clarament la matriu religiosa de la saviesa grega. O com diu Morey⁹⁸, la matriu religiosa existent en tota forma de saviesa, consistent en encarar-se amb el desconegut. Després d'Heràclit, diu Colli,

“els savis passen a centrar la seva atenció en les conseqüències de l'enigma i no en l'enigma mateix”. Allò que expressa l'enigma, el fons religiós, “pressuposa una condició mística en que certa experiència resulta inexpressable: en aquest cas, l'enigma és la manifestació en la paraula d'allò diví, ocult, una interioritat inefable. La paraula és quelcom diferent del que entén qui parla, per tant, és necessàriament obscura”⁹⁹.

Colli mostra com es produeix el pas de la figura de l'adiví a la del savi; és a dir, d'interpretar la paraula divina, a resoldre l'enigma que planteja l'esfinx i finalment a la lluita *-agonisme-* pel coneixement on ha desaparegut ja el fons religiós.

ser universalitzable. Cf. Panikkar, “Religión, Filosofía y Cultura”.

⁹⁸ Morey, M. Introducció a *Filosofía de la Expresión*, Colli, Siruela, Madrid, 1996.

El coneixement s'ha de plantejar de manera enigmàtica degut al caràcter ocult del déu. Així interpreta Colli les formulacions volgudament ambigües d'Heràclit. I entra així en la relació entre temps i coneixement. Els homes lluiten pel títol de savi; i en la lluita pel coneixement del món han de discernir entre la veritat i la il·lusió del món sensorial. I la il·lusió del coneixement consisteix en creure que podem fixar les coses que passen, en la permanència del món. El fonament del món és per Heràclit, desconegut i insondable. El seu nom és déu, saviesa, unitat. I comentant-lo diu Colli: "Aleshores l'enigma, ampliat a concepte còsmic, és l'expressió de l'ocult, del déu...Tot parell de contraris és un enigma, la solució del qual és la unitat, el déu que tenen al darrera"¹⁰⁰. Aquesta unitat o aquest déu, no és sinó l'etern, (o l'ésser) que es revelava pels grecs en la *physis*, com a cohesió i com a *logos*. Així ho explica Heidegger quan acudeix als grecs per tal d'explicar la necessitat contemporània de "tomar en consideración el ser del ente":

"Lo que Heráclito llama *logos* recibe también en él distintos nombres, que son las directrices de su pensamiento: *physis*, la eclosión espontánea que es al mismo tiempo una ocultación; *cosmos*, que quería decir a la vez orden y ornamento, el ornamento que hace brillar, que es estallido y relámpago; por último, a aquello que se revela a Heráclito como *logos* lo llama *aión*. La palabra es difícil de traducir. Decimos duración cósmica. Es el mundo, que se produce como mundo y como tiempo, convirtiéndose en *cosmos* (frag. 30), haciendo luminosas las disposiciones tomadas por el ser... ¿Qué dice Heráclito del *aión*? El fragmento 52 declara que es un niño que juega a los dados, y que a un niño pertenece la realeza"¹⁰¹.

Caracteritzat com a joc, el temps té una naturalesa abismal, imprevisible i espontània; determinat com a u, com a eternitat i com a saber, el temps és el déu; en tant que *cosmos*, el temps és la mesura, l'ordre intern que regula el néixer i el morir.

La mirada d'Heràclit es dirigia a la mateixa vitalitat del món, i allò que volia captar era com es produïa el canvi, com era possible el moviment. "Sin transición, súbitamente como el rayo" el canvi es produeix. "Despertar es una *metabolé*, no hay ninguna transición entre dormir y despertar, o se está ahí o no se está ahí"¹⁰²... "Heráclito miraba conjuntamente la vitalidad, la conciencia y el ser. Lo vivo tiene

⁹⁹ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1987, pg. 46.

¹⁰⁰ Ibid. pg. 59.

¹⁰¹ Fragment B52 citat a "La condición y lo condicionado" d'Antonio Escohotado en el nº 5 de la revista *Archipiélago*, 1992, titulat "Técnica y Nihilismo: El pensamiento de Heidegger", pg. 19.

alma, es decir, se mueve por su propio impulso”¹⁰³. L’element fonamental del cosmos és el temps, l’esdevenir entès com a força o acció d’emergir, com a ruptura constant del límit entre l’invisible i la presència. Aquest dinamisme com a propietat emergent de la matèria podia percebre’s amb una consciència atenta, vigilant. El principi o *arjé*, és acció que configura; l’esdevenir, procedir o venir-de, és un emergir al qual Heràclit s’aproximava amb la metàfora del foc, amb l’activitat conexionadora del logos o amb el ritme generador del cosmos. *Aiôn*, una activitat que destruint construeix; una afinitat entre els elements que li permetia dir que “lo absoluto descansa cambiando” i que mostra la percepció sencera de la realitat que existia a la Grècia arcaica.

El pont entre aquesta experiència mística i el pensament abstracte, vindria donat per la dialèctica, entesa com l’art de la discussió. La raó occidental, i els principis de la lògica, neixen en el context de les discussions públiques que protagonitzaren els presocràtics. Colli veu en l’origen de la dialèctica, el fons misteriós que era present en les pràctiques místiques i adivinatòries. “El misticisme i el racionalisme no eren antitètics a Grècia: hauriem d’entendre’ls com dues fases successives d’un fenomen fonamental”¹⁰⁴. Davant d’una pregunta dialèctica però, el risc de morir, ha desaparegut. La dialèctica apareix, segons Colli,¹⁰⁵ quan el coneixement humà es desvincula de la seva relació amb els déus. Quan ja no necessita l’estímul, ni ha de respondre al repte que l’enigma porta implícit. El fons religiós queda exclòs de l’àmbit del coneixement, que passa a plantejar-se des d’aleshores com un afer exclusiu dels humans, que no necessiten ja comunicar-se amb els déus. L’adivinació, l’èxtasi místic i l’enigma deixen pas a la racionalitat i a la dialèctica.

La formació de les categories abstractes i de la lògica deductiva va generant una concepció del coneixement teòric oposat als sabers pràctics. Un coneixement que pot ser sempre refutat per la força de la raó, exemplificada en un adversari més fort. La

¹⁰² Gadamer, H.G., *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001, pg. 77.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Colli, G. pg. 68.

¹⁰⁵ Ibid.

lògica del terç exclòs apareix com una arma del coneixement que esdevindrà més tard sinònim de poder.

La tensió entre els déus i els humans es resol en l'època de Parmènides amb la reducció de l'ésser a identitat. Davant de la dualitat entre ser i no-ser, Parmènides es decanta pel ser. Excloent els elements de tensió i de força, identifica el principi, com a substància ontològica. Fent això opta per pensar que la racionalitat explica la realitat divina. La raó pot resoldre els enigmes religiosos, pot desvelar la veritat, *aletheia*.- la “que no està oculta”-. Amb el seu discurs “fosc” Heràclit mantenia l'equilibri entre déus i humans. Al expressar-se mitjançant enigmes recordava sempre el fons místic d'on sorgeix la vida, el caràcter fugaç i evanescent de tot el que passa i la impossibilitat de respondre i de resoldre aquests enigmes. Amb Parmènides, la identitat entre ser i pensar queda oposada a la identitat entre canvi i no-res i així el saber queda desvinculat del món sensible.

Es amb Zenó que la dialèctica adquireix el caràcter universal i teòric, que la converteix en una eina destructiva, segons Colli, per a preservar-ne la matriu divina¹⁰⁶. Amb Zenó l'argumentació dialèctica destrueix el món sensible, i la mateixa possibilitat de ser pensat. Amb els seus anàlisis aporta una percepció del món com il·lusió i aparença, com un pur reflexe del món dels déus. Les apories – enigmes, problemes-, mostren els límits i les trampes de la raó dialèctica quan se separa dels fets concrets i inicien el camí de la contradicció entre l'experiència i el pensament.

Els savis arcaics, segueix dient Colli, entenien que la raó, el logos, tendeix a expressar el fons religiós per mediació de l'enigma. Un impuls originari de la raó que posteriorment es va oblidar al considerar el discurs com si tingués autonomia pròpia. “Però des del començament, la raó havia nascut com quelcom complementari, com una repercussió, l'origen del qual estava en quelcom ocult, que aquest discurs només podia senyalar”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ibid., pg. 77.

¹⁰⁷ Ibid. pg. 84.

Una autonomia que la generalització de l'escriptura va reforçar, començant com diu Colli, l'època dels filòsofs per oposició a l'anterior època dels savis.

Capítol II La pèrdua del sentit cosmològic

“Una sociedad que no tiene un mito en que apoyarse y de donde obtener coherencia, va hacia su disolución”¹⁰⁸.

El recorregut d'aquest capítol presenta alguns dels moments emblemàtics a través dels quals es va construir el sentit històric de l'existència humana en la

¹⁰⁸ Campbell, J. *Los mitos en el tiempo*, Emecé, Barcelona, 2002, pg. 103.

civilització occidental. Un distanciament respecte a la naturalesa i respecte a l'experiència de ser-en-el-món, que constitueixen el que Nietzsche va anomenar *nihilisme cosmològic*. Parlar d'un període tant ampli és forçosament simplista; la meua intenció no és ser exhaustiva, sinó senyalar alguns punts de referència de la construcció d'una visió dual del món des de la perspectiva del temps i la cosmologia. Aquests moments són: 1) la distància establerta entre l'ens i l'ésser; (alienació home-déu); 2) la distància establerta entre home i naturalesa (visió històrica de la naturalesa humana); 3) la distància establerta entre ment i cos (racionalisme). Tres punts d'inflexió que es corresponen amb la construcció d'un temps dual, lineal i abstracte.

Segueixo el fil discursiu d'autors com Heidegger, Nietzsche, Severino, Eliade, Nishitani o Abram, amb l'objectiu de contextualitzar la postura i la proposta de Panikkar en relació al temps i a la història. Com a crítics de la modernitat i del pensament metafísic, han demostrat els límits d'aquesta interpretació i han denunciat la seva responsabilitat en la construcció social contemporània. En aquest sentit són referents per al diàleg amb Panikkar i amb el que d'innovador representa el seu pensament.

1. L'alienació temporal

La paraula *alienació* designa una divisió interna i originària; un desplaçament del centre de gravetat de l'existència. Significa que el sentit de l'existència no es troba en ella mateixa, sinó en un altre lloc, en un altre món, o en un altre temps. La manera com Occident interpreta l'origen, és prèvia al platonisme i al cristianisme; la fisura fonamental que anomenem *dualisme* s'estableix probablement amb Parmènides quan estableix l'aliança entre el que és real (l'ésser) i el que té sentit (logos), confrontant aquesta realitat autèntica al món dels sentits.

La distància establerta a Grècia entre ens i ésser –el que Heidegger anomenà *diferència ontològica*–, delimita el marc d'una experiència de la temporalitat

alienant. Així ho enten Severino¹⁰⁹ per a qui, la civilització científico-tècnica és un producte d'aquesta alienació fonamental:

“El sentit grec del temps és el fonament explícit de la separació entre sagrat i profà... Es perquè l'ens –una pedra, un arbre, un estel, la vida de l'home, la terra- està originàriament separat de l'ésser i es viu en aquesta separació, és perquè l'ens és en el temps, que es troba abandonat al no-res i va a la recerca d'una font, d'un axis mundi, d'un déu, d'un sagrat que li assegurin la seva unió amb l'ésser...El temps és l'essència mateixa de l'alienació”¹¹⁰

Segons això, l'alienació fonamental es trobaria en la interpretació dual i extrínseca del temps, que neix amb la visió del món metafísica. Si aquest nom designa la divisió entre ens i ésser, emmarca també una comprensió de la realitat polaritzada entre temps i eternitat, entre el canvi i la unitat. Tota la civilització occidental ha crescut en el marc d'aquesta divisió, acompanyada de la interpretació de l'ésser humà com un ésser incomplet que necessita ser salvat.

L'absència d'una reflexió sobre el no-ser i el no-res, és un caràcter distintiu de la cultura occidental dominant que pel mateix motiu, no ha pogut interpretar o donar sentit al fet que els éssers deixin de ser. La linealitat del temps, la successió d'instants únics, permet imaginar la desaparició o la inexistència del passat i del futur, que “cauen” en un lloc impensat, anomenat no-res; “allò que no és present, és un no-res”¹¹¹. La percepció lineal del temps va esborrant la referència al centre, al cercle i al retorn de totes les coses. L'ull que mira a distància associa lo real amb lo visible.

La linealitat del temps permet pensar també en un “abans” i un “després” de que les coses siguin. El temps com quelcom existent en sí mateix implica que els éssers que deixen de ser en el temps, caiguin en la nihilitat. Severino apunta amb aquesta

¹⁰⁹ Emanuele Severino interpreta la civilització occidental i el seu caràcter violent i tecnocràtic, no des de “l'oblit de l'ésser” com fa Heidegger, sinó des de la interpretació de l'esdevenir, és a dir, des de la creença que totes les coses flueixen sense cap fonament. Cf. “Temporalité et Aliénation”, Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome, Roma, Aubier, 1975. Ed. Per Enrico Castelli. Del mateix autor existeix una *Historia de la Filosofia* publicada per Ariel l'any 1986 i recentment s'ha traduït *Esencia del nihilismo*, a Taurus.

¹¹⁰ Severino, “Temporalité et Aliénation”, pg. 22.

¹¹¹ Ibid. pg. 19.

anàlisi a un problema fonamental, al sentiment interior d'absència de fonament, d'irrealitat, que impulsa l'ésser humà a cercar en el coneixement, en la religió o en la construcció d'un món artificial, la salvació del buit interior.

Es perquè l'home viu en l'alienació, és a dir, perquè viu separat de l'etern, que busca la salvació. Una salvació, interpreta Severino, que cercarà en el sagrat o en la tecnologia. I que esdevé impossible perquè es busca a l'interior mateix de la separació.

“Es perquè l'home ha separat l'ens de l'ésser que té necessitat d'un déu, d'una praxi revolucionària o de la tècnica; és a dir que necessita un fonament de l'ens....La recerca de la salvació és l'expressió de l'alienació essencial de l'home”¹¹²

“En l'obertura del temps, el naixement del projecte de dominació i d'explotació de l'ens és, no només possible, sino inevitable. De fet, el temps és la separació entre l'ens i l'ésser i aquesta separació fa possible la possessió de l'ens, com allò que pot ser assignat al no-res i a l'ésser (d'on ha estat originàriament separat).”¹¹³

Aquesta “obertura del temps” com la qualifica l'autor, que obre el camí a la voluntat de dominar el món és en terminologia de Panikkar, el *temps dual* o l'experiència del temps com a alienació, és a dir, com allò que ens separa de nosaltres mateixos, de la unitat de l'ésser. Una alienació que es realitza com el projecte de dominació científic-tecnològica del món.

Aquesta és la mateixa conclusió que trobem en Heidegger quan interpreta la tècnica com el destí d'Occident.¹¹⁴ Heidegger interpreta la fractura entre ésser i esdevenir, com “l'oblit de l'ésser”. La història d'aquest oblit és la història de la metafísica, un saber que reflecteix la creixent manipulació de la realitat per part de la voluntat de poder. L'abisme obert entre el món com objecte explotable i la subjectivitat, s'omple amb la tècnica.

Nietzsche no utilitza la paraula alienació per disseccionar el pensament metafísic. Per ell, la pèrdua irreparable és el pensament tràgic, el coneixement bàsic de la unitat de tot el que existeix. El que ell anomena “el grandioso problema

¹¹² Ibid. pg. 24.

¹¹³ Ibid. pg. 22.

¹¹⁴ Heidegger, “La pregunta por la técnica”, a *Conferencias y artículos*, Ed. Serbal, Barcelona, 1994.

griego”, la relació entre llum i obscuritat, entre individu i déu, es trenca amb Sòcrates, amb la mirada teòrica sobre el món¹¹⁵.

1.a. La tensió temps-eternitat.

Mircea Eliade analitza a *El mito del eterno retorno*¹¹⁶ la tensió entre el temps històric i l’eternitat, que es manifesta en la majoria de cultures com un desig de salvació. Mostra la necessitat que sent tant l’home històric, com el que ell anomena home antihistòric (arquetípic), de salvar-se del temps. En el cas de les cosmogonies arcaiques diu, és l’esdevenir cíclic del temps, que fa reparèixer el moment mític de la creació, el que li permet regenerar-se dels seus estralls. Gràcies al retorn del sagrat, l’home re-neix i re-actualitza el seu vincle amb l’ésser, que la iniciació d’un nou cicle tornarà a deteriorar. L’home mític però, en la mesura que ha de defensar-se del temps i de la història, en la mesura que està en lluita amb el temps i apren a vèncer-lo a través de la seva identificació arquetípic, viu també en l’alienació del temps. Probablement les cultures que no han respost d’aquesta manera a la vida i a la mort, són les cultures animistes que, sense escriptura i sense textos sagrats, han viscut immersos en la naturalesa a través de la seva vinculació concreta a la terra i als seus esperits.

Panikkar considera que la tensió entre temps i eternitat, i anàlogament entre ésser i esdevenir, és una constant humana¹¹⁷; que forma part de la condició humana des del moment que som conscients de la finitud i de la contingència. *Cum-tangere*, habitar en el límit amb el no-res, amb l’absolut, és la característica pròpiament humana. El fet de “saber que no sap” o de “saber-se mortal” situa l’home en una situació dolorosa. D’entre totes les limitacions humanes, les més inquietants diu Panikkar són les que afecten al temps, especialment al naixement i la mort. Aquesta inquietud és deguda a que malgrat saber-nos mortals, tenim consciència de l’etern. A que percebem i ens adonem de quelcom que no canvia (l’u), i del canvi constant (la multiplicitat). La consciència d’aquesta escissió porta implícita la voluntat de

¹¹⁵ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*.

¹¹⁶ M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid, 1979.

¹¹⁷ Panikkar, “Temps i sacrifici. El sacrifici del temps com a ritual de la modernitat”. Publicat a *The Study of Time III*. Springer-Verlag, New York, 1978.

superar-la. En aquest sentit, Panikkar adopta el mateix punt de partida que el Buddha; el dolor provocat pel néixer i morir; la consciència de la finitud com a punt de partida del camí espiritual.

Les diferents maneres de respondre a aquesta tensió o de suavitzar el dolor donen lloc als diferents camins de coneixement i d'alliberament, tant filosòfics com religiosos, i configuren les diferents cultures de la humanitat. Alliberar-se del dolor causat pel pas del temps, per la pèrdua constant que representa, seria el propòsit de les religions; salvar l'home de la seva esclavitud temporal, de la seva limitació i contingència i conduir-lo a la plenitud.

“La gran tentacion de todas las religiones es cortar la tensión constitutiva entre la *ex* y la *sistencia*, lo temporal y lo eterno”¹¹⁸.

La tradició occidental ha tractat aquesta tensió en termes dialèctics, polaritzant-la en la dualitat ser-esdevenir i el seu equivalent, temps-eternitat. Altres tradicions ho han fet emfatitzant un o altre pol o desenvolupant diversos rituals de salvació.¹¹⁹ En ambdós, la unitat, l'immutable, és considerat l'autènticament real. Mentre que l'altre pol, simbolitza l'absència de fonament, la mutació, la il·lusió o el no-res. La interpretació aristotèlica d'aquesta dualitat constitueix l'inici de la metafísica.

“Totes tenen en comú el fet de ser un conjunt de procediments o mitjans a través dels quals s'assoleix el significat o la finalitat de la vida...Aquest significat pot ser la vacuitat, un futur millor, l'eternitat, la justícia, la revolució... però en qualsevol cas, la condició humana exigeix un acte o una sèrie d'accions mitjançant les quals creix, es desenvolupa o canvia a un altre estat”.¹²⁰

Cal discernir doncs, entre la contingència com a condició humana, com la manera de ser-en-el-món i límit o frontera entre el temps i l'eternitat; i la interpretació que es decanta cap a un d'aquests dos pols, fent caure la tensió i l'equilibri. En aquest segon cas la consciència humana queda presonera d'una part de la realitat, negant o reprimint l'altre i generant-se així la fractura que anomenem alienació. Des d'aquesta

¹¹⁸ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, pg. 154.

¹¹⁹ Panikkar distingeix d'una banda els camins religiosos que volen superar o transformar aquesta tensió, com són: el buddhisme, el vèdanta, el gnosticisme i les religions monoteistes. D'altra banda situa les respostes que entenen l'intent d'escapar de la limitació humana com un consol alienant i que accepten aquesta condició en forma d'humanisme o en forma de nihilisme. “Temps i sacrifici” pg. 106.

¹²⁰ Ibid.

ruptura l'home occidental s'ha vist empes a buscar l'eternitat en el més enllà i a construir una identitat sòlida.

Panikkar entén la salvació com l'impuls humà vers la realització o la plenitud. Donant-li per tant un sentit d'obertura i d'ampliació de la consciència; diferent del que aquesta paraula té quan se la interpreta des d'una visió de la realitat dual. Reserva així, la paraula alienació per designar les diferents formes en que la consciència es fragmenta o se separa de la realitat com un tot.

La racionalitat metafísica, en el cas de la filosofia, i la teologia racional, en el cas de la religió poden entendre's com la manera en que Occident ha volgut salvar-se del temps. Postulant dos principis absoluts –l'ésser o Déu- a on el temps es dirigia. Així ho entenen els autors que continuant l'obra de Nietzsche han descrit el nihilisme com el destí d'Occident.

La filosofia va considerar el no-res com allò absolutament oposat a l'ésser. Quan afirma que quelcom no és, “talla tots els lligams que unien la cosa a tot allò que encara existeix”¹²¹. L'amenaça d'aquest no-res impregna el naixement de la filosofia que cercarà una llei immutable que pugui calmar l'angoixa provocada per l'entrar i sortir del no-res, que és el temps. L'intent de comprendre l'ésser s'orientarà doncs en l'horitzó de la identitat i la permanència.

El primer pas de l'alienació temporal és expulsar l'ésser, l'eternitat o el sagrat, de l'àmbit terrenal. L'ens, separat de l'ésser, queda vinculat a un no-res del qual voldrà escapar, del que voldrà salvar-se.

Aquest temps que no és, que està sempre en funció del que va ser o del que ha de venir, crea una angoixa que porta l'home a buscar la salvació, el remei que li ha de fer oblidar el dolor de viure. Es una concepció negativa del temps que implica una insatisfacció permanent. Un sentiment d'irrealitat i de carència que origina una fugida constant d'un mateix, del temps real. Des d'aquesta concepció dual, és a dir,

¹²¹ Severino, “Temporalité et Alienation” pg. 10.

que separa la persona humana del seu ésser sencer, l'home es defineix per ser un ésser incomplet; mai no és ell mateix, sempre s'ha de desenvolupar o d'obtenir alguna cosa diferent de la que té. El sentit de la vida se situa fora del temps real, es projecta en una realitat objectivada i en un temps fora del present, i fent això emmalalteix alienant-se d'ell mateix.

Severino denuncia tot intent de "salvar" l'home i els valors humanistes com a destinats a fracassar pel fet de néixer d'aquesta alienació essencial. Oposar-se al destí de domini tecnològic del món diu, és una incoherència sinó es restitueix prèviament aquesta alienació fonamental; és encara un projecte, que defensa una veritat enlloc d'una altra. Severino considera que la crítica de Heidegger a la civilització de la tècnica reproduïx la "condició del domini del món" des del moment que manté la diferència ontològica (ens-ésser). I enten que és precisament el caràcter temporal, impermanent, dels fenòmens, el que constitueix la possibilitat de que siguin dominats i manipulats. El món es pot modificar diu, perquè estem convençuts que és transitori, eventual i canviant.

"La condición del dominio es el carácter eventual del ente...para que las cosas se puedan dominar es necesario que no estén ligadas esencialmente a una red inmodificable. Sólo si las cosas devienen, sólo si las cosas no están plantadas en un terreno, sino que están desligadas, sueltas, y por ende disponibles, sólo con esa condición es posible el dominio del mundo en el que consiste la Técnica. El dominio tecnológico se hace posible porque se entiende al ente como devenir."¹²²

Panikkar estaria d'acord amb aquesta anàlisi quan denuncia la manipulació humana de la realitat temporal, del transcurs de la vida; però veuria la limitació d'aquesta crítica quan enlloc de fer un pas més i deixar anar el dualisme temporalitat-eternitat, Severino es decanta cap al pol etern. Diria doncs, que Severino és monista al reduir la realitat a la dimensió de l'ésser, i defensaria una vegada més la seva postura advàitica. Panikkar estaria d'acord amb Heidegger quan diu que l'ésser és temps, que l'ésser és l'aparèixer de les coses, la manifestació del món. I estaria d'acord amb Severino quan diu que l'ésser és l'etern i quan enten que la voluntat de dominar el món és possible perquè la dimensió eterna ha desaparegut Però no estaria en absolut d'acord amb Severino quan diu que el problema és que l'ésser esdevé.

Panikkar dirà com veurem més endavant, que l'èsser és *tempitern* i que el problema de l'esdevenir consisteix en que sorgeix en el marc de l'oposició ser/no-ser, per a la qual no hi ha més sortida que situar-se en una perspectiva no-dual.

Crec que amb tots aquests autors ens trobem encara amb el problema de com s'interpreta aquesta eternitat o aquest fonament del món. I de com s'interpreta el canvi. Severino parla d'una xarxa inmodificable. Un discurs que sona molt semblant al debat presocràtic entre Heràclit i Parmènides. Crec també que la tradició filosòfica d'Occident no ha sabut pensar el temps fora d'aquesta oposició, mentre que el pensament oriental ha desenvolupat altres interpretacions¹²³, mantenint podriem dir, l'atenció en la tensió constitutiva de l'èsser que esdevé.

Severino denuncia també un altre component mític de la interpretació del temps. La identificació entre aparença i veritat; entre el que és real i el que és visible. Si el temps pertany només a l'ordre del manifestat, allò que es fa present, que apareix, és. En canvi, allò que no és present no és. Des d'aquesta creença –mítica-, “sobre el fonament de l'aparèixer, no podem saber res d'allò que, esdevenint un no-res, no apareix més”¹²⁴. Però diu, “la mirada que veu créixer el desert i que veu el sentit autèntic del desert, no pertany ja al desert”¹²⁵. Dient això descriu amb altres paraules el caràcter mític d'aquesta alienació, i el fet que reconèixer-lo ens permet saltar a un altre mite.

“Fora de l'alienació essencial, allò que apareix és l'ens, és a dir, l'immutable, l'etern. I l'etern entra en l'aparèixer i en surt, com el sol, que brilla eternament, entra en la volta del cel i en surt.” Allò que s'amaga resta unit al seu ésser.¹²⁶

L'interès de l'anàlisi que fa Severino es troba en la manera com identifica la instrumentalització de la realitat a partir de la vinculació entre temps i alienació i també en senyalar que el temps sense connexió amb l'etern deixa la vida a disposició

¹²² Severino, *Archipiélago*, nº 5, pg. 58.

¹²³ Aquesta és la hipòtesi de David Loy en el llibre *No-dualidad*, on intenta demostrar l'existència d'una teoria no-dual comú al Vedânta Advaita, al taoïsme i al buddhisme Mahâyâna.

¹²⁴ Severino, “Temporalité et Alienation”, pg. 27.

¹²⁵ Severino, *La esencia del nihilismo*, Taurus, Barcelona, 1998, citat a “Temporalité et Alienation”, pg. 27.

¹²⁶ Ibid.

del càlcul. En el seu “pols a pols” amb Heidegger es posiciona com un defensor de l’eternitat de l’èsser enfront de la identificació entre ésser i temps. Des de la perspectiva que aporta Panikkar, són exemples de les limitacions implícites al pensament dual que no permeten veure l’altra cara de la realitat.

2. *El temps com a problema*

Els mites com hem dit, vehiculen l’experiència i l’expressió d’una manera d’estar en el món i del sentit que es dona a les preguntes fonamentals que es planteja l’èsser humà: Què és la vida, per què morim, quin és el camí correcte...? Vida, mort i acció són tres preguntes axials que es despleguen des de l’experiència del temps, del canvi, del fet que tot passa, tot neix i mor. Aquesta impermanència característica de la vida, desperta l’ànsia de coneixement i la recerca de la saviesa.

Des dels inicis de la filosofia a Grècia, l’esdevenir s’ha entès dialecticament com la superació o la síntesi entre ser i no-ser.¹²⁷ La paraula *esdevenir* ha designat des d’Aristòtil el problema del canvi, la “generació i corrupció”. La comprensió del canvi s’inscriu ja en una percepció lineal i continua del temps des de la qual una cosa que primer era d’una manera, després es transforma en una altra. Aquesta percepció fotogràfica de la realitat genera la dificultat de pensar el moviment i crea la sensació de falta d’identitat. Es per tant, conseqüència de la interpretació prèvia de l’èsser com a immobilitat atribuïda a Parmènides. Quan el temps designa un sortir del ser per anar al no-res genera un sentiment d’instabilitat i de falta de fonament del qual ens volem salvar. Una manera de superar aquest sentiment, és negar la realitat de l’esdevenir, qualificar el món d’il·lusió. Aquest desplaçament és simultani a la constitució de la filosofia com a procés de distanciament i d’abstracció del món sensible.

¹²⁷ Hegel és el pensador occidental que més ha emfatitzat l’esdevenir com a categoria ontològica. L’esdevenir és la unió de l’èsser i el no-res. Una unió dinàmica on interactuen constantment. En la seva filosofia però, la prioritat de l’èsser sobre el no-res és clara, així com la línia de direcció única que el procés dialèctic segueix fins al seu tancament complet. Cf. Hegel, *Ciència de la Lògica*. Buenos Aires, Solar, 1982.

També Buddha va veure en el caràcter transitori del cosmos la seva qualitat més distintiva, i la causa del malestar i del dolor. I va plantejar-se el coneixement com el camí d'eliminació d'aquest dolor. La paraula *impermanència* és en el buddhisme la designació més precisa del que és real. El fet però, d'interpretar-la des d'una perspectiva sencera i cosmològica, fa que adquireixi un sentit totalment diferent, com veurem més endavant.

L'originalitat del buddhisme en aquest context consisteix en proposar no la salvació, sinó l'eliminació del dolor. La causa del dolor no està diu el Buddha en la impermanència, sinó en el desig de fixar el caràcter impermanent del món. En la posició predominant que adquireix el subjecte humà, en forma d'ego, que vol quelcom diferent del que és. Si hi ha alguna salvació en el buddhisme consisteix en alliberar-se del desig de salvació, del voler arribar a ser, o del voler arribar a no-ser. L'esdevenir, interpretat negativament, s'oposa a una dimensió immutable i eterna, que es pensa com l'autèntic origen del món, encara que es trobi lluny d'aquest. Aquest fet, complex, perquè es realitza a molts nivells i en moltes etapes, decideix l'orientació de la civilització occidental fins els nostres dies. Constitueix el marc on ha crescut la filosofia, la ciència i la tècnica i la nostra pròpia autocomprensió, el nostre mite.

2.1. La desqualificació dels sentits i de l'experiència

Des d'aquest horitzó mític, la metafísica compleix el desig de reduir la Terra i el cos al no-res i com deia Nietzsche, constitueix en ella mateixa el projecte nihilista. Les paradoxes de Zenó són l'exemple paradigmàtic d'aquesta deslegitimació. El caràcter contradictori del canvi i del moviment quan volem pensar-los racionalment, era la prova segons els elèates, de la seva irrealitat. Aquí s'inicia un projecte filosòfic com a camí d'allunyament progressiu de la Terra. La filosofia es va plantejar superar aquelles contradiccions buscant la realitat de les coses per damunt del temps, més enllà d'allò que canvia i per tant, independentment dels sentits i de la nostra experiència interna de la realitat. En aquest sentit, el projecte metafísic té el seu origen en una negació de la vida, com també denunciava Nietzsche.

Paral·lelament a la construcció filosòfica del temps separat de l'experiència, es produeix com és obvi, la pèrdua de relació sensible amb el temps real. Si en el món grec antic la paraula *aiôn* designava el temps de la vida, o alè còsmic, la paraula *aisthesis* era el mot per designar la percepció sensorial. Un sentiment d'encís provocat per la percepció conscient d'una realitat sencera o món que rebem a través dels sentits. L'òrgan corresponent a la percepció era el cor. Un centre fisiològic on conflüen els sentits, que com a prolongacions del cos abraçaven totes les coses del món exterior. Aquesta percepció era mental i física alhora, anàloga segurament a la manera com era entesa en el buddhisme i designada com a *shin* (*mente-corazón*) Sense l'activació d'aquest cor no és possible la percepció del món com un tot (kosmos), com un ésser viu. "La *áisthêsis* es nuestra forma de conocer el mundo"¹²⁸.

La desqualificació del món sensible es produeix amb el rebuig ontològic a la noció de passar, d'esdevenir. Un fet que coincideix amb el naixement de la filosofia que alhora pot explicar-se com la progressiva abstracció i simplificació de les nocions complexes presents en la Grècia arcaica, com eren *logos*, *physis*, *aisthesis*, *aletheia* o *aiôn*.

La substitució, efectuada per la ciència positivista, del fenomen pel model ideal – matemàtic-, que ha incorporat només les qualitats primàries, obté un resultat que se suposa més real que el fenomen que hem percebut i observat amb els sentits. El model de coneixement que s'inicia amb Galileu i Newton considera que com més allunyats estem de l'experiència més fiable serà el coneixement. La construcció imaginària d'un temps homogeni, separat dels esdeveniments, on per tant cada instant pot sumar-se a l'anterior formant una seqüència lineal sense fi, té els seus orígens en el mateix inici de la filosofia occidental. Un procés lent que s'inicia amb la transformació profunda que va representar el pas d'una visió del món mítica a una visió del món teòrica o filosòfica.

¹²⁸ J. Hillman vincula la bellesa, entesa com a propietat sensitiva del cosmos, amb el coneixement cordial., suggerint també una analogia entre aquesta concepció grega i la interpretació hindú, al relacionar sentits, alè i consciència. Segons l'etimologia, *aisthesis* significa "assumir" "quedar-se sense alè", inspirar per tant, el món des de la seva forma. Cf. Hillman *El pensamiento del corazón*, Siruela, 1999.

El problema del temps en la tradició filosòfica occidental apareix com a resultat de la dicotomia establerta entre ser i no-ser com a pols oposats de la realitat. Aquesta dualitat correspon a l'inici de la dialèctica i planteja des del primer moment la dificultat de superar la contradicció entre postular l'existència d'un ésser únic, idèntic i ideal, amb un món fenomènic, múltiple, canviant i concret.

S'atribueix a Parmènides aquest plantejament així com l'intent d'arribar al coneixement del món a través de la lògica i del pensament conceptual, allunyant-se de l'experiència del món sensorial i fenomènic. El concepte de ser o de realitat autèntica i única s'identifica amb el pensar, des del moment que s'ha definit el no-ser com allò absolutament impensable i per tant, irreal. El camí cap a la veritat es planteja en Parmènides com un camí de via única i aquest és el camí del ser i de la identitat. Ser i no-ser són incompatibles i inconciliables perquè l'oposició es planteja en el context de la lògica, com una antinomia del pensament.

El seu contemporani Heràclit a qui s'atribueix l'afirmació contrària: tot flueix i l'haver posat l'èmfasi precisament en el canvi i la contradicció, troba en canvi l'harmonia i la unitat de la realitat en la diversitat i creu trobar en l'esdevenir temporal allò més específicament real. Allò que regeix el cosmos és per Heràclit el temps, entès com una *força* que alhora construeix i destrueix. L'esdevenir és una *acció* que provoca la continua alteració del cosmos, la seva causa, "simplemente la no indiferencia de los hechos entre sí, la conexión de esto con aquello".... L'esdevenir és en Parmènides la successió temporal a la qual ell oposa l'eternitat del ser sempre igual a ell mateix.

El sentit de la paraula eternitat, no va ser sempre el d'una infinitud temporal quantitativa, una sèrie d'instants sense inici i sense fi. Plotí definia l'eternitat – *aiôn* – com la permanència en la unitat; i el mateix sentit d'aquesta paraula en Heràclit i Parmènides és confós.¹²⁹ Malgrat això sembla haver-hi consens que a partir de

¹²⁹ Cf. C.E.Lan, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.

Parmènides la realitat del temps és negada en favor d'una eternitat com a “presència inalterable”¹³⁰

Els lingüistes i estudiosos de la cultura grega distingeixen entre l'època arcaica, la que situen des del s.IX a.C fins al s.V a.C i que va des d'Homer fins a Píndar, i l'època clàssica que inicien Heràclit i Parmènides. *Krónos i aiôn* són les paraules que poden considerar-se predecessores de les posteriors *temps i eternitat*. Si *krónos* significava l'interval entre dos moments successius, *aiôn* tenia un significat còsmic.

“Dichas nociones se encuentran prefiguradas, por un lado en un sentimiento de negatividad por la caducidad humana y el envejecimiento que preanuncia y en el anhelo de un ideal de vida en que no se muera ni se llegue a la vejez - ideal del que sólo gozan los dioses, aunque éstos – en la literatura homérica y hesiódica- han nacido; y por otro lado, en las referencias horarias y calendarias que regulan las distintas actividades del hombre, y cuyo marco es el de la naturaleza, que ofrece un carácter cíclico que contrasta con el carácter lineal del tiempo de la vida humana”.¹³¹

En l'època arcaica la paraula *aiôn* significava la força o energia vital d'on emergeixen totes les coses, el principi de la vida. Temps i vida eren sinònims sense haver-hi cap connotació de duració; el temps era allò que fa esdevenir les coses. “El tiempo estaba activo en las cosas que sucedían; era la fuerza que conduce todo, en cierto modo, el viento que nos cierra los acontecimientos. Por eso estaba siempre llegando, como gusta decir a Píndaro”¹³². No hi havia un temps separat dels esdeveniments, alguna cosa en sí mateixa que pogués ser anomenada “temps”. A partir d'Homer aquesta connexió es perd i de significar principi actiu i vital, passa a significar “vida com a totalitat, com a *duració* o unitat temporal”; “vida en quant a àmbit o distensió temporal”.¹³³

Marzoa puntualitza la confusió en que es cau sovint a l'atribuir a *aiôn* el significat de duració –de la mateixa manera que es llegeix a Plató diu, segons les categories dels platònics-. En grec, en la llengua grega, no es possible dir quelcom semblant a duració com a segment abans i després del qual s'extén un temps infinit, perquè no existia la noció d'infinit. No podem entendre doncs la paraula duració com

¹³⁰ Ibid., pg. 151.

¹³¹ Ibid. pg. 14.

¹³² Ibid. pg. 25.

a magnitud o extensió temporal. La paraula *aiôn* segueix, designa en grec antic, i en Plató, una temporalitat finita.

“El que el tiempo se entienda como la serie “igual” de los “ahora” convierte la esencia del tiempo (esto es: *aiôn*) en el “siempre igual” que luego será la “eternidad”¹³⁴.

Aquest sentit es va perdent fins arribar a Plató on *aiôn* significa “eternitat” o temps sense fi, el temps propi dels déus, la característica principal dels quals és precisament el fet de ser infinits, d’estar lliures de la mort. Amb tot, aquesta eternitat no significava un “sempre”, entès com a serie il.limitada d’esdeveniments, sino més aviat la “unitat del ser”.¹³⁵

L’esdevenir, paraula que en grec significa també, generar, engendrar o també arribar a ser, és propi dels éssers sensibles, que estan en procés constant de canvi i moviment. Es també un dels sentits que té en grec la paraula *physis* (presència, configuració i creixement). A aquest constant fluir de les coses se li oposa un “és”, una essència permanent pròpia dels éssers divins i immaterials. Alguns autors identifiquen l’eternitat platònica, a aquest “és”, a la categoria del present; allò que passa és el passat i el futur, però el present, *l’ara*, és sempre. La concepció de l’eternitat com un “temps sense fi” és ja un producte de la tradició cristiana, és concretament la interpretació que es generalitza a partir d’Agustí. Amb ell però, l’eternitat era encara “una vida on el temps no passa i es manté idèntica”¹³⁶

Eggers Lan, recolzant-se en els estudis de Mondolfo, Kirk i Reinhardt, qüestiona la interpretació clàssica del fr.30 d’Heràclit,

“este ordenamiento cósmico, el mismo para todos los seres, no lo creó ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre, es y será fuego eternamente vivo, apagándose según medidas y encendiéndose según medidas”¹³⁷

segons la qual aquest autor seria el representant d’una concepció de la realitat com a fluxe constant de totes les coses, i on res és permanent. La metàfora del riu

¹³³ F.M.Marzoa, *De Grecia y la Filosofia*, Universidad de Murcia, 1990, pg. 59.

¹³⁴ Ibid. pg. 60.

¹³⁵ Eggers Lann, pg. 171.

¹³⁶ Ibid. pg. 186.

¹³⁷ Ibid. pg. 78.

s'interpreta com a imatge d'aquest moviment, sempre canviant. Encara que sigui correcte afirmar que per Heràclit tot flueix, el riu simbolitzaria allò que canviant constantment es manté igual a sí mateix, “coincidencia entre estabilidad (del río entero) y cambio (de las aguas fluyendo más allá de un punto fijo)”¹³⁸ (Kirk), o “la persistencia en el cambio, unidad en la dualidad, eternidad en la caducidad”¹³⁹.

“Heráclito considera que hay una cosa que permanece, como bien vió Aristóteles, y que es lo principal.....Lo principal es nombrado como “fuego”, “uno”, “Dios”, “armonía”, “guerra”, “ley”, etcétera.”¹⁴⁰.

D'altra banda, el Poema de Parménides, simbolitza la manera eleàtica de pensar la unitat prescindint de les múltiples dades dels sentits.

“Parménides desarrolla su concepto de ser no a partir de la realidad efectiva sino por deducción lógica, partiendo del principio fundamental de que un no-ente no se puede pensar en absoluto.”¹⁴¹

Eggers defensa la tesi que Parmènides no es va allunyar mai de les preocupacions cosmològiques en favor de la lògica; sino que percebent la relació entre ser i pensar,

“llegó a la conclusión de que sólo pensando lo que existe como lo que existe, aquí y ahora, se puede encontrar el sentido del universo”... de que “hay una realidad única y continuamente presente, por debajo o por detrás de todo ese acontecer que es el ámbito cotidiano objeto de las opiniones de los mortales”.... “Parménides es el primero en afirmar expresamente la realidad de las cosas, su unidad por debajo (o por encima) de los múltiples nacimientos y muertes que conocemos”¹⁴². (Lo real) “Nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo””Sólo queda el presente, cuya permanencia se enfatiza. El tiempo es así negado y se esboza una descripción de la eternidad como *presencia* inalterable.”¹⁴³

Si els textos d'Heràclit i Parmènides queden oberts a múltiples interpretacions, el que sí és cert és que Plató enfronta les idees d'un i altre en l'oposició ser-esdevenir. Per ell, un representa el defensor del fluxe perpetu de les coses i l'altre el partidari de la unitat l'ésser immòbil. La cosmologia que Plató presenta en el *Timeu*, serà la construcció contraposada d'aquesta polaritat.

¹³⁸ Kirk, *Heraclitus. Cosmic Fragments* pg. 377, citat a Eggers Lan, pg. 57.

¹³⁹ Reinhardt, *Parmenides*, pg. 206-207, citat a Eggers Lan, pg. 57.

¹⁴⁰ Ibid. pg. 111.

¹⁴¹ Ibid. pg. 117.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid. pg. 151.

2.2. L'Esdevenir

En la mesura que tot canvi és una mort, l'esdevenir designa el problema de l'existència. Venir-a-ser, deixar-de-ser; la transformació permanent en que consisteix la vida. Quan l'esdevenir s'interpreta com un estadi intermedi entre dues plenituds, o entre dos abismes, genera una sensació d'inseguretat i de falta de fonament. Interpretat com un estat intermig, és un temps menor, un trànsit per arribar a un altre lloc.

Així, com a trànsit entre el ser i el no-res, ha estat interpretat en la filosofia occidental adquirint una connotació negativa. Aquest esdevenir, o el procés d'arribar a ser, s'interpreta des d'Aristòtil com una realitat ontològicament menor, donat que prèviament s'ha definit l'esser i més tard, també la divinitat, com a perfecció acabada. Una cosa que esdevé és inacabada i, per tant, imperfecte; no és encara allò a què està destinada a ser.

La preocupació per la mutació de les coses va portar als primers filòsofs a cercar un principi unificador o bé una realitat subjacent que sostingués el fluxe constant de totes les coses. Aquest principi o *arjé*, identificat en un primer moment amb els elements naturals, es va convertir després en l'*ésser*, com a referència última de tot canvi o mutació.

La incapacitat de la raó per detenir l'esdevenir, i copsar-lo intel·lectualment, va portar als elèates a qualificar el món temporal, la realitat canviant, com una pura aparença impensable. Aquesta es contraposava a un ésser immutable i etern, l'autèntica realitat. Allò que és, afirmava Parmènides, és immòbil, no nascut i intemporal. Heràclit en canvi, va pensar l'esdevenir com el mateix principi unificador de la realitat. Tot flueix, però aquest fluir es regula segons *mesura*. Hi ha un ritme, un ordre i una harmonia que regula l'incessant aparèixer i desaparèixer de la vida i dels universos. La *physis* es concep com a *pauta reguladora*.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Eggers Lan, pg. 69.

La filosofia de Plató va assignar a l'ésser la categoria de realitat i va considerar que només podia haver-hi coneixement de l'ésser. No així en el cas de l'esdevenir que, essent una realitat menor, només podia ser objecte d'opinió.¹⁴⁵ La manera com es produeix aquesta divisió ens portaria a analitzar l'obra platònica i no és aquest el lloc de fer-ho; només volem constatar la simplificació d'aquest esquema i dir que el mateix Plató va revisar-lo en els seus darrers diàlegs. També dir l'enorme impacte que va significar en el context de la Grècia clàssica on la percepció i el coneixement de la realitat eren inseparables i on per tant, la introducció de nocions com eternitat o immortalitat de l'ànima no podien ser enteses fàcilment. La funció educadora dels Diàlegs platònics és indiscutible, especialment cal remarcar la importància de la *República*, en el qual es fa explícita l'expulsió dels poetes iniciant-se amb ella l'aposta per un saber "segur"¹⁴⁶.

La relació entre el món sensible i el món transcendent s'origina en Plató i continua com un dels temes centrals del pensament d'Aristòtil i de la filosofia tomista i escolàstica posterior. El pensament occidental, s'ha mantingut atrapat en aquest dualisme entre la ment i els sentits, buscant de diferents maneres l'ésser immutable amagat en l'esdevenir. Durant el segle XX, bona part de la crítica a la metafísica es dirigeix a aquest "estatisme" i a la desqualificació de la realitat mòbil i canviant. Bergson i Nietzsche, són dos exemples dels pensadors que més han remarcat la necessitat de pensar el temps - entès com a esdevenir, transició i mutació-positivament. Especialment Nietzsche, qui va veure en la categoria de l'esdevenir, el nucli central del que havia de ser la filosofia del futur.

En les disputes entre els partidaris de les teories d'Heràclit i els de les teories de Parmènides, Plató es decanta per Parmènides separant l'àmbit de l'esdevenir (*gènesis*) i el de la realitat essencial (*ousia*). Aquesta realitat essencial es va vinculant poc a poc a la noció de model estable, la dimensió divina, seguint la qual el déu-

¹⁴⁵ *Timeu*, 27e.

¹⁴⁶ Una de les hipòtesis més interessants per explicar aquest canvi epistemològic té a veure amb la influència de l'orfisme en Plató. L'origen desconegut d'aquesta religió sembla haver introduït a Grècia la idea d'immortalitat, totalment absent de la sensibilitat grega i per entendre la qual, van instaurar-se els rites místics.

artesà ordena aquest món caòtic, tal i com es conté en el diàleg el *Timeu*. En aquest text s'explica el naixement del món i el naixement del temps com a simultanis; el temps és la “imatge mòbil de l'eternitat”¹⁴⁷; el món és una còpia imperfecta d'un model etern, imperfecta perquè moviment o gènesis i eternitat o immobilitat s'han distingit i jerarquitzat prèviament. (el moviment del món serà regit i ordenat pels astres). El *Timeu* constitueix el relat mitològic d'on sorgirà tota la cosmologia occidental. Es en aquest diàleg, en el passatge 37c, on queda enunciada la paraula eternitat com oposició a l'esdevenir temporal. Plató donarà a aquesta eternitat el caràcter de model de que es va servir el demiurg per crear el món. Un món de segona categoria, des del moment que es pensa com una imitació imperfecta del primer.

“Cuando el padre generador vio (al mundo) moviéndose y viviendo, ícono nacido de los dioses eternos, se regocijó; y, en su satisfacción, pensó en hacerlo aún más parecido al modelo. Y puesto que sucede que éste es un Viviente eterno (aidion) se esforzó en realizar este universo de ese modo, en la medida de lo posible. Ahora bien, sucedía que la naturaleza del Viviente era eterna, y esto no se podía adaptar plenamente a lo engendrado; entonces (el dios) ideó una cierta imagen móvil de eternidad (aionos). Y, a la vez que organizaba cósmicamente el cielo, hizo, de esta eternidad que permanece en unidad una imagen perpetua que marcha de acuerdo con el número, a la cual hemos llamado tiempo (crónos)”¹⁴⁸.

Eggers basant-se en els adjectius que utilitza Plató per significar l'etern, interpreta l'eternitat platònica com a “permanència en la unitat”, mentre que el temps, en la mesura que és una imitació de l'eternitat (*aiónion*), “marxa en la multiplicitat”, en un moviment ordenat numèricament (perpetu); les pautes d'aquest ordenament venen donades pel recorregut dels astres. En aquest passatge, Plató contraposa l'àmbit de l'“és” permanent i etern, a l'àmbit de l'“era” i “serà” (sotmesos al moviment), entenen aquests com imitacions del model anterior. L'eternitat platònica que després recollirà Plotí¹⁴⁹, el món de les formes universals, s'imagina com una realitat immòbil detinguda en l'“és”. Una descripció del present que Eggers interpreta com una analogia de l'èxtasi místic.

D'aquesta interpretació del temps es despren que els individus i les coses existeixen en tant que són imatges d'una realitat permanent, eterna. L'absència d'una

¹⁴⁷ *Timeu*, 37d-39c.

¹⁴⁸ *Timeu* 37d, citat a Eggers Lan, pg. 161.

eternitat pròpia, d'un fonament essencial, obligarà al pensament occidental a cercar un substitut que restitueixi aquesta "manca originària"o, en el cas del cristianisme, un tercer element que els uneixi. El que queda tallat amb la separació entre temps i eternitat, és la connexió amb el tot, amb la unitat que és referent de les diferències.

En la lectura del *Timeu* es fa evident el pas de la consciència no-històrica al nou sentit històric i amb ell a la nova concepció del saber, l'*episteme* o la nova ciència. La cosmologia, en el sentit apuntat abans, va desapareixent per iniciar-se la visió teòrica i filosòfica de l'univers.

Es considera que fou Aristòtil qui, a la *Física*, va tematitzar per primera vegada la qüestió del temps com a problema. La *Física* d'Aristòtil condueix a la noció d'un temps uniforme i infinit des del moment que en ella es fa *tabula rasa* dels diferents *ara*, en el que separa l'ara de les seves qualitats distintives i pot homogeneitzar-lo, i amb això, construir una sèrie de moments iguals. L'abans i el després ja no són vistos com dos moments amb qualitats pròpies inseparables del que succeeix, com dos moments lligats al cos i al territori d'on extreuen precisament la seva unitat, sinó com dos *ara indiferents*, és a dir, abstractes. Marzoa mostra com es produeix l'abstracció del temps, la consideració d'un temps igual per tots els cossos, i infinit, paral·lelament a la construcció de la idea del motor immòbil, o a la mateixa idea d'una realitat suprasensible.¹⁵⁰

Aristòtil va contestar la primàcia ontològica que Plató va adjudicar a la idea, amb la importància fonamental de l'ésser real, existent i sensible, entés com a substància. Però el fet d'establir un principi absolut com a fonament de la realitat, de donar-li un caràcter fixe i definit, crea immediatament el seu oposat. L'ésser es concep com a contraposat al no-ésser. El problema d'explicar com es relacionen un principi absolut o universal amb la relativitat dels fenòmens va ocupar tant a Plató com a Aristòtil, igual que els altres pensadors grecs. Plató va respondre dient que el món aparent i els éssers fenomènics participen del món real, del món de les idees.

¹⁴⁹ cf. Plotí, *Enèades III iV*. Gredos B.B., 2002.

¹⁵⁰ Cf. F.M.Marzoa, *De Grecia y la Filosofía*, Universidad de Murcia, 1990.

Aquestes són immutables i eternes. Per Aristòtil la relació entre els dos móns, entre la matèria i la forma, s'establia a través del moviment (*kinesis*), amb la garantia d'un primer motor immòbil. "L'univers era el procés del moviment en el qual la matèria com a *dynamis* s'actualitza com *energeia* amb la forma com a *telos*"¹⁵¹. Déu, la forma pura o *entelequia*, era el punt àlgid cap on tota matèria tendia, i el sentit de tot canvi i transformació, per tant el fonament últim de l'existència de totes les coses. La primacia de l'ésser aristotèlic s'estableix a través del sentit teleològic. Els cossos es mouen de la potencialitat a l'actualitat, i tendeixen a la forma com a dimensió superior i externa a ells mateixos.

La separació entre ens i ésser; és a dir entre la realitat concreta de cada ens i el seu origen essencial, és l'alienació que dona origen a la nostra cultura. El temps es defineix des de Plató com un problema perquè en ell es posa la distància entre el que les coses són i com es manifesten. I establint aquesta separació inicia la cursa imparable per vèncer el temps o per alliberar-se'n. Es delimita el temps del món, com a lloc profà per oposició a un món autènticament real o sagrat. La vida humana igual que la vida de la terra són separades de la seva font, i definides des de l'alienació, desposseïdes del seu sentit. Aquesta és la història de la metafísica com a model d'intel·ligibilitat i de la tècnica com a intent de vèncer l'alienació des de la mateixa alienació.¹⁵² La desacralització del món modern atribuïda a la revolució científica té els seus orígens en aquest projecte metafísic i un dels seus puntals, en la concepció dual del temps.

Resumint, podem dir que la interpretació de l'eternitat a Occident ha oscil·lat entre la concepció predominantment religiosa d'un temps sense fi, anomenat immortalitat; i la seva anàloga en l'àmbit de la filosofia que ha entès l'eternitat com l'altra cara del temps. Si la primera omple la simbologia religiosa en forma de la sobreviència de l'ànima després de la mort, el model paradigmàtic de la segona interpretació han estat les idees platòniques; formes mentals que subsisteixen en un regne atemporal no afectades pels canvis del món sensible.

¹⁵¹ citat a Abe Masao, *Zen and Western Thought*, pg. 110.

¹⁵² Aquesta és la tesi de l'article citat de E. Severino, « Temporalité et aliénation ».

Aquesta estructura dual entre món temporal i idees eternes no ha estat mai superada en la línia del pensament dominant, reproduïnt-se en diferents formes al llarg de la història del pensament occidental. El dualisme entre un Déu absolut i el món per ell creat, en l'escolàstica medieval; el dualisme cartesià entre ment i matèria; o la dualitat entre el fenòmen i el *noúmen* kantians. Un model que condueix a Nietzsche a anunciar el nihilisme en observar que la desaparició de la substància aristotèlica, del Déu cristià, o de la raó absoluta, abocava al pensament a la tasca de revaloritzar el temps. Per això és també un dels pocs que ha pensat el no-ser en sentit positiu. El que ell anomenava nihilisme actiu consistia tant en destruir la vinculació entre ser i pensar, com en retornar la vida al seu lloc central.

2.3. Linealitat del temps

La distància entre *home i naturalesa* pot ser interpretada també com el resultat de la separació entre el *temps humà i el temps còsmic*. Els models *cíclic i lineal* del temps es corresponen amb aquestes dues visions. La invenció del temps lineal es correspon amb un canvi de percepció, on l'ésser humà passa a ser el centre de l'univers, designat per a una funció específica, que és transformar la naturalesa. La unió de les idees racionalistes incipients a Grècia amb la influència hebrea i cristiana, donarà lloc al mite de la *història*.

Per a les civilitzacions no-històriques el sentit de la vida humana estava intrínsecament implicat amb el sentit dels esdeveniments còsmics. Un sentit que venia donat per la ciclicitat i la repetició. L'home vivia el cosmos. Allò específicament humà era el fet d'habitar entre la terra i el cel. El coneixement sorgia del fet d'observar la relació entre cel i terra¹⁵³. El seu era un pensament concret en el sentit que vivien en el seu cos les forces del dia i de la nit; sentien l'impacte de la

¹⁵³ Heidegger ressalta en l'assaig, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, la funció poètica o interpretant de l'home, entenent la poesia com ho feia Hölderlin, com el "mesurar la distància entre el Cel i la Terra". Aquest mesurar diu, és un senyalar, simbolitzant, els missatges dels déus. Anthropolos, Barcelona, 1989.

interdependència entre el seu cos i el món i interpretaven els moviments dels astres en relació a les seves vides.

La relació de l'home amb el temps no estava mediatitzada encara; el temps era una manera de ser de la terra que es mostrava amb la llum i amb l'ombra, amb els canvis observats en els animals i en les plantes. El temps era la vida concreta en la naturalesa. La primera mesura del temps es va produir amb la invenció del calendari i dels rellotges de sol. Un i altres però, reproduïen la ciclicitat observada en la naturalesa i s'inspiraven en la relació amb els elements.

El distanciament de l'home respecte a l'experiència interna del temps, acompanya el desenvolupament de la cultura occidental des de Plató fins a la Revolució Científica. Panikkar, com han fet altres autors, situa el primer trencament decisiu, amb la invenció de *l'escriptura*.

“amb ella els esdeveniments passats adquireixen una consistència pròpia sense necessitat d'una implicació personal; poden ser memòria externa sense ser memòria interna”¹⁵⁴

Un fet que com està prou documentat té uns 5.000 anys d'història i coincideix amb el pas des societats agrícoles a les urbanes. La concentració de persones a les ciutats va reforçar el procés de desvinculació dels sentits humans i l'entorn físic, natural.¹⁵⁵

La mesura del temps per l'home agrari es limitava a seguir el curs de les estacions, els cicles de la naturalesa. El temps no era separable de la vida dels astres, de la mort i el renaixement de les estacions. L'observació dels esdeveniments naturals a través dels sentits mostra un recorregut circular. El moviment cíclic està intimament vinculat a la terra. Per això, quan l'home perd la relació física amb la naturalesa, va perdent el coneixement que aquesta relació li aportava i ha de buscar la seva identitat afirmant la seva autonomia respecte a l'entorn. En la mesura que

¹⁵⁴ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, pg. 39.

¹⁵⁵ Es coneguda la sentència atribuïda a Sòcrates en el diàleg el *Fedre*, que simbolitza aquest desplaçament del sentit i la seva reducció al llenguatge humà, “No salgo nunca de la ciudad; la

talla el seu vincle amb la naturalesa necessita cercar i fixar un altre origen en el passat, la data de naixement d'un destí propi, exclusivament humà. L'home tradicional vinculat a la naturalesa i als seus processos es connecta amb el seu origen a través del ritual, a través de la consciència sagrada de la vida. L'home que ha tallat aquest nexa en canvi, es projecta cap al passat i cap al futur i per a conèixer-se a ell mateix necessita explicar-se evolutivament. Inventa el temps històric com a únic àmbit de la realització humana.

“La idea d'història és una invenció occidental, el tema central de la qual és el rebuig de l'*habitat*.”¹⁵⁶

Com explica David Abram¹⁵⁷, les històries explicades en el context de les cultures orals estaven lligades al territori físic, eren específiques del lloc on eren explicades; ja que el sentit no era interpretat com una qualitat específicament humana, sinó com “un poder de la Terra” de la qual participen els humans. Cada lloc tenia la seva qualitat i la seva intel·ligència. L'aparició de l'escriptura farà que les històries puguin ser separades del lloc d'on varen sorgir i llegides en qualsevol altre lloc. Aquest fet juntament amb el distanciament dels sentits respecte a la terra, va obrir el camí de l'aparició d'un concepte d'espai buit i abstracte. Amb l'aparició de l'alfabet les situacions humanes comencen a adquirir un sentit independent del món natural. Els signes lingüístics deixen poc a poc de ser còsmics per passar a ser reflexius. La tècnica de l'escriptura és un dels factors fonamentals que crea la mirada històrica i la realitat històrica.

El mateix va passar amb l'aparició d'un concepte de temps lineal i abstracte. El temps, per les cultures indígenes orals, no és separable de la vida del sol i de les estrelles, del continu procés de naixement i mort de tots els éssers vius. El temps és un déu que pren forma en la naturalesa. Eliade explica molt bé com els mites de la creació de les cultures indígenes formaven part activament del procés creatiu que emergeix constantment aquí i ara, i que necessita d'aquesta participació per a

naturaleza no me interesa, en tanto los árboles no me responden, mientras que los hombres sí”. Citat a Sini, *Pasar el signo*, pg. 327.

¹⁵⁶ P. Shepard, citat a D. Abram, *La magia de los sentidos*, Kairós, Barcelona, 2000, pg. 178.

¹⁵⁷ David Abram, *La magia de los sentidos*.

renovar-se.¹⁵⁸ Per les cultures arcaiques els esdeveniments tenen sentit en la mesura que poden incloure's en un univers mític i cíclic. Els ritmes humans han d'estar insertats en els ritmes naturals i còsmics.

“El registro escrito de los acontecimientos míticos establece una nueva experiencia de la permanencia, la fijeza y la irreplicable cualidad de estos acontecimientos. Una vez congelados sobre la superficie escrita, los sucesos míticos ya no pueden cambiar para adaptarse a las situaciones del presente. Recíprocamente los sucesos actuales quedan asimismo mermados de su resonancia mítica e histórica. Cuando el mito queda escrito, los acontecimientos revisten una desnuda especificidad y una unicidad antes desconocida... De este modo la historia oral va dejando paso gradualmente a la historia escrita. El aspecto cíclico del tiempo terrenal se difumina lentamente, tras la nueva percepción del espejismo de una rectilínea e irreversible progresión de acontecimientos”¹⁵⁹.

La mateixa distinció entre temps i espai és resultat d'aquest distanciament. El temps cíclic, diu el mateix autor, és tant espacial com temporal. Es tracta d'una única dimensió espacio-temporal, on cada lloc és una *matriu qualitativa*, un *camp d'experiència* dinàmic, d'on emergeixen constantment els fenòmens. Recolzant-se en els estudis sobre els indis navajo i hopi de Lee Whorf, afirma que en les llengües d'aquestes cultures, només es diferenciava entre una espacialitat “manifestada i una no-manifestada”. En cap d'elles no es troba la idea d'estats permanents a través del temps, sinó només d'esdeveniments, en un procés constant d'automanifestació. El mateix autor interpreta el *Tiempo de Ensueño* dels aborígens australians, com aquesta mateixa dimensió temporal i espacial alhora, que es percep amb els sentits en l'entorn natural. Les històries que varen passar en el *Tiempo de Ensueño* ressonen en els camins i en les pedres i es fan presents a l'explicar-les. Hi ha una relació clara entre el lloc físic i el temps mític, que l'autor descriu com la “profundidad del presente experiencial”¹⁶⁰. El temps de la terra que neix continuament a la presència visible.

L'home històric en canvi, es caracteritza per no tenir experiència del present; no viu aquesta presencialitat mítica, sagrada, sinó que viu projectat cap al futur. Aquesta mirada permanent cap al que serà bloqueja la percepció del present, i l'aparició d'una

¹⁵⁸ Cf. Eliade, M. *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

¹⁵⁹ Abram, D. pgs. 184, 185.

¹⁶⁰ Ibid. pg. 190.

consciència del temps real. Per això necessita inventar un hipotètic origen en el passat, per això necessita escriure el seu passat.

“Entonces se crea para el hombre occidental, tanto la tierra del origen (Egipto) como la tierra de la conclusión (la Jerusalén celeste o el nuevo Egipto de Bruno). Nosotros podemos razonar y tener una identidad sólo entre estos dos extremos, entre este alfa y omega”.¹⁶¹

A l'entrar en un temps lineal s'extravia l'experiència de l'origen. La història representa la recerca d'aquesta veritat perduda. La terra promesa simbolitza la recuperació de l'origen. Perduda la referència a l'origen, al present, l'home és llançat al temps lineal de la història progressiva. A través de la progressiva abstracció que representa l'escriptura es constitueix l'home històric. La història de l'escriptura esdevé la història de l'home.¹⁶²

Segons Eliade, els jueus varen ser la primera cultura en concebre un temps lineal i no repetitiu, interpretant-se ells mateixos com a poble històric. Abram afegeix a aquest fet, la consideració que varen ser la primera cultura alfabetitzada, la qual cosa els va permetre conservar intacta la seva cultura a través del seu exili. Un exili però, que ell interpreta com una categoria més que històrica, podriem dir mítica, en el sentit que la Bíblia s'estructura des dels seus inicis amb l'expulsió del paradís. L'exili jueu diu, és “un sentiment de separació de la possibilitat mateixa d'estar plenament a casa”.¹⁶³ El temps històric està relacionat amb aquest sentiment de separació existencial; per això postula un fi a la història, el retorn a la terra promesa, l'arribada del Messies, i la fi d'aquella separació.

“L'eternitat no es trobava en un cel separat –inexistent pels hebreus antics-, sinó en la promesa d'una futura reconciliació a la terra”¹⁶⁴.

Els déus varen quedar desvinculats dels cicles terrenals, obrint-se el camí a un temps històric i no repetitiu que podia estendre's indefinidament cap el passat.

¹⁶¹ Sini, C. pg. 340.

¹⁶² L'obra de Derrida constitueix un dels treballs més importants de clarificació retrospectiva d'aquesta construcció del món des de l'escriptura. Cf. per exemple, *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989.

¹⁶³ Eliade, *El mito del eterno retorno*, pg. 192.

¹⁶⁴ *Ibid.* pg. 193.

Aquest recorregut viu el seu moment culminant amb la intervenció de la cultura grega. Des d'Hesíode i els primers historiadors grecs fins a Aristòtil, es produeix el pas a l'abstracció del temps i de l'espai. La noció d'eternitat que elaboren està ja totalment desvinculada de l'experiència del lloc, així com el regne de les idees immaterials està desvinculat dels sentits.

Si el *Timeu* com ja hem dit, estableix els ciments de l'experiència cosmològica occidental, separant l'experiència temporal de l'experiència eterna, en el *Fedre* Plató enuncia, sembla ser que per influència òrfica, l'existència d'una ànima humana presonera dins d'un cos, formulant així l'existència de la ment subjectiva o *psyché*; podent considerar-se per tant, el moment fundacional de la separació entre ànima i cos.

“El primer sujeto es el Demiurgo, que tiene frente a sí la doble versión de lo eterno y del tiempo, del alma y del cuerpo; y el tiempo es generado por él como imagen de aquéllos, de lo eterno y del alma. El segundo sujeto es el hombre que, sobre la tierra, contempla en el cielo la imagen móvil de lo eterno”¹⁶⁵

Plató va heredar de l'orfisme i del pitagorisme, la idea de la immortalitat de l'ànima, així com la creença que l'ànima viu captiva dins del cos, com en una presó. L'ànima que es purifica, és a dir, que es despen del seu cos, pot alliberar-se del cicle de les reencarnacions, i esdevenir immortal. Aquestes idees, que res tenien a veure amb la mentalitat grega arcaica, constitueixen una autèntica revolució, a partir de la qual, s'introdueix la noció de culpabilitat i de càstig o recompensa en el més enllà.

Si a la *República* s'exclou la mirada mítica que porten els poetes, el *Timeu* obre la mirada filosòfica sobre la realitat, constituint l'inici de la cosmologia metafísica. En ell el cel i la terra se separen en la forma d'eternitat i temporalitat. Però no només això; com diu Sini, el *Timeu* planteja a més del problema cosmològic, “el problema del temps i de la història, de l'ànima, de la tècnica i de l'escriptura”¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Cf. *Pasar el signo*, pg. 263, on Sini mostra com paral·lelament a la creació de la “temporalitat”, Plató institueix el naixement del “subjecte”.

¹⁶⁶ *Ibid.* pg. 257.

Aristòtil associa el temps al nombre, a la mesura i a una sèrie d'instants successius. El temps és la “mesura del moviment en relació a un anterior i un posterior”.¹⁶⁷ L'ara, el present, esdevé un punt en una sèrie lineal. El món de l'experiència deixa de ser el lloc de coneixement, començant un llarg camí de desconfiança envers els sentits. Amb tot, la descripció d'un espai homogeni i d'un temps seqüencial com entitats objectivament existents, no es consolida fins l'aparició de la impremta.

El poble grec arcaic tenia una cosmologia cíclica semblant a la d'altres pobles aris antics. Els déus habitaven els elements naturals. La matèria era viva i no es distingia entre matèria i esperit. S.H.Nasr explica a *Hombre y Naturaleza. La crisis espiritual del hombre moderno*,¹⁶⁸ com el cristianisme es va trobar amb una civilització en la que ja predominava el naturalisme i el racionalisme i com va reaccionar davant d'això establint una estricta distinció entre el món natural i el sobrenatural.

“En el siglo VI a.C., el nacimiento de la filosofía y la ciencia no fue tanto el descubrimiento de un nuevo reino cuanto un intento de llenar un vacío creado por el hecho de que los Dioses del Olimpo habían abandonado su morada terrena. Las ideas básicas de *physis, dike, nomos, aiôn*, son todos términos de significado religioso que gradualmente fueron vaciados de su sustancia espiritual...la cosmología y la física tendieron al naturalismo y al empirismo.”¹⁶⁹

“En el diálogo entre cristianos y griegos, en el que ambas partes expresaban un aspecto de la verdad,- pero cada cual la mitad de ésta-, los primeros hacían hincapié en la naturaleza de Dios, el alma humana y la salvación, mientras que los segundos recalcan la cualidad “divina” del cosmos y el estado “sobrenatural” de la inteligencia misma que al hombre le permite conocer al universo. A esta cosmología, el cristianismo le contrapuso su teología, y a este énfasis sobre el conocimiento le contrapuso su acento sobre el sendero del amor... Pero en este proceso tuvo lugar una alienación respecto a la naturaleza, que dejó su marca en la historia subsiguiente del cristianismo.”¹⁷⁰

Nasr explica amb detall el procés de formació d'aquesta cosmologia en la seva interrelació amb elements gnòstics, hermètics i islàmics; i com finalment, durant

¹⁶⁷ Aristòtil, *Física*, Llibre IV, Gredos, Madrid, 1995.

¹⁶⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Hombre y Naturaleza. La crisis espiritual del hombre moderno*. Kier, Buenos Aires, 1968.

¹⁶⁹ Nasr, pg. 54.

¹⁷⁰ Ibid. pg. 56.

l'Edat Mitjana, s'imposa el racionalisme per sobre dels elements contemplatius existents, produïnt-se la secularització del cosmos.

“Las numerosas cosmografías del Renacimiento no se ocupan más del contenido y del significado del cosmos, sino de su forma y descripción externas, aunque todavía describen al cosmos medieval. Todo lo que queda es el cuerpo sin su espíritu y significado interiores. De estas cosmografías al derrumbamiento del cuadro cósmico hay sólo un paso que llega con la revolución de Copérnico”.¹⁷¹

Tant la tradició cristiana com la metafísica platònica entenen el fonament del temps en un lloc extern al món temporal, en un ésser ultramundà o en una eternitat immòbil. El món no té les arrels de l'existència en ell mateix, no es fonamenta en ell mateix i per això no pot tenir sentit ni valor per sí mateix. El seu origen i la seva finalitat estan fora d'ell. Aquest és el fonament de l'alienació, i la condemna de l'home històric que busca el sentit del seu temps de vida en un passat que reproduïx a través de la memòria i dels hàbits, o en un futur a venir a través de les expectatives o dels ajornaments de l'existència; en ambdós casos viu projectant-se fora d'ell mateix, escapant del present. “L'home històric creu que està en oposició dialèctica amb la natura”; el significat de la seva vida es redueix a l'actuació en l'àmbit social i creix en la seva experiència interior la imatge del desert.

“El temps històric és la particular consciència del temps que creu en l'autonomia de l'humà enfront del temps terrestre i supraterrestre. S'entén principalment com l'impuls cap al futur, on es realitzarà la plenitud de l'existència, el benestar definitiu, sigui individual, tribal, nacional o universal. Aquest temps humà implica la convicció que som esclaus, no complets, i per això ens cal lluitar contra la natura, contra la sort, contra la terra o la matèria. Es la lluita per la llibertat contra tot el que se suposa antagònic a l'home. El nostre destí és al futur”.¹⁷²

La destrucció de l'experiència cosmològica doncs, comença amb la separació entre el temps i l'eternitat (dualisme) i segueix amb l'oposició entre temps humà i temps natural, amb la reducció prèvia del temps humà a temps històric (linealitat). L'àmbit de l'experiència humana queda mutilat al haver tallat els fils que el comuniquen amb l'entorn espacio-temporal i li donen continuïtat. Heidegger parlarà de l'home com a “ésser-en-el-món” al·ludint a aquest mateix fet i recordant la relació intrínseca entre un i altre; no hi ha home sense món, ni món sense home. La

¹⁷¹ Ibid. pg. 66.

¹⁷² Cf. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, pg. 128, Trotta, Madrid, 1999.

separació entre un i altre és una abstracció, una interpretació de la racionalitat historicista.

2.4. *El nihilisme cosmològic*

La gran transformació que coneixem com a Revolució Científica del s. XVII es fonamenta en la destrucció del cosmos i la infinitització de l'univers. El pas de la visió grega i medieval del món a l'heliocentrisme i després a l'univers sense centre de l'astronomia moderna, ha estat estudiat per diversos autors des de diferents àmbits. Koyré, en el clàssic *Del mundo cerrado al universo infinito*¹⁷³ ho centra en la destrucció del cosmos i la geometrització de l'espai.

Nietzsche expressa de manera poètica i filosòfica, l'enorme impacte causat per la desaparició d'un cosmos, que de fet, estava ferit de mort quan se'l va imaginar regit pel moviment regular i uniforme; com un sistema de moviments "circulars i uniformes capaces de salvar los fenómenos al revelar la aparente estabilidad de lo real tras la falsa irregularidad de las apariencias"¹⁷⁴.

L'home nihilista dirà Nietzsche, no té cosmos, no està en relació-amb-el-món, "és el centre d'una incògnita en un espai infinit"¹⁷⁵. La història del nihilisme és "la història de la destrucció del concepte de món".

"Hemos dejado la tierra y nos hemos embarcado! Hemos cortado los puentes detrás de nosotros –más aún: hemos cortado la tierra detrás de nosotros. ¡Bien navecilla! ¡Mira delante de tí! A tus lados está el Océano: cierto, no siempre muge, a veces su extensión es como seda y oro e ilusión de la bondad. Pero llegará el momento en que sabrás que es infinito y que no hay nada más espantoso que el infinito. ¡Desgraciado el pájaro que se ha sentido libre y ahora choca contra las paredes de esta jaula! Ay de tí, si eres presa de la nostalgia de la tierra, como si allí hubiera más libertad; ¡y ya no existe ninguna tierra!... Nada hay tan espantoso como el infinito... ¿Qué hemos hecho al liberar esta tierra de la cadena de su sol? ¿Hacia donde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No es la nuestra una eterna caída? ¿Y detrás, al lado, delante, en todas direcciones? ¿Todavía existe un arriba y un abajo? ¿No estaremos vagando a través de una infinita nada?"¹⁷⁶

¹⁷³ Koyré, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1979.

¹⁷⁴ Ibid. pg. 19.

¹⁷⁵ Cf. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1982, aforisme núm. 125

¹⁷⁶ Ibid. núm. 124.

L'estil poètic de Nietzsche i la seva profunditat visionària converteixen aquest aforisme en una clara descripció de l'orfandat cosmològica que viu l'home contemporani. La terra ha desaparegut com a experiència i com a lloc físic que ens confronta amb els nostres límits. Com a camí per tant, de coneixement de nosaltres mateixos.

“El hombre del futuro es el hombre del infinito, que tendrá que vérselas con una experiencia cosmológica infinita”¹⁷⁷

Si el nihilisme és com deia Nietzsche, el resultat de la duplicació del món sensible i el món intel·ligible, la reducció del món a instrument de càlcul és el *nihilisme cosmològic*. La desvalorització del temps està en l'origen del projecte metafísic, i doncs, nihilista. L'alienació és l'expressió del menyspreu ontològic vers el temps, de la vivència del temps com a mancança, com allò que no és. Aquest sentiment de carencia intenta suplir-se amb la creença en la immortalitat o en un jo poderós. Cal superar constantment la insatisfacció que suposa el fet de ser éssers temporals i en aquest sentiment de frustració es troba també l'origen de l'aventura tecnològica occidental.

Nietzsche va interpretar el *nihilisme* com la conseqüència de la interpretació històrica del valor de l'existència. La desvalorització del temps present i el fet d'haver buidat de sentit la terra eren els àmbits nuclears de la metafísica i allò que calia superar per tal de fonamentar una filosofia del futur. El *nihilisme* és la constatació d'aquesta falta de sentit i l'intent de tornar al món i a la terra, de trobar sentit al temps, a l'esdevenir, en ell mateix. La nostra és l'única civilització històrica, una civilització que vol historitzar-ho tot; estudia la naturalesa, les plantes, els animals i les cultures en clau d'evolució històrica, una història que està dirigida per la racionalitat. Els pobles de la terra que no es regeixen per una imatge lineal del temps i que no han deixat de viure immersos en l'entorn natural, no entren en l'àmbit de la “història universal”; el seu món i el seu temps és mític i per tant, des de la visió historicista, estan en una etapa anterior de l'evolució humana.

¹⁷⁷ Sini, citant a G. Bruno, pg. 133.

“Mirando con los ojos de una época pasada la presente, no logro hallar en el hombre de hoy nada más notable que su especial virtud y enfermedad llamada “sentido histórico”¹⁷⁸.

Nietzsche va voler superar el nihilisme amb la hipòtesi de l'*etern retorn*;¹⁷⁹ en ella hi havia implícita l'actitud contrària, la gran afirmació, el sí a la vida en la seva totalitat; l'acceptació del món amb les seves contradiccions. Nietzsche intenta pensar l'ésser no de manera abstracta ni substantiva; el pensa com a *repetició*. Veu en la terra i en la naturalesa una força afirmativa que “vol” ser a través de tots els canvis, la *physis*. Amb ella vol superar el principi d'identitat i la creença en la història. El final del nihilisme consisteix per Nietzsche en transmutar la negativitat en afirmació; l'esdevenir no té res de negatiu; la diferència és la pura afirmació¹⁸⁰. Al pensar l'ésser com a repetició Nietzsche s'acosta al llenguatge simbòlic, a la forma arquetípica junguiana que interpreta la realitat com el resultat d'una constel·lació mítica canviant segons les civilitzacions. Una manera d'entendre la unitat vital que “torna”, que emergeix, diríem en llenguatge més actual, d'un fons no substancial imprimint la marca de l'esdevenir en cada ésser

“El ser es el volver de la diferencia... el tiempo es lo que se repite, y el presente no cesa de volver. Pero de volver como singular diferencia; lo que no vuelve es lo análogo, lo semejante, lo idéntico. El ser es el retorno liberado de la curvatura del círculo, es el volver...El ser se dice siempre de la misma forma, no porque sea uno, sino porque en el único golpe de azar del presente, el todo del azar está afirmado”.¹⁸¹

La filosofia del futur que Nietzsche anuncia és un pensament no orientat cap a l'origen ni cap al fonament, sinó cap a un present etern, amb la formulació del qual conclou la seva vida lúcida.

Per a l'home modern, el cosmos és un lloc indiferent i sense vida, un espai infinit per on es desplacen astres i planetes, per on es desplaça també la Terra i nosaltres amb ella. La desaparició del món com a *experiència cosmològica*, té el seu equivalent en la desaparició de la capacitat de conèixer-lo.

¹⁷⁸ Nietzsche, *Le Gai Savoir*, aforisme 337.

¹⁷⁹ Ibid. aforisme 341.

¹⁸⁰ Cf. La lectura de Nietzsche que fa G. Deleuze, a *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 1994.

La impossibilitat de conèixer el món com un tot, es troba descrita per Kant en la *Dialèctica Transcendental*¹⁸². En ella descriu el món com una sèrie mecànica d'esdeveniments, que configuren la totalitat del que passa. No hi ha diu Kant, experiència possible de la totalitat, perquè prèviament l'ha definida com una suma matemàtica. "El temps és una sèrie, la condició formal de tota sèrie".¹⁸³ Si no hi ha experiència de la totalitat, no pot haver-hi tampoc coneixement del tot.

"No hi ha experiència possible del món com a totalitat, perquè es parteix d'una concepció mecanicista i nihilista del temps".¹⁸⁴

La ciència, deia Kérenyi, ens ha fet perdre el sentit del mite, és a dir, el sentit cosmològic de l'existència. L'home modern no pot ja parlar del cosmos; des d'un món sense centre, viu projectat al desconegut. Sini reflexiona sobre aquesta incapacitat humana de saber sobre el cosmos i fa notar com, si bé l'home ha interpretat sempre per a viure, els signes a interpretar han canviat totalment. Per les civilitzacions no-històriques els signes a interpretar eren els astres i les constel·lacions. En canvi, els signes de l'home modern, diu, són els signes lingüístics.

"Somos partícipes de una civilización que ya no ve en los signos más que monedas convencionales de intercambio, instrumentos de comunicación e información, simples medios que han perdido toda dimensión cosmológica".¹⁸⁵

La pèrdua del sentit cosmològic de l'existència fa que s'hagi invertit la relació entre home i habitatge. Heidegger analitza la relació humana amb l'hàbitat i posa de manifest que allò primari és el fet d'habitar. No habitem perquè hem construït, sino que construïm diu, perquè habitem.

"El modo en que los hombres somos en la Tierra, es el habitar. Ser hombre significa estar sobre la Tierra, estar allí como mortales y, por consiguiente, habitar".¹⁸⁶

La realitat que construïm depen de la manera d'habitar la Terra, d'habitar el temps. La relació essencial amb el temps és la que després trobem projectada o concretada en les coses i en l'organització social. Hi ha una relació constitutiva entre ser i habitar que Heidegger explica també a partir de l'etimologia alemana de la

¹⁸¹ Ibid. pg.

¹⁸² Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1996.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Cf. C. Sini, *Pasar el signo*, pg. 231, Mondadori, Madrid, 1989.

¹⁸⁵ Ibid. pg. 101.

paraula *bauen*. Una relació que amaga la necessitat de contemplació pròpia de la vida humana en el món.

“Este silencio, este callar contemplando permanece en el fondo de las palabras, de los modernos signos que, como monedas, han perdido su efigie original”¹⁸⁷

Heidegger avança en aquesta reflexió formulant la hipòtesi de la *Quadratura*. Amb ella proposa una explicació de l'essència humana no metafísica. La terra, el cel, (l'espai i el temps), els mortals i els divins, són els punts d'aquesta quadratura on l'home neix i viu com a interpretant, i on neixen i viuen totes les coses. No tenim ja l'experiència de les coses com a relació entre aquests quatre; per aquest motiu no podem pensar les coses com a coses, les pensem com a abstraccions.

El sentit comú ha après a parlar i a pensar de manera metafísica i ha après a no creure en la veritat de la seva experiència concreta. La duplicació del món, el món tal com és i el món tal com apareix s'ha establert com una veritat quotidiana.

“El problema de las ideas es el problema del aspecto de las cosas, pensadas en su estar-enfrente, en su producirse. La filosofía es la organización racional de esta experiencia y esta experiencia es precisamente la de la *ratio*, o sea, del modo de situarse racionalmente frente a las cosas”¹⁸⁸

La postura de Panikkar és molt propera a la de Heidegger. També ell proposa una estructura quàdruple de l'home. Una *quaternitas* antropològica¹⁸⁹. I intenta, com veurem més endavant, formular l'experiència cosmològica de l'home contemporani que ell anomena, *intuïció cosmoteàndrica*. Heidegger intenta anar més enllà del pensar metafísic i científic; un recorregut que el condueix a apropar-se a la poesia com a coneixement de les coses. Tant Heidegger com Panikkar coincideixen en que el pensament metafísic, la manera científica i tecnològica de conèixer la realitat, corresponen a una època de la humanitat que ha finalitzat i constaten la necessitat de que emergeixi un nou tipus de pensament; que no sigui ni mític ni racionalista. Panikkar aporta a aquest intent les categories orientals de no-dualitat i relativitat radical que hem introduït abans, així com una comprensió amplia del coneixement, present en aquestes cultures, que acull les diferents capacitats humanes de relacionar-

¹⁸⁶ Heidegger, article citat. “Construir, habitar, pensar”.

¹⁸⁷ Sini, pg. 102.

¹⁸⁸ Sini, *Pasar el signo*, pg. 107.

se amb el món. La motivació implícita en tota la seva obra és contribuir a la formulació d'una nova cosmologia. Una cosmologia no-dualista, per tant no estructurada a partir de l'oposició subjecte-objecte, i no antropocèntrica. I concentra els seus esforços en donar nom i estructurar un nou sentit del mite que no es correspon ni amb l'experiència no-històrica, ni històrica, sinó en l'experiència transhistòrica, com veurem més endavant. La hipòtesi d'aquesta tesi és que el buddhisme Mahâyâna aporta una cosmologia que s'adiu amb l'experiència perceptiva contemporània.

En el procés de secularització del món modern, i amb la intenció d'alliberar la consciència humana de la pressió d'un déu extrínsec a l'home, es va esborrar la dimensió trascendental de la vida, però es varen divinitzar en canvi, la raó i la història. Quan el temps del món s'escindeix de la divinitat o de l'eternitat queda reduït a un *esdevenir* que és pura *impermanència*, transitorietat i dissolució. És el temps de la postmodernitat, de la superficialitat i la banalització. És també l'experiència temporal nihilista. Tant el nihilisme com l'eternalisme són fruit d'aquesta escissió, i en aquest sentit, conclusió lògica de la metafísica

Amb la secularització de la història, els esdeveniments perden el fonament de la seva existència. El món, perduda la seva unitat i el seu centre esdevé un no-res sense sentit. El temps del món gira eternament sobre sí mateix. Nietzsche va veure la il·lusió de la consciència històrica que busca en un passat sense fi els seus orígens o en un futur per venir el seu sentit. La secularització rebutja qualsevol intent de buscar el sentit en una dimensió fora del temps, com varen fer les tradicions cristiana i metafísica. Nietzsche respon al problema del temps que deixaven plantejat les visions teocèntrica i antropocèntrica denunciant la pèrdua de sentit del món. El *nihilisme* és la constatació d'aquesta falta de sentit i l'intent de tornar al món i a la terra, de trobar sentit al temps, a l'esdevenir, en ell mateix.

Nishitani vincula la formació de la consciència històrica a la consciència egocèntrica de l'existència. Ambdues han arrelat en una cultura basada en el mite

¹⁸⁹ Panikkar, *Invitació a la saviesa*, Proa, Barcelona, 2000.

judeocristià i concretament, en la concepció personalista de Déu. L'èmfasi posat en la persona individual i en el sentit únic i unidireccional del temps han anat construint una concepció de la identitat limitada, primer a la consciència humana i després a la consciència d'un jo que es defineix per oposició al món. Un jo individual reforçat per una existència temporal d'una sola dimensió.¹⁹⁰

2.5. La noció d'història

Sorgeix de la visió del món judeocristiana associada a una interpretació del temps com a finitud i negativitat. Preguntar què és la història, equival a preguntar quin és el sentit dels esdeveniments col·lectius de la humanitat, és la pregunta pel sentit del temps col·lectiu. I la pregunta pel sentit sorgeix de la voluntat de respondre al dolor i al sofriment humans. Les societats tradicionals responien a aquesta inquietud des de la visió que els proporcionava la idea cíclica del temps i del cosmos. Creació i destrucció del món seguien un procés infinit, el sentit del qual era la repetició de l'arquetip primordial. L'instant de la creació era l'instant de l'harmonia màxima, de la perfecta sintonia entre divins i mortals. El pas del temps, les accions humanes, anaven deteriorant aquesta unió i allunyaven progressivament el món creat de les forces divines. La degeneració del món estava implícita en aquest pas del temps i conclouia sempre amb una nova destrucció i amb la següent creació. Per les cultures no-històriques, la lluita entre les forces de la creació i la destrucció és permanent, són la mateixa naturalesa del cosmos, que apareix i desapareix.

En les cosmologies cícliques el món "s'acabava" periòdicament, i reneixia altra vegada en un procés sense fi. La visió del món judeocristiana a l'incorporar la visió d'un temps lineal i únic, va assumir una escatologia també lineal. El món també s'acabava, però s'havia afegit la unicitat del temps; el temps cíclic de les religions mítiques ja no era explicatiu; la història és única i irrepetible, per tant el temps, i amb ell el món, s'acabarà al final de la història, la història és unidireccional, condueix a un *eschaton*. La versió secularitzada d'aquesta comprensió de la història, traduirà aquest camí històric, que en el cristianisme, conduïa a la segona vinguda de Crist, a

¹⁹⁰ Cf. K. Nishitani, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid, 1999, pg. 272.

la salvació, en un avenç progressiu de la humanitat vers la felicitat, el coneixement, o el benestar econòmic.

La cultura hebrea i el cristianisme van trencar amb la visió cíclica i van introduir la linealitat de la història, així com la unicitat dels seus esdeveniments. La vinguda del Messies senyala la fi definitiva del temps i de la història que haurà de succeir en el futur.¹⁹¹ El messianisme elimina la repetició i aporta la idea d'un temps de sentit únic. Així es va passar a considerar el temps com un moviment que s'iniciava en la creació i que seguia una línia recta cap al futur fins al compliment del propòsit diví. La història és el lapsus de temps que es dona entre la creació del món i la fi dels temps. El seu sentit està en ser la realització de la voluntat divina. La salvació de l'home està en el futur, en un futur que abolirà definitivament el temps i que d'alguna manera tancarà també el cercle.

Tant la visió tradicional, cíclica, com la cristiana, lineal, tenen però, una concepció dual del temps i aspiren a transcendir la història. Representen dues maneres de fer front a l'esdevenir temporal. En el segon cas esperen la segona vinguda de Crist, aquest fet, la redempció és el que dona sentit al temps. En el primer cas cada ritual de regeneració del temps renova l'instant sagrat i amb ell la plenitud originària; d'aquesta manera s'aboleix la història. Ambdós models, com senyala Eliade¹⁹², tenen una actitud antihistòrica, entenen el temps i la història com a negativitat.

El debat entre la interpretació historicista o lineal del temps i la teoria del temps cíclic i la regeneració periòdica de la història es manté com explica el mateix autor, durant tota l'Edat Mitjana i el Renaixement i no és fins al s. XVII que el linealisme i la progressió de la història s'imposa com una premissa il·lustrada. El procés de formació de la idea d'història en la modernitat culmina amb Hegel¹⁹³. En el context de l'idealisme alemany, Hegel interpretarà la història com el desplegament

¹⁹¹ Cf. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, Madrid, 1979. I la introducció de J.T.Fraser a *The Voices of Time*, Univeristy of Massachusetts Press, 1981.

¹⁹² Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, pg. 105, Aliança Editorial, Madrid, 1979.

¹⁹³ Hegel, *Fenomenologia del espíritu*, FCE, México, 1966.

progressiu de la raó que, de manera dialèctica, ha d'arribar a la plena consciència i amb ella a la supressió de l'esdevenir, de la història, del mal i de la irracionalitat. També en aquest cas, el sentit de les accions humanes en el temps estarà en funció d'aquest progrés lineal que, en el context hegelian, és el desenvolupament de l'esperit en el temps, que ha de portar a la plena identificació d'esperit i raó. Aquesta història universal, no és el conjunt dels esdeveniments dels pobles de la terra, sinó el destí de la humanitat regit per la racionalitat metafísica. Una visió universalista que ha conduït a l'assimilació planetària de l'estil de vida i de les categories mentals de la cultura occidental. Tant la concepció teocràtica com la metafísica, com també la interpretació que en fa el materialisme històric, entenen que hi ha una sola història de la humanitat que té per tant un caràcter universal i absolut. Cap d'elles satisfà avui dia, la necessitat de trobar un sentit al curs dels esdeveniments humans.

Hi ha nombrosos estudis sobre la formació de la idea d'història, així com anàlisis dels diferents historicismes¹⁹⁴. El que volem aquí és resseguir el fil d'una interpretació mítica de la condició temporal, en la que s'instaura una fractura originària com a fonament de l'esdevenir que, inevitablement genera o un projecte de salvació o una consciència nihilista. Ens mantenim en la perspectiva de Panikkar des de la qual s'interessa per la història com un dels tres tipus de consciència temporal, questionant la seva reducció i absolutització¹⁹⁵.

Com diu Eliade, el que provoca la rebel·lió contra el temps històric és el dolor provocat per la injustícia i la violència del món; un sofriment que genera el "terror a la història"¹⁹⁶ i la voluntat d'abolir el temps. El mite de l'etern retorn calma aquest dolor amb el sentit que adquireixen els esdeveniments procedent de la repetició arquetípica; amb el fet d'integrar el temps humà al temps còsmic, cíclic i infinit.

"En el rechazo de las concepciones de la periodicidad histórica y, por tanto en suma, en el rechazo a las concepciones arcaicas de los arquetipos y de la repetición,

¹⁹⁴ L'escola de Frankfurt destaca per la perspectiva crítica aportada a la història i a la racionalitat que la regeix. En un altre context, citem el capítol de Nishitani, "Sunyatà e historia", a *La religión y la nada*, pg. 283.

¹⁹⁵ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, "El fin de la historia: La triple estructura de la conciencia temporal del hombre", Madrid, Trotta, 1999.

¹⁹⁶ Eliade, M. *El mito del eterno retorno*, pg. 137.

tendríamos derecho a ver la resistencia del hombre moderno a la naturaleza, la voluntad del “hombre histórico” de afirmar su autonomía”¹⁹⁷

Aquí Eliade apunta a una altra característica important d’aquest dualisme. La visió oposada entre llibertat-necessitat, o entre cultura-naturalesa. Tant l’home arcaic com l’home històric serien presoners d’aquesta dualitat, optant per un o altre dels pols i negant la realitat de l’altre. La negativa de l’home arcaic a situar-se en un temps concret seria el símptoma d’una “fobia al movimiento y a la espontaneidad”.

“Entre la aceptación de la condición histórica y de sus riesgos, por un lado y su reintegración a los modos de la naturaleza por otro, optaría por esa reintegración... Para el moderno, el hombre no puede ser creador sino en la medida en que es histórico; en otros términos, toda creación le está prohibida, salvo la que nace en su propia libertad; y por consiguiente se le niega todo, menos la libertad de hacer la historia haciéndose a sí mismo”¹⁹⁸

Amb aquesta argumentació Eliade reforça les interpretacions que comentavem de Severino i d’Abram, segons les quals el malestar temporal d’una banda (l’alienació), i la relació destructiva amb la naturalesa de l’altra, tenen el seu origen, en el primer cas en la *diferència ontològica*, i en el segon en l’haver tallat els vincles sensorials amb el món no humà.

Eliade critica aquesta interpretació de la modernitat afirmant la il·lusorietat d’una llibertat que queda limitada a “oposar-se a la història que fa una minoria, o bé a refugiar-se en una existència subhumana o en l’evasió”¹⁹⁹; i fa una defensa de l’home arcaic, posant de relleu el potencial creador i renovador de les cosmologies cícliques, en les quals és possible en cada període eliminar, o purificar els esdeveniments negatius i renovar-se o néixer novament amb unes capacitats humanes intactes. Així com li és possible participar de la renovació anual del cosmos, en la que d’altra banda tots els seus actes quotidians estan implicats. Eliade conclou el seu assaig amb la següent reflexió: Cap filosofia de la història diu, pot defensar l’home del seu terror a la història.

“En realidad el horizonte de los arquetipos y de la repetición sólo puede ser superado impunemente mediante una filosofía de la libertad que no excluya a Dios”²⁰⁰.

¹⁹⁷ Ibid. pg. 141.

¹⁹⁸ Ibid. pg. 142.

¹⁹⁹ Ibid. pg. 144.

²⁰⁰ Ibid. pg. 147.

I recull la categoria de la fe com a una aportació judeocristiana que li permet emancipar-se de la llei natural i obrir una porta a la seva intervenció en “el estatuto ontológico mismo del universo. Es (la fe) una libertad creadora por excelencia”.

Segueix dient:

“Puede decirse que el cristianismo es la religión del hombre moderno y del hombre histórico, del que ha descubierto simultáneamente la libertad personal y el tiempo continuo (en lugar del tiempo cíclico).²⁰¹ “En el horizonte de los arquetipos y de la repetición el terror a la historia pudo ser soportado... Desde la “invención” de la fe en el sentido judeocristiano (o sea que para Dios todo es posible), el hombre apartado del horizonte de los arquetipos no puede defenderse de ese terror sino mediante la idea de Dios. Solamente presuponiendo la existencia de Dios conquista, por un lado, la libertad (que le concede autonomía en un universo regido por leyes...) y por otro la certeza de que las tragedias históricas tienen una significación transhistórica... Toda otra situación del hombre moderno conduce, en última instancia, a la desesperación.....provocada por su presencia en un universo histórico, en el cual la casi totalidad de los seres humanos viven acosados por un terror continuo”.²⁰²

Nishitani senyala com a factors decisius de la formació de la consciència històrica, la consciència cristiana del pecat original –la separació de Déu- origen del subjectivisme, la consciència de la llibertat i la consciència de la naturalesa única del temps.²⁰³ La idea d’història diu, és la projecció d’una voluntat personal que vol construir el món. La consciència de la llibertat que, com deia Eliade, és essencial per a que es produeixi el distanciament respecte a Déu, i respecte a la naturalesa i que neix paral·lelament a la consideració de l’home com a ésser racional .

Amb la modernitat i amb la interpretació de la història com a ciència, desapareix el caràcter escatològic de la història, essent substituït per la nova visió d’un progrés lineal sense fi. La idea de progrés il·lustrada apareix, com és sabut, com a reacció a la intolerància del cristianisme, i partint d’una confiança absoluta en la raó, situarà la finalitat de la història en la racionalització total de la vida humana.

²⁰¹ Ibid. pg. 148.

²⁰² Ibid. pg. 149.

²⁰³ Nishitani, *La religión y la nada*, pg. 271.

El nihilisme respon tant al cristianisme com al racionalisme il·lustrat, amb la percepció del no-sentit dels esdeveniments històrics. Una negació que Nietzsche transforma en la gran afirmació.

2.6. *El temps abstracte*

La concepció de l'home com un ésser autònom que es defineix independentment del seu entorn i que té per tant, un destí propi al marge dels altres éssers vius, es consolida amb el naixement de la ciència moderna i amb l'èxit de les idees representades per Bacon i Galileu enfront de la visió del món vigent fins aleshores que veia el món com un tot animat.

Estant l'experiència dual del temps ben consolidada, el discurs científic configurarà la descripció d'un temps descontextualitzat, una entitat homogènia que segueix el seu curs sense ser influït pels esdeveniments. Un temps abstracte i quantitatiu, mesurat pel rellotge i pretesament universal que, fixant un hipotètic origen en el passat -sigui la creació del món o l'explosió del big bang-, imagina un punt final cap al qual tot es dirigeix.

Fins a l'Edat Mitjana hi ha encara a Europa un moviment animista molt important.

La crema de bruixes durant els segles XVI i XVII ha d'entendre's, diu Abram, com l'intent d'exterminar les últimes tradicions orals vigents a Europa, per tal de deixar pas al domini de la racionalitat i del mecanicisme. Amb l'extermini de les bruixes es posava fi a l'autoritat dels sentits, i concretament a la percepció de la Terra com un ésser viu, dinàmic i per tant temporal. Newton va formular finalment la hipòtesi d'un temps i d'un espai absoluts com a marc necessari per concebre un univers mecànic. A l'assumir l'existència d'un espai buit i immòbil, i d'un temps extern a les coses, es varen crear les condicions per al creixement del càlcul matemàtic, i per a la descripció d'una realitat aliena als sentits²⁰⁴.

²⁰⁴ Cf. Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Alianza Universidad, Madrid, 1987.

La visió newtoniana del món conduirà a la concepció mecànica de l'univers, amb la qual es produeix després del s.XVII la separació definitiva entre ciència i religió. Comença així la construcció de la cosmologia científica que educarà als ciutadans en la creença que l'abstracció ens proporciona una descripció acurada de la realitat.

“De ahí en adelante, la operación quirúrgica cartesiana en la que espíritu y materia se separaron totalmente, dominó el pensamiento científico y filosófico... Cualesquiera sean los descubrimientos efectuados en las ciencias y cualesquiera sean los cambios producidos en las concepciones del tiempo, espacio, materia y movimiento, la base del racionalismo del siglo XVII permanece. Por esta misma razón, nunca se consideraron y aceptaron seriamente otras interpretaciones de la naturaleza, especialmente las simbólicas”.²⁰⁵

Es prou coneguda l'evolució que segueixen la ciència i la filosofia durant els segles XVIII i XIX, i com la concepció materialista i utilitarista de la naturalesa es va afiançant malgrat les reaccions contràries que es produeixen sobretot al nord d'Europa amb el moviment romàntic. L'evolucionisme i l'historicisme s'afiancen en el s. XIX. En absència d'una visió orgànica del món, d'una cosmologia,

“no podía haber otra explicación de la multiplicidad de la especie que la evolución temporal.... El resultado de esta teoría aportó otra alienación del hombre respecto de la naturaleza”²⁰⁶

Aquest llarg procés del qual només hem senyalat alguns aspectes condueix a la crisi de relació entre l'home i la naturalesa característica del s.XX. Procés que, com mostra Panikkar, en la mateixa línia que l'autor citat, està conduït per la interpretació lineal i dual del temps.

Amb el naixement de la ciència moderna l'home deixa de ser un *microcosmos* per a esdevenir només un *antropocosmos*, un ésser històric, un ésser que es realitza en la història. Amb el triomf del mecanicisme al s.XVII, la imatge del món com un cos viu va ser substituïda per la del món com a màquina i aquesta va ser la idea que va predominar durant tota la modernitat. L'estudi quantitatiu dels fenòmens que va incorporar la nova ciència va ser aplicat a l'estudi de la naturalesa i de l'home, juntament amb els mètodes del pensament analític i la dualitat establerta per Descartes entre ment i matèria.

²⁰⁵ Nasr, pg. 71.

La visió del món mecanicista i la creença que mitjançant l'abstracció matemàtica podiem descobrir tots els secrets de la naturalesa va culminar amb les teories newtonianes sobre l'espai i el temps absoluts. El mecanicisme va eliminar de la descripció de la naturalesa els valors, propòsits, qualitats i l'harmonia del món que estaven presents en l'antiga visió organicista, deixant només les causes material i eficient, és a dir, la matèria i la força. El moviment va deixar de veure's com un procés orgànic per interpretar-se com un estat temporal dels cossos relatiu al moviment dels altres cossos. La importància del procés va ser substituïda per l'estabilitat de l'estructura. Newton, partint de la filosofia mecanicista de Descartes, descriu el món a partir de dues característiques bàsiques: la passivitat de la matèria i l'externalitat de la força. I com ell, entenia el moviment com un canvi extern als cossos mateixos. La idea aristotèlica de "lloc i moviment naturals" va ser substituïda per una visió homogènia de l'espai, des de la qual els cossos s'independitzaven del lloc concret que ocupaven. Conseqüentment amb aquesta visió passiva i inert, es va dividir la matèria en parts atòmiques separades per l'espai buit.

"El llibre de la naturalesa ja no estava escrit en símbols, signes i signatures, sinó amb caràcters corpusculars"²⁰⁷.

Extensió, forma, solidesa i massa eren les qualitats primàries i invariables de tots els cossos; mentre que les qualitats secundàries, color, gust, só, olfacte i tacte, presents només en els cossos individuals, eren produïdes per la separació, associació i moviment dels constituents atòmics últims. La filosofia dels quatre elements va desaparèixer substituïda per la nova concepció corpuscular de la matèria segons la qual els elements passaven a ser considerats com a masses més o menys concentrades o corpuscles més o menys grans ²⁰⁸. Les especulacions sobre l'estructura atòmica de la matèria exposada en els *Principia* i en l'*Optica* van constituir el fonament de la filosofia experimental del segle XVIII que es va proposar completar la tasca de reduir els fenòmens a lleis simples i a observacions quantificables.

²⁰⁶ Ibid. pg. 74.

²⁰⁷ C. Merchant, *The Death of Nature*, Harper San Francisco, 1980, pg. 278.

²⁰⁸ Cf. Boëhne, H. i K. *Fuego, agua, tierra, aire. Una historia cultural de los elementos.*, Herder, Barcelona 1998.

“Les lleis del sistema mecànic del món newtonià que predeien els moviments dels cossos terrestres i celestes servien com a model cosmològic per a l’ordre polític i econòmic de la societat anglesa”²⁰⁹

Un marc conceptual que va justificar el domini i la manipulació de la naturalesa necessaris per al desenvolupament econòmic, així com el model per a explicar el cos humà, la societat i el cosmos. El mecanicisme estricte es va anar afeblint al llarg del segle XVIII; no així el dualisme cartesià que s’ha mantingut com a paradigma de la ciència fins a començaments d’aquest segle. La ciència mecanicista i els seus mètodes, així com la filosofia que l’ha generat, s’han institucionalitzat en aquets tres-cents anys com a estil de vida a tot el món. L’home aïllat del món no ha trobat cap obstacle per a continuar el procés de dominació i explotació de la naturalesa.

La percepció natural d’una terra geocèntrica en un cosmos finit, va ser substituïda pel sentit comú “no-natural” d’un univers heliocèntric infinit. L’economia de subsistència va ser reemplaçada per l’acumulació indefinida de beneficis en un mercat internacional. Malgrat l’arrelament d’aquesta visió del món, la visió orgànica de la naturalesa no ha desaparegut mai; mantenint-se per exemple, en el romanticisme i en el vitalisme. Els trets principals d’aquesta visió orgànica han reaparegut en el segle XX amb l’holisme de C. Smuts, la filosofia de Whitehead o la teoria de sistemes de Bertalanffy.

A començaments del segle XXI però la creença i la confiança en el progrés han deixat de ser creïbles, de la mateixa manera que a L’Est, com explica Panikkar, la imatge de la circularitat ha perdut credibilitat. Aquest és un altre factor que situa al món contemporani en una tesitura clarament intercultural.

No hi ha un model per a la realització humana, ni un únic camí per a la humanitat, diu Panikkar. La vida com un tot no és explicable des d’una única dimensió. El temps, com un altre nom d’aquest tot no pot reduir-se a la seva projecció lineal. No poden explicar-se els esdeveniments seguint el fil d’una història lineal, causalista i evolucionista. Altres cultures ens mostren diferents maneres

²⁰⁹ Ibid. pg. 279.

d'entendre la historicitat. L'hinduisme per exemple, a través de la noció de *karman*, és un exemple d'una percepció de les interconnexions invisibles i internes entre els esdeveniments humans, o la noció de *sincronicitat* xinesa recuperada a Occident a través de Jung; així com la concepció del temps dins el buddhisme, segons el qual aquest pot descriure's com un camp on tots els temps presents, passats i futurs s'interrelacionen i generen nous esdeveniments, ens suggereixen noves maneres, més complexes, de pensar els fets històrics.

Aquest horitzó mític donarà lloc entre els segles XVIII i XIX a la ideologia del *desenvolupament*, a l'*evolucionisme* i la idea de *progrés*. Idees que, malgrat haver estat fortament questionades, segueixen regint l'actuació occidental en els anomenats països "en vies", imposant un model de creixement aliè a l'experiència temporal d'altres comunitats, i desposseïnt-les per tant de la seva experiència mítica fonamental, d'allò que dona sentit i constitueix el seu món. Haver ignorat l'existència d'altres ritmes naturals i socials és una de les causes més directes de la degradació medioambiental i de la pèrdua d'identitat de les cultures. Respon a la convicció de que hi ha un únic camí per al creixement i la realització dels pobles, el desenvolupament econòmic i tecnològic; una línia contínua i unidireccional, del passat cap al futur, en l'evolució dels éssers vius, que ens permet pensar que coneixem quelcom quan podem identificar-ne el seu origen temporal; igual que hi ha un únic camí cap a la veritat, el que proporciona el coneixement científic i tecnològic.

D'un món material que s'imagina inert i passiu, despoblat d'esperits i de forces vitals, i d'una raó absoluta que s'entén com a principi actiu i formador del món, sorgeix la idea de *progrés* que Hegel bastirà amb una construcció conceptual sistemàtica, d'una lògica impecable que condueix a la divinització de la raó i a l'esperança de la reconciliació dels contraris en la història, gràcies al triomf d'aquesta raó.

La revolució industrial i el capitalisme així com la política colonitzadora del món occidental trobaren en aquesta visió del món i en aquesta ideologia la seva

justificació. La transformació de la naturalesa en matèria inert i manipulable s'adaptava perfectament a l'exigència d'explotació del capitalisme.²¹⁰ La creença en el desenvolupament com a model de creixement universal, vàlid i necessari per a tots els pobles, suposa la universalització d'una relació d'alienació entre l'home i el món i la destrucció de la concepció tradicional de la naturalesa com a harmonia i com a principi vital.

Del capitalisme a la ciència moderna hi ha una línia continua que passa per la progressiva abstracció i quantificació de la realitat i en aquesta reducció, la *quantificació* del temps hi jugà un paper molt important.

“La aplicación de métodos cuantitativos de pensamiento al estudio de la naturaleza tuvo su primera manifestación en la medida regular del tiempo”²¹¹ ...“El reloj, no la máquina de vapor, es la máquina-clave de la moderna edad industrial...El reloj además, es una máquina productora de energía cuyo “producto” es segundos y minutos: por su naturaleza esencial disocia el tiempo de los acontecimientos humanos y ayuda a crear la creencia en un mundo independiente de secuencias matemáticamente mensurables: el mundo especial de la ciencia”.²¹²

L'horitzó temporal, el mite del temps lineal, té com a categoria principal, el *futur*. La raó de ser del temps és la realització futura, la plenitud que vindrà o la felicitat amb que se'ns recompensarà demà. Un temps entre dues plenituds, l'origen perdut, i el final que encara no ha arribat; enmig un temps buit que només té sentit com a mitjà per a arribar a demà, o del qual hem de fugir permanentment per tal d'escapar de l'angoixa que ens produeix. L'existència es perd en aquest interval.

La línia del temps esclavitza l'home i el fa viure condicionat a una realitat inexistent. Si són éssers permanentment inacabats i incomplets, mai no són realment. Tendim a la plenitud; però aquesta plenitud, és dins d'aquesta concepció del temps, inassolible; i ens condemna a viure volent escapar del passat, associat a un moment inferior de l'evolució humana, i a voler anticipar el futur, imaginat com a un lloc de quietud, on finalment són.

²¹⁰ Cf. Vandana Shiva, *Abrazar la vida*, Ed. Horas y Horas, Madrid, 1995.

²¹¹ Mumford, L. *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pg. 29.

La creença en l'evolucionisme justificarà l'actitud de superioritat i menyspreu vers les formes "anteriors" de l'evolució de la vida; i vers les espècies menys desenvolupades; així com la creença en el desenvolupament justifica l'explotació i el domini de la terra i de les cultures "no-desenvolupades".

El *criteri de veritat de l'home històric és l'evidència dels fets*. Allò que no questiona, que pren com a real, per tant el seu mite, és la possibilitat de situar un fet en les coordenades espaciotemporals. Una cosa és real quan és un fet, i un fet és identificat com a tal quan respon als criteris d'objectivitat que la visió del món científica, prèviament ha establert. Aquest mateix fet, serà comprensible, només si pot ser reduït a una explicació genètico-evolutiva fins a trobar el seu origen temporal. El que entenem per saber o per veritat així com la manera de transmetre el coneixement, formen part dels mites fonamentadors d'una cultura. Per a nosaltres conèixer alguna cosa és conèixer els seus orígens i poder seguir la seva evolució en el temps. Tant les ciències naturals com les ciències humanes enfoquen les seves recerques cercant l'origen d'allò que volen conèixer.

El coneixement del temps és, en la nostra cultura, privilegi de la comunitat científica. La ciència és un mite en la mesura que es presenta com a model de tot coneixement i garantia de veritat. El temps és el que la ciència diu que és, un paràmetre quantitatiu amb que mesurar la realitat, o una relació amb l'espai expressable amb fòrmules matemàtiques. En qualsevol cas les persones no especialitzades no estem autoritzades a dir res sobre el temps perquè es parteix de que és una entitat abstracta que es pot sotmetre per tant a l'anàlisi i el càlcul. La ciència no és només un conjunt de coneixements, sino una manera de veure la realitat i d'interpretar els fets i en la mesura que mirem el món a través del seu prisma constitueix un mite per a nosaltres. Un mite que en aquest cas, imagina la realitat com quelcom objectiu i separat de nosaltres i que creu en l'objectivitat del seu coneixement. El camí de la ciència és la fragmentació i el seu coneixement està allunyat de l'experiència del món. L'home separat de l'univers (perd l'experiència del cosmos), separat de la naturalesa (oblida els ritmes vitals), separat d'ell mateix

²¹² Ibid. pg. 32.

(deixa de ser un cos vinculat amb l'entorn). Reduït a una ment capsular ha viscut la il·lusió de controlar i dominar el seu propi cos, la naturalesa que l'envolta i l'univers que es perd més enllà de l'horitzó. Un cop esborrat el lligam que uneix i escampa el teixit de la vida, l'home que mira a través d'aquest prisma ja no pot percebre res sagrat, ni tampoc pot comprendre el món ni a ell mateix. Però pot córrer vers el futur des de la torre de marfil d'una ment cada cop més petita, a través de l'extensa gama d'estris, objectes i tècniques que el mercat li ofereix per a distreure's del seu present i que li permetran arribar cada cop més depressa a la seva pròpia anulació.

Questionar els mites de la modernitat no vol dir tornar a una època pre-racional o pre-científica, cosa d'altra banda impossible. Panikkar no defensa l'irracionalisme, ni fa una apologia de la màgia. Som conscients de la crisi d'aquests mites en la mesura en que ens adonem que son mites i que han portat el món a una situació límit. Aquesta consciència ens permet escapar al seu domini creant nous referents culturals i diferents maneres de viure i de pensar.

Mentre l'home segueixi sentint-se diferent i separat de la naturalesa, per exemple, cap moviment ecologista podrà aturar el procés de degradació medioambiental; o mentre es mantingui la creença en l'individu com a ésser autònom i desvinculat de la globalitat, la instrumentalització del món i de les persones no deixarà de ser legítima; i mentre seguim creient que la realització humana, la felicitat o el coneixement, s'obtindran en el futur, i condicionem totes les nostres accions en vistes a aquest futur, no podrà emergir una experiència del present amb sentit.

Els mites, com les cultures, i com la mateixa realitat, estan en un procés de transformació continua. Si la percepció del món canvia, el món canvia. La consciència és la nostra participació en l'univers. Es poden descriure en termes generals, llargs períodes de la història de la humanitat en què ha predominat un tipus de consciència o un altre; períodes que venen marcats pel predomini d'un mite i que generen una manera de pensar i de viure relacionats amb aquest mite.

Els mites generadors de la societat occidental ja no són mites per a moltes persones, i no podem seguir gravitant al voltant de les mateixes categories mentals. La inadequació pensament-acció del moment present, la manca d'estratègies i d'alternatives polítiques o socials, o l'escassa creativitat intel·lectual, són degudes a aquest desfassament entre un nou marc de comprensió de la realitat que emergeix i una inèrcia mental que reproduceix comportaments, actituds i idees sorgides del model anterior. Cal l'esforç de fer-nos conscients dels propis mites per a poder-nos ajustar als canvis del món. Però com diu Panikkar, una característica del mite és precisament que no en som conscients; només podem ser-ne conscients quan un altre ens el fa veure o quan ha deixat de ser mite per a nosaltres. D'aquí la gran importància del diàleg intercultural com a lloc de trobada entre els mites de les diferents cultures i com a exercici de *transmització* mutu. El moment present ens dona una oportunitat única d'entendre aquesta crisi i de saltar a través d'ella cap a una nova concepció del món i del coneixement.

Resumint:

El dualisme platònic entre el món material, qualificat d'aparent, i el món ideal, essencial i veritable, model de l'anterior, és el paradigma metafísic que va donar lloc més tard a la visió quantitativa del món i a la matematització de la naturalesa. Segons la metafísica, la intel·ligibilitat del món no es troba en ell mateix, sinó en el món de les idees. El sentit del temps, del passar de les coses doncs, no està en el mateix temps, sinó en una realitat immutable més enllà del temps. Sòcrates podrà dir en aquest context, que allò que necessita saber només ho troba entre els humans, no aprop dels arbres. La ciutat com a model de construcció humana, autònoma i regida per un temps propi, simbolitza l'opció d'una civilització.

El *Timeu* de Plató és el relat mític d'una cosmologia que arriba al seu clímax amb la revolució científica del s. XVII. Els principis teòrics de la ciència moderna potenciat per la ideologia liberal i el capitalisme s'infiltren i donen forma a tots els aspectes de la vida social moderna, des de l'experiència íntima de les persones fins les més ampuloses construccions de la nostra civilització.

Aristòtil dona un primer pas cap a la homogeneització del temps, cap a la indistinció entre els diferents moments temporals, i amb això prepara el terreny que permetrà sumar instants diferents, calcular el temps, reduir-lo a mesura. La distinció platònica entre món sensible i món transcendent conduirà a la duplicació de la temporalitat, temps-eternitat, i al menyspreu pel temps sensible. La unió de platonisme i cristianisme enfortirà aquesta associació convertint el món temporal en un simple medi per a assolir el món transcendent. El cristianisme aporta la visió escatològica i, per tant, lineal del temps i amb ella la categoria d'història com a marc explicatiu de la realitat.

“Desde Agustín en adelante, el lenguaje relativo a lo eterno se convierte en una concepción cristiana de la eternidad, que parece fundada por él. No es una *vida sin fin*, sino una *vida en donde el tiempo no transcurre, y permanece idénticamente*.²¹³

Per això tindrà sentit la teologia trinitària. Com explica Borges en la seva *Historia de la eternidad*²¹⁴, l'eternitat cristiana va passar de ser un món a part, a ser un dels atributs de la ilimitada ment de Déu. Una eternitat que no inclou el canvi ni la successió, atributs del temps i de la ignorància. I que en canvi aglutina d'una sola vegada, tots els fets reals i possibles. Sant Agustí intentarà restablir un cert vincle entre temps i eternitat, senyalant la connexió que es dona en la nostra consciència entre present, passat i futur, atribuint-li al temps una dimensió psicològica.

Borges expressa així el sentiment de pobresa que es deriva d'un món “exclusivament temporal”:

“Lo cierto es que la sucesión es una intolerable miseria y que los apetitos magnánimos codician todos los minutos del tiempo y toda la variedad del espacio... Sin una eternidad, sin un espejo delicado y secreto de lo que pasó por las almas, la historia universal es tiempo perdido, y en ella nuestra historia personal –lo cual nos afantasma incómodamente... es verdad que (la eternidad) no es concebible, pero el humilde tiempo sucesivo tampoco lo es. Negar la eternidad, suponer la vasta aniquilación de los años cargados de ciudades, de ríos y de júbilos, no es menos increíble que imaginar su total salvamento”²¹⁵.

²¹³ Eggers Lann, pg. 186.

²¹⁴ J.L. Borges, *Historia de la eternidad*, Emecé editores, Buenos Aires, 1965.

²¹⁵ Ibid. pg. 35.

En qualsevol cas és clar que la fascinació que exerceix el món immaterial de les idees platòniques té el seu equivalent en la projecció d'un món ideal on el temps no passa. L'eternitat com a imatge d'un món aliè al cos i transcendent al cosmos és el rerafons de la fe en la ciència i en la racionalitat, en el sentit que justifica la creença en que la veritat és una, absoluta i permanent, i que per a conèixer-la hem de prescindir dels sentits.

Aquesta dualitat s'ha mantingut en la línia dominant del pensament occidental al llarg de 25 segles, i ha anat alimentant una manera de pensar la realitat que arriba a la seva màxima expressió amb el racionalisme científic del segle XVII i el pensament il·lustrat del XVIII. Els canvis produïts per la revolució industrial i pel capitalisme del segle XIX portaran a la seva màxima expressió la concepció del temps com un paràmetre abstracte, que juntament amb altres elements de la cosmologia científica, configuren una descripció de l'univers algebraica i allunyada de l'experiència humana. En l'intent d'obtenir una imatge acabada, objectiva i certa del món, la ciència ha perdut la dimensió de l'experiència humana que és inobjectivable.

La separació entre subjecte i objecte, jo i món, matèria i esperit o temps i eternitat, ha creat un abisme que només pot ser superat modificant la nostra visió del món i la mateixa noció de coneixement.

La història del pensament occidental pot veure's com una progressiva simplificació o reduccionisme, d'una comprensió del món on l'home, les forces divines i tots els éssers vius están entreteixits en unes relacions complexes i sovint desconegudes -el món mític vigent fins als pensadors pre-socràtics-, a una visió on l'home és l'observador privilegiat, el qui coneix, el qui transforma, el qui decideix el curs de la història -el món filosòfic i científic dominant fins a l'època moderna-. Un procés sens dubte espectacular, que ha conduït però, al buidament del significat existencial, l'ha portat a un carreró sense sortida en l'àmbit del pensament i a una crisi sense precedents en l'àmbit social. L'home s'ha quedat sol amb el seu temps psicològic, espectador d'una realitat que no l'obeeix i que es torna contra ell.

La creença que l'home té un temps propi diferent del temps de l'univers, juntament amb la idea que aquest temps té un origen i un final cronològics, ha anat configurant una concepció de l'home com a individu autònom amb unes lleis pròpies, lleis expressades en l'evolució històrica i en la raó científica.

El mite de l'objectivitat i la creença en la racionalitat com a únic criteri de veritat, formen part d'una cultura que se sent incòmoda amb el canvi, que no té confiança amb els processos vitals, una cultura que ha menysvalorat l'aspecte temporal i material de la realitat, i es defineix des dels seus orígens per l'intent d'assolir una realitat absoluta, immutable i eterna, controlable racionalment.

El pensament racional no és menys necessari que el coneixement intuïtiu, sensorial o místic. Comença a ser un problema només en el moment que se'l considera superior i que es menysprea una part de la realitat, en el moment que se'n fa un camí de via única cap a la veritat. Com diuen els grans místics, allò que ha esdevingut nefast per a la humanitat ha estat el creixement desmesurat de l'ego; un ego recolzat per un discurs teòric dominant, i un ego enfortit per la implacable exclusió de la naturalesa del món humà. La història d'un oblit, com diu Heidegger; la història d'un malestar, del trencament de l'harmonia entre el món humà i el món no-humà, i del desajust intern entre l'experiència de pensar i la realitat inabastable del ser. Un lent aïllament que culmina amb el buit existencial de l'home modern.

A través doncs de la concepció del temps que ha dominat a Occident, hem après a percebre'ns com a éssers separats del nostre entorn. L'home s'ha anat separant de l'experiència sensorial immediata, per orientar-se vers una realitat objectiva, abstracta, comprensible només mitjançant els procediments mesurables i quantitius. L'experiència immediata ha estat desposseïda del seu valor com a font de coneixement, i amb ella, l'home ha perdut la seva capacitat d'autoconeixement, la seva autonomia com a ésser capaç d'interpretar i donar significat a la vida. Ha après a desconfiar de la seva pròpia experiència i a esperar del discurs científic la descripció de la veritat.

La interpretació que a Occident s'ha fet de la ment, de l'ànima *psyquê*, separada del cos, és conseqüència també de la divisió entre temps fenomènic, el món canviant dels sentits i una realitat atemporal i immaterial associada a l'esperit. Des de la religió òrfica fins a la religió cristiana i gnòstica es traça el camí d'una interioritat exclusiva de l'home i totalment extramundana. L'ànima, o la “descoberta” del “jo” va ser el punt definitiu de la desacralització del món. La relació problemàtica entre el cos i l'ànima es va anar extenent a tot l'univers físic. El món sencer va ser interpretat com a matèria inanimada. El tret distintiu de l'home seria doncs, aquesta qualitat espiritual que l'allunyava definitivament de la naturalesa.

L'ús polisèmic de la paraula *aiôn* en el període arcaic de la nostra civilització, mostra aquesta vinculació. L'alè vital o ànima i el principi vital o temps, es deien amb la mateixa paraula *aiôn*. L'alè, principi sagrat per la tradició hindú *-prâna-*, era un dels vincles entre el cos humà i el cosmos (els sis sentits són extensions del cosmos que conformen el cos humà). Les pràctiques iògiques i l'ascètica mística d'aquella tradició basen el creixement interior i l'equilibri personal en el control i coneixement de la respiració.²¹⁶ També en la tradició jueva i cristiana, l'esperit entra en el cos a través de l'alè.

Prescindir del temps de la naturalesa i abstraure el temps del cos humà és buidar la vida del seu principi animat, de la seva ànima. Convertir el temps en una entitat aliena és una de les maneres com s'ha desacralitzat el món. L'expulsió de l'ànima del món és paral·lela a la separació ànima-cos, amb la qual el cos queda desconnectat del seu origen i per tant, desqualificat ontològicament, desacralitzat. Encara que es mantingui, en la tradició cristiana com una característica de la persona humana, no deixa de ser un “afegit al cos, el cos “té” un ànima que li ve de fora, no sorgeix d'ell mateix, no és ànima, i en aquest sentit el cos segueix essent un lloc apropiable, matèria a transcendir o a manipular.

L'aspecte immaterial o diví que s'ha donat a l'ànima, o a la ment, en la filosofia occidental, exclusiva de l'especie humana, ens ha separat radicalment d'altres formes

de vida. I la distància interposada entre un temps fenomènic i una atemporalitat divina, aliena a la matèria, ens dissocia internament i ens fa perdre el centre, el punt de connexió amb l'univers, la possibilitat de vincular vida individual i vida còsmica, l'experiència de saber quin és el nostre lloc en el món.

El canvi de percepció que es produeix amb el pas de l'animisme al dualisme va crear una nova situació en la consciència humana. Va donar lloc a l'home teòric i tecnològic. La racionalitat tècnica havia d'omplir el buit deixat en la matèria per la fugida de l'esperit a un altre món. Al final de la metafísica, com diu Jonas, la filosofia no pot abolir la polaritat creada pel dualisme, sinó que ha d'assumir-la i integrar-la en una unitat

“des de la qual els dos pols apareguin com aspectes de la realitat de l'ésser o fases del seu esdevenir. Aquest (nou) monisme ha de tornar a plantejar el problema que va donar origen al dualisme”²¹⁷

3. *La interpretació tradicional del temps i l'eternitat en la filosofia perenne.*

L'excepció a la interpretació dual i abstracte del temps es troba en la tradició mística que al marge del corrent dominant, entenia la identitat entre temps i eternitat a partir de l'experiència intensiva del present. En l'ara, diuen els pensadors místics, conflueixen temps i eternitat obrint-se una consciència més àmplia de la realitat. Els textos de Meister Eckhart, Jacob Boëhme o Nicolàs de Cusa són els equivalents occidentals de la interpretació no-dual del temps que trobem en el budhisme²¹⁸. En ells s'ha de trobar una de les influències més importants que rebé Panikkar durant la seva formació europea.

Un dels trets més distintius del llenguatge místic, en qualsevol tradició, és la centralitat de l'experiència de l'ara. Tant a Grècia com en la mística cristiana, l'instant present representa la dimensió propiament eterna. Simbolitzat de diferents

²¹⁶ Cf. Mircea Eliade, *Yoga, inmortalidad y libertad*, Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1977.

²¹⁷ H. Jonas *El principio vida*, Trotta, Madrid, 2000.

²¹⁸ Cf. Boëhme, *Aurora*, Alfaguara, Madrid, 1979; Nicolàs de Cusa, *De Dios escondido. De la búsqueda de Dios*, Aguilar, Madrid, 1977; o *La docta ignorancia*, Aguilar, Madrid, 1966; Meister Eckhart, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 2001; o *Tratados y Sermones*, Edhasa, Barcelona, 1983, entre altres.

maneres; com el centre d'una circumferència o com a plenitud i totalitat, la comprensió de l'eternitat com una experiència no temporal però immanent al temps, permet vincular les pràctiques contemplatives de tradicions tant diferents com el cristianisme, el budhisme i l'islam. Ananda Coomaraswamy en el seu assaig *El tiempo y la eternidad*²¹⁹, mostra a través de diferents autors, com existeix una mateixa doctrina de l'ara etern. El temps etern, el punt inextens (*nunc stans*), diferent del temps que passa (*nunc fluens*), no és una temporalitat sense fi, és una experiència qualitativament diferent que té com a característica principal la unitat de tots els temps.

“Dios está creando la totalidad del mundo ahora, en este instante... lo que era hace un millar de años y lo que será dentro de un millar de años, todo eso está aquí en el presente. Todo lo que está lejos tanto como lo que está aquí”.²²⁰

L'ara té una qualitat pròpia de la qual no som conscients habitualment. L'ara no té duració i per tant, no pot ser sumat a un altre ara. L'ara és immanent al temps, però no és una “part” del temps. Per això també, el temps no és una sèrie indefinida d'instants, sinó una totalitat emergent de manera nova a cada moment.

Com en els mandalas o els yantras indis, Déu, Brahma, l'Absolut o l'etern, és simbolitzat com el centre del món expandint-se en totes direccions. “El tiempo, deia Boeci, és la circumferència de un círculo cuyo centro es la eternidad”²²¹. Déu experimentat com a silenci en la contemplació mística és “sempre”, “ara permanent”, “immutable”. El mateix simbolisme es troba en l'anònim del s. XII, *Libro de los veinticuatro filósofos*, “Dios es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y su circumferencia en ninguna”²²², que recull després Nicolàs de Cusa.

Aquesta experiència i la seva interpretació en l'anomenada “filosofia perenne”²²³, recorre la línia subterrània de pensament desacreditat a Europa a través dels gnòstics, de l'alquímia, de Goethe. Una línia que representa la capacitat humana de viure la

²¹⁹ Ananda Coomaraswamy, *El tiempo y la eternidad*, Kairós, Barcelona 1999.

²²⁰ Eckhart, citat a *El tiempo y la eternidad*, pg. 83.

²²¹ Ibid.

²²² *Liber XXIV Philosophorum*. Aquesta és la font de la frase que després trobem en Eckhart i Nicolàs de Cusa.

²²³ A. Huxley, *La filosofía perenne*, Edhasa, Barcelona, 1977.

finitud des d'una consciència no alienada, i que constitueix el pont de diàleg amb la tradició oriental no-dual.

Temps i eternitat queden escindits i oposats i aquesta oposició es mantindrà com una característica de la nostra civilització fins als nostres dies. I dins el camp de la reflexió filosòfica s'iniciarà una disputa, provocada per la necessitat de conciliar l'experiència dels sentits i la necessitat de la raó de trobar la unitat del món i de formular-la. Panikkar veuria en la impossibilitat de superar aquest plantejament dialèctic l'exemple més clar del poder mític del dualisme i senyalaria un cop més que, el punt clau detonant de la capacitat d'acceptar la falta de fonament, la contingència, l'absència d'identitat permanent, està en la *metanoia* o en l'experiència de la transformació interior, una manera panikkariana de designar l'exercici contemplatiu.

Capítol III. El temps de la societat moderna

La dinàmica de les societats modernes podria descriure's com una cursa per a vèncer el temps, un intent fallit per definició, que té com aliats, l'acceleració, la instrumentalització i la projecció vers el futur. Vivim sota la pressió del temps, amb la sensació de no poder acabar mai res, de no tenir-ho mai tot, i amb aquesta angoixa s'escapa el temps real, el present.

La societat moderna està estructurada segons els paràmetres que es deriven de la visió dual i lineal del temps. Un temps extern als cossos i a la naturalesa, abstracte i separat dels esdeveniments. Un temps que s'imagina autònom i amb una entitat pròpia, subsistent en sí mateix, i que flueix unidireccionalment avançant del passat vers el futur. Es el temps de la ciència moderna, el temps cronològic, resultat d'haver eliminat els altres components de la temporalitat. (*kairós i aiôn*). Com a resultat d'aquesta separació i simplificació, el temps vital ha esdevingut incompreensible i angoixant. Associat a decadència i destrucció, és per les societats modernes, un enemic a combatre.

L'actitud utilitarista que domina la societat actual es manifesta en relació amb el temps amb la creença que aquest pot ser manipulat, escurçat o perllongat, segons la pròpia voluntat. Això exemplifica la separació existent entre el temps i les coses, que "aparentment" no són modificades per l'acceleració o l'enlentiment del temps. El temps és considerat quelcom extrínsec a les coses mateixes. Per tant és possible reduir-lo o accelerar-lo, de la mateixa manera que si féssim un càlcul matemàtic o féssim una composició mecànica. La voluntat de dominar el món es fonamenta en l'assumpció mítica que som propietaris del temps, la qual cosa ens permet d'instrumentalitzar-lo sense límits.

Aquesta interpretació del temps es manifesta concretament en la societat moderna en els següents aspectes:

a) La dualitat temps-eternitat s'ha reflectit, sobretot en els darrers segles, en la divisió entre política i espiritualitat, amb la qual cosa una i altra s'han banalitzat. La política s'ha reduït a una mera tècnica per a obtenir el poder i l'espiritualitat al camí –o a una altra tècnica- que ens ha d'alliberar dels dolors temporals en una altra vida. S'ha creat així la dicotomia entre un *món inanimat*, subjecte de manipulació i de dissecció, i una *ànima sense cos*, projecció ideal de la força vital fora de la matèria. Referents últims de la destrucció de la naturalesa, d'una banda, i de la pèrdua de relació amb l'espiritualitat, d'una altra.

b) La divisió entre *cultura* i *naturalesa* (un temps humà –lineal i històric- i un temps natural –cíclic-) amb la conseqüent pèrdua de percepció i incomprensió dels ritmes vitals. Els ritmes del cos i de la naturalesa són cíclics, el temps històric, i especialment el temps de la tècnica és lineal i accelerat. Aquest ignorar el temps natural ha provocat una malaltia endèmica de la societat moderna que podem llegir com una forma de violència permanent a les estructures vitals, que ha conduït a l'enfrontament actual entre la necessitat de restablir l'equilibri ecològic del planeta i la necessitat del sistema econòmic de mantenir un ritme de creixement indefinit.

c) La linealitat i unidireccionalitat del temps ha condicionat l'orientació de les accions humanes cap al *futur*. El passat queda immobilitzat en la memòria històrica i el present s'ignora. Si el temps no és, cada dia esdevé una amenaça per l'home modern que es veu així obligat a cobrir-se d'assegurances i de fortificar-se psicològicament per tal de protegir-se d'una gran incògnita. L'escriptura fa la funció de manteniment de la memòria perquè es considera que el temps present no és. Per tant cada instant es perd en la línia temporal creant una sensació de buit i angoixa que se suporta psicològicament, projectant les esperances vers el futur. La linealitat provoca també la pèrdua de relació amb la mort. No hi ha lloc per a la mort, esdevenint així la seva presència una amenaça constant i incomprensible. El temps

s'esvaeix i sembla irreal perquè es perd constantment la referència al centre, al present.

d) *L'acceleració* i la velocitat s'han convertit en criteris de valor en ells mateixos. El càlcul matemàtic permet fer qualsevol hipòtesi o extrapolació perquè no té en compte els límits reals de les coses, la seva constitució física, "mortal". L'infinit com a dimensió de la realitat està en relació *advàitica* amb la finitud. El dualisme ha fet que es perdés la mesura entre l'un i l'altre, creant-se un desajust creixent entre la ment i les possibilitats reals d'intervenció tècnica en la matèria. Prescindir de la temporalitat dels cossos i per tant dels seus ritmes, ha esdevingut un dels elements més inquietants de la societat moderna per la quantitat de riscos biològics que implica.

e) *La instrumentalització* de la realitat. El temps extern a les coses ha permès imaginar un món natural on la matèria és inert i passiva, amb la conseqüent manipulació i expoliació de la terra. (biodiversitat, recursos, paisatge...). La pèrdua de relació amb l'etern, ha fet que la realitat quedés reduïda a un *útil* a disposició de l'ésser humà que, entès com a subjecte, actua sobre el món mitjançant la tècnica.

f) *La comprensió historicista i evolucionista* de la naturalesa humana i de les cultures ha donat lloc a una cultura etnocèntrica i antropocèntrica, que ha fet de l'actitud colonialista la seva principal credencial. La creença en la superioritat de la cultura tecnològica, en relació a les cultures antigues, continua essent un mite intocable que legitima i permet que continuï el procés de destrucció dels hàbitats i dels recursos de que aquestes cultures disposen encara. En relació al coneixement, la perspectiva evolucionista boicoteja tot intent de comprensió real de l'ésser humà, ja que s'interpreta sempre en funció de la línia imaginària del temps lineal, perdent-se sempre la visió sencera d'allò que es vol comprendre.

Com a conseqüència d'aquesta perspectiva temporal, queden bloquejats els intents de resoldre els problemes de la degradació medioambiental així com els desequilibris entre els anomenats països del primer i del tercer món. Es

imprescindible una revisió profunda de la concepció del temps, implicada en la ideologia del *desenvolupament*, que inclogui a més una revisió de la idea de *projecte*. Altrament, es pretenen resoldre els problemes a partir de la mateixa concepció del temps que els ha generat. Es vol trobar una solució tècnica als problemes que la tècnica genera; es volen resoldre els problemes generats per un desenvolupament sense mesura sense modificar la mateixa idea de desenvolupament. Es la voluntat de controlar i de dominar la que està en joc, i allò que cal modificar.

La idea de *projecte*, constitueix un dels mecanismes psicològics i socials més arrelats i característics de la modernitat. Forma part de la il·lusió que podem controlar i manipular la vida i dissenyar-la al nostre gust, i només pot sorgir en el context d'una comprensió lineal i abstracta del temps. A l'ignorar els vincles i les connexions internes entre els cossos, la ment i la xarxa de la vida, permet extrapolar una idea i convertir-la en objectiu. És una manera teòrica de decidir sobre els éssers i el món, desvinculada dels processos interns reals. És fugir de la realitat present i refugiar-se en un món previsible que pot sotmetre's a unes regles senzilles i infalibles. Projectar és ajornar l'existència en un futur ideal, és calcular l'abast i la influència dels nostres actes i és també l'essència de la tècnica, la il·lusió metafísica que Nietzsche entenia com "la creença que, seguint el fil de la causalitat, podem arribar a conèixer el fons de l'ésser i transformar-lo".²²⁴ Tots aquests hàbits estan vinculats a la mateixa interpretació del temps i ens distingeixen culturalment de la resta de cultures del planeta. Projectar només és possible en un encadenament serial dels instants i dels esdeveniments i en una epistemologia dualista. Implica adelantarse al temps, preveure i definir l'objectiu que es vol aconseguir. El pensament lineal, que projecta, que calcula, és el pensament de la tècnica. En la línia del temps el present es redueix a un esglaió més, entre passat i futur, en un fluxe temporal que se suposa que existeix objectivament. "Para que el tiempo sea un contenedor, debe contener algo (objetos) y para que los objetos estén "en el tiempo", deben ser atemporales, es decir, independientes"²²⁵.

²²⁴ Així definia Nietzsche l'essència de la voluntat de poder a *El nacimiento de la tragedia*, ep.15, pg. 127, Alianza Ed. Madrid, 1978.

²²⁵ Així analitza Loy, la construcció del sentiment d'identitat. *No dualidad*, pg. 233.

La figura temporal que domina en el pensament tècnic és el *futur*, que així com la idea de projecte i de desenvolupament, són mites de la modernitat. Superar l'etnocentrisme i la tendència colonitzadora d'Occident és ser conscients d'aquests pressupòsits i modificar-los.

Veure el temps com un contenidor on existeixen els éssers ha permès projectar-lo i objectivitzar-lo, espacialitzar-lo, representar-lo en unes coordenades abstractes en el cas de les ciències, i convertir-lo en instrument de càlcul i de previsió en el cas de la vida de cada un de nosaltres. La societat moderna ha organitzat la vida col·lectiva al voltant d'aquesta simplificació.

Haver separat el temps dels éssers reals ha originat un dels malestars més profunds de l'home contemporani. L'ha dissociat internament. L'home diu Panikkar, tendeix a la seva realització, a viure plenament. Quan aquesta realització no es viu com un procés de creixement intern, sino com una fugida d'un mateix per aconseguir la felicitat en un hipotètic més enllà, o en un futur de benestar econòmic, o en un ideal de coneixement absolut..., la persona viu literalment fora de sí, *alienada*. El temps, és projectat fora d'un mateix. L'home, volent atrapar el temps, es perd a sí mateix, perd el seu centre, l'eix que l'uneix al món.

Si a aquest fet hi afegim l'acceleració introduïda per la tècnica en la societat contemporània, i la imposició per tant, dels ritmes artificials propis de les màquines a la naturalesa i a la persona, tenim un dels elements més decisius per a explicar els desequilibris tant de salut personal com de salut medioambiental.

Tant les malalties de la pressa, com són l'estrés i la tensió, com la devastació ecològica són resultat d'una visió lineal del temps concretada en l'acceleració i en l'aplicació d'uns ritmes mecànics a la complexitat de la naturalesa.

“Una lucha acelerada contra el tiempo que se pierde, que se escapa, es una lucha contra el ritmo orgánico propio de cada cuerpo, contra el ritmo estacional de la naturaleza.... El hombre moderno ha perdido su dominio sobre el tiempo²²⁶”.

²²⁶ Vicens, J. *El valor de la salud*, pg. 62, Siglo XXI, Ed., Madrid, 1995.

Es a dir, ha perdut el domini i el coneixement d'ell mateix, i aquesta divisió existencial es projecta en una societat malalta. No es pot desvincular la salut del sentit de la pròpia vida, i un cop més aquesta desvinculació és símptoma d'una cultura que ha perdut els seus referents mítics i per tant el saber sobre ella mateixa. La desorientació general sobre la salut, amagada sota la imatge d'una societat que avança progressivament vers l'abolició de les malalties i l'allargament de la vida, ens parla també d'aquesta confusió entre el control tecnològic de la vida, bàsicament la funció que està fent la medicina convencional, i el poder intrínsec a tota persona de regular i generar el seu propi benestar vivint la seva vida amb llibertat i profunditat i fent ús de la seva creativitat.

Totes les cultures tradicionals han entès el vincle entre l'esperit i la matèria, i han entès les malalties com els símptomes d'uns desequilibris cosmològics molt més amplis i profunds; com els senyals de trencaments i dissonàncies entre les diverses forces vitals i han actuat amb la intenció de restablir aquest equilibri entre el microcosmos del cos i el macrocosmos de l'univers. Però l'home modern no veu la relació entre el temps còsmic i el temps humà, com no ha vist la relació entre el temps humà i la consciència d'aquest temps. La deteriorada salut del planeta està fent reaccionar i provocant arreu del món una percepció diferent d'aquests vincles, però es produeix encara a un nivell molt superficial, sense posar en qüestionament les arrels d'aquesta crisi. Quan Panikkar parla de la necessitat d'una transformació radical, d'una *metanoia*, està dient exactament que només una conversió en el sentit literal de capgirament intern, pot aportar solucions, noves línies d'actuació, perspectives de canvi real. Cal experimentar en un mateix aquesta recuperació de la sobirania humana, aquesta dignificació de l'experiència de ser-en-el-món, per poder parlar amb sentit d'alternatives de canvi.

1. El domini del krónos. La quantificació i mercantilització de la vida

En el procés de distanciament entre el temps i la naturalesa, la invenció del rellotge és una fita important. Mumford va mostrar exemplarment l'eficàcia de l'ordenació horària, iniciada en els monestirs benedictins, per tal d'adquirir i

incorporar els hàbits laborals que el capitalisme incipient necessitava.²²⁷ Newton havia culminat el procés d'abstracció, a través del qual, el temps s'identificava amb un paràmetre aplicable per igual a qualsevol lloc del planeta. L'hàbit de dividir i mesurar el temps va ser l'eina principal del capitalisme industrial per tal de convertir el temps en la primera mercaderia.²²⁸

« Cuando se considera el tiempo, no como una sucesión de experiencias, sino como una colección de horas, minutos y segundos, aparecen los hábitos de acrecentar y de ahorrar tiempo. El tiempo cobra el carácter de un espacio cerrado: puede dividirse, puede llenarse, puede incluso dilatarse mediante el invento de instrumentos que ahorran el tiempo »²²⁹.

Mumford considera fonamental la funció que van exercir el monestirs en el s.XIII per la futura implantació del capitalisme a l'instituir l'hàbit de l'ordre i la regulació formal de la successió del temps.

“Los monasterios ayudaron a dar a la empresa humana el latido y el ritmo regulares colectivos de la máquina; pues el reloj no es simplemente un medio para mantener la huella de las horas, sino también para la sincronización de las acciones de los hombres...La medición del tiempo pasó al servicio del tiempo, al recuento del tiempo y al racionamiento del tiempo. Al ocurrir esto, la eternidad dejó poco a poco de servir como medida y foco de las acciones humanas”²³⁰.

L'homogeneització del temps reduïa la seva complexitat a espais mesurats pel rellotge, i va anar obstruint la relació sensible amb els canvis observats en la naturalesa. L'absència de nit en les grans ciutats és un exemple de la naturalitat amb que el temps abstracte s'ha incorporat a les nostres vides. Si tots els moments són iguals, si no hi ha cap factor qualitatiu en el pas del temps, hom pot fer un collage al seu gust de les hores del dia i de com vol utilitzar-les. I com que el temps és neutral, tant és que vingui dictat per l'estat. El subtil domini del temps metronòmic ha estat i és una de les maneres més eficaces de controlar i dirigir la vida humana. Però socialment no es percep que adaptar-se al ritme frenètic de la producció i la vida ciutadana sigui una submissió ideològica. I no es percep perquè prèviament ha estat extirpada l'experiència del temps com quelcom propi i personal.

²²⁷ Mumford, L. *Técnica y civilización*.

²²⁸ Cf. els estudis de Barbara Adam, especialment *Timescapes of modernity*, Routledge, New York, 1998.

²²⁹ Mumford, *Técnica y civilización*, pg. 34.

El temps de la societat moderna és l'expressió de l'ordre mecànic regulat pel *krónos*. Això vol dir que el ritme de la vida diària de les persones segueix les pautes de l'homogeneïtat, la velocitat i l'eficàcia. Tres criteris que res tenen a veure amb els cicles biològics i que en canvi són els que necessita l'economia mundial per a continuar el seu creixement. El temps mecànic del rellotge sustenta el temps com a factor econòmic i instrument ideològic. Al seu voltant l'experiència vital de les persones es debilita i els ecosistemes es desintegren .

El temps metronòmic és *irreal*. Es un temps buit, que es perd, es compra, o s'estalvia. Pel fet de ser abstracte, és un temps sense límit, que permet fer qualsevol tipus d'extrapolació, com els científics ens recorden constantment en parlar de cosmologia. Les seves especulacions constitueixen la base d'inversions mil.lionàries justificades amb l'hipotètic enregistrament de l'origen del món o amb la fantàstica construcció d'universos fora de la Terra. També els economistes ens mostren cada dia la utilitat de gestionar un temps irreal que els permet especular amb les economies mundials.

L'organització moderna del temps afecta totes les capes socials. La linealitat i estructuració homogènia del temps és la base del funcionament escolar i de la producció laboral majoritària. Un temps regit segons criteris econòmics i que porta implícits uns hàbits mentals associats a aquestes característiques. La crisi de la societat actual ens porta davant la necessitat de superar aquests hàbits i de transformar la visió d'un món estàtic, limitat, quantificable i objecte de comprensió racional, en una visió del món dinàmic, complexe, interconnectat, on cap element no és separable de l'entorn i està implicat en la totalitat.

Però el temps entès com una successió mecànica d'instantos homogenis, com quelcom objectiu i universal d'on entren i surten els éssers, és resultat com ja hem dit, dels principis teòrics de la física newtoniana i de la interpretació metafísica del món. Una interpretació que la física relativista i sobretot la quàntica han questionat, però que la filosofia i les disciplines humanes no han modificat. El principi

²³⁰ Ibid. pg. 31.

d'incertesa de Heisenberg, per exemple, indica la inseparabilitat entre l'observador i l'observat i la seva mútua influència. La mateixa idea d'observador desapareix i es va substituïnt per la de participant ²³¹.

La continuïtat entre ment i matèria, la interconnexió entre totes les coses, implica una nova visió del món i la superació del mecanicisme. Malgrat això els hàbits mentals del passat i les categories heredades segueixen regint el nostre comportament i la manera de relacionar-nos amb la naturalesa i amb el coneixement. La concepció del temps n'és un bon exemple. Seguim pensant el temps com quelcom que ens arrossega al seu corrent. Les disciplines científiques, llevat dels corrents que s'inclouen en el pensament sistèmic, o l'organicisme, continuen referint-se majoritàriament, a una realitat objectiva, externa i independent del subjecte i segueixen dins l'esquema que creu la possibilitat de reduir la matèria als seus components elementals. De la mateixa manera que, la ciència oficial, enten encara la consciència com un epifenòmen del cervell i com, en el marc de les relacions socials i polítiques, s'aborden els problemes de forma aïllada i independent del conjunt.

2. La tecnocronia. El trencament dels ritmes vitals

Si el temps cronològic ha estat el factor predominant en l'ordenació social del capitalisme, l'era tecnològica es distingeix per haver aportat el factor de l'acceleració temporal i per haver donat passes importants en el projecte de dissenyar artificialment la vida humana. (enginyeria genètica, parcs temàtics, robòtica). El temps natural és definitivament substituït pel temps tecnològic, iniciant-se així un procés imparabile regit per l'ideal d'arribar a prescindir totalment dels límits naturals, i de dissenyar un món a la mesura de l'home. La tecnologia aplicada a la vida humana ha donat una passa més transgredint la barrera de la informació genètica.

La societat contemporània està estructurada segons el temps metronòmic. La informatització de la vida col·lectiva i quotidiana ha fet de l'home un ésser totalment manipulat i dirigit en la gestió del seu temps. S'ignoren els ritmes circadians, la vida

²³¹ Cf. D. Peat, *Sincronicidad*, Kairós, Barcelona, 1995.

quotidiana està pautada segons una disposició del temps vinculada només a la producció i al manteniment de la dinàmica tecnològica i laboral.²³² L'home modern, obligat a complir amb uns ritmes artificials, obligat a percebre un entorn artificial, ha deixat d'escoltar el seu pols vital.

Les ciutats modernes són imatges exemplarment poderoses del poder de la tècnica i l'artificiositat. Un producte exclusivament humà, una escenografia d'on s'ha eliminat tota referència a la terra, al cel i al silenci. Es a dir, a tot allò que fa que els humans puguin sentir-se en relació amb el món, amb la vida de l'univers. Una ciutat moderna no és habitable perquè no és un món. Habitar vol dir percebre la qualitat sagrada de la Terra, la interconnexió del cos amb l'espai envolvent, la veu del paisatge, la presència d'altres generacions; i implica orientar l'acció humana en relació a totes aquestes dimensions. Construir una casa ha estat i és un ritual sagrat per moltes cultures que no han deixat de dialogar amb els elements naturals. El sentit cosmològic és inherent a la naturalesa humana. La consciència es construeix en relació als elements, en relació a l'espai obert. Ser humans implica mirar l'*horitzó*.

La tècnica, entesa com a nucli fonamental de la nostra civilització, com a manera de relacionar-nos amb el món, és la culminació del projecte metafísic. Nietzsche i Heidegger²³³ han descrit amb una lucidesa exemplar aquest vincle. El dualisme ens-ésser despulla el món de la seva naturalesa essencial i fent-ho, el fa manipulable, els ens i la naturalesa esdevenen objectes d'ús i consum. Han estat buidats del seu ésser més profund. En això consisteix el nihilisme. Aquest tallar les arrels que comuniquen els éssers entre sí i amb la font d'on sorgeixen, bloqueja el camí a tota possible formació de sentit.

A *La expulsión de la bestia triunfante*, Giordano Bruno anunciava la desaparició de l'animal com a últim símbol del valor sagrat de la naturalesa. Expulsat per Galileu quan tanca la porta als sentits i a l'ànima del món.

²³² Cf. Michael Young, *The Metronomic Society*, Thames and Hudson, London, 1988.

²³³ La voluntat de poder nietzscheana, com a nucli interpretatiu de la metafísica, es recollida per Heidegger en l'article "La pregunta por la técnica" *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; així com en el seu assaig, *Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1971.

“Por lo que empiezo a creer que estos sabores, olores, colores, etc., por la parte del sujeto en la que parece ser que residen, no son nada más que simples nombres, pero tienen su residencia en el cuerpo sensitivo, de modo que al mover al animal se quitan y aniquilan todas estas cualidades”.²³⁴

Es pot parlar pròpiament de tècnica moderna a partir de Galileu, quan el món esdevé una realitat objectiva “pura matèria” oposada a la ment pensant. Aquí neix la tècnica com a possibilitat de reduir el món a instrument d’ús i consum. Sense vinculació amb el sagrat, el món esdevé un “terreny neutral” a disposició de la voluntat humana.

La relació entre tècnica i violència denunciada per autors com Vandana Shiva, Maria Mies, Sini o Heidegger²³⁵, entre altres, pot expressar-se com l’extracció del temps, del component vital, de la matèria i dels cossos. La tècnica sorgeix de la voluntat de poder i alimenta la sensació d’autonomia i d’independència. Té unes lleis pròpies, un ritme propi, un temps diferent, que genera sensació de poder. La voluntat de poder sorgeix de l’intent de transcendir el temps, del desig de salvar-se, d’escapar d’una experiència de la temporalitat negativa i de la identificació amb un subjecte autònom o en-sí. La tècnica ha pogut implantar-se amb la força que ho ha fet, en una cultura que ha interpretat el temps negativament, que veu en la qualitat temporal de l’existència, un obstacle a la realització personal. I que per fugir de la sensació d’impotència que li produeix l’esdevenir, el passar de les coses, de la inseguretat i la incomprensió que li ocasiona, ha necessitat postular un més enllà atemporal o un futur de benestar econòmic o de coneixement absolut.

El projecte de domini tecnològic del món, d’exploració i manipulació de la naturalesa i de les altres espècies, és la forma social de la profunda alienació de l’ésser humà. El creixement científic i tecnològic va unit a l’acceleració del temps, és a dir, a la seva modificació. L’èxit de la maquinització consisteix en poder fer en menys temps allò que de manera tradicional en necessitava més. El temps de la màquina és un temps reduït a una successió lineal d’instantants que poden repetir-se de manera idèntica. Només un temps constant i homogeneï és compatible amb el

²³⁴ Galileo Galilei, citat a Sini, *Pasar el signo*, pg. 294.

²³⁵ Tots ells són autors citats al llarg d’aquesta tesi. Cf. bibliografia final.

funcionament de la màquina. I només a partir d'una sèrie d'experiments que es repeteixen de manera idèntica, pot la ciència extreure les seves lleis. La homogeneïtat és condició imprescindible del coneixement científic i del creixement tecnològic.

La mecanització de la vida sorgeix de la percepció que els organismes són peces ensamblades, o blocs d'informació juxtaposats, en el cas de l'enginyeria genètica, que poden ser manipulats i intercanviats com si es tractés d'un joc de mecano. El paradigma científic mecanicista continua essent el dominant, malgrat la influència cada vegada més gran de l'holisme en l'àmbit de la ciència contemporània.

La visió del món que hi ha darrera l'enginyeria genètica s'exporta sense escrúpols a països amb una concepció de la matèria i de la vida ben diferent, com per exemple, l'Índia. I continua amb ella la colonització cultural del planeta. El disseny de la vida que implica la biotecnologia i l'acceleració dels processos de creixement en les plantes o els animals constitueix una invasió que ha desbordat els criteris dels mateixos científics i que s'exten a tots els racons de la vida sobre la terra. L'objectiu últim de la tècnica és reproduir l'home mateix, reproduir un món estructurat tecnològicament.

Accelerar el temps és modificar l'estructura interna dels éssers vius. Estalviar temps, comprar-lo o perdre'l, són expressions de la instrumentalització extrema a que hem sotmès la pròpia vida. El desig de competitivitat és un altre exemple de la mediocritat a que ha quedat reduïda la vida humana, que reduïda a un escàs interval de temps en la immensitat del no-res, necessita d'algun poder que el faci sentir més gran. El consum, l'èxit professional, la fama, són l'opi de què disposa l'home mig contemporani per suplir el saber-se mortal.

El temps es manifesta de manera rítmica. Els organismes vius mantenen cicles periòdics d'activitat i repòs, sincronitzats entre sí. Hi ha una *correspondència* entre home, naturalesa i cosmos, que es manifesta en la *sincronia* rítmica entre les diferents dimensions de la realitat, en la continuïtat entre els ritmes interns de les

nostres vides i el desplegament rítmic del cosmos. La visió tradicional de l'home com un microcosmos on es reflecteix tot l'univers es fonamenta en aquesta correspondència.

La vida moderna ha alterat els ritmes naturals del dia i de la nit, ha deixat de tenir en compte els canvis estacionals. La imposició d'un temps homogeni, quantitatiu i cronometrat que regeix la vida de les persones és una violència permanent que s'exerceix sobre la naturalesa i el cos, i és responsable de la major part de desequilibris psicològics, socials i ecològics del món actual.

En un món secularitzat, sense diàleg possible amb les forces naturals, la tecnologia ha vingut a suplir el somni d'eternitat que acompanya la consciència humana. Panikkar ha escrit dos articles específics sobre la tècnica. En el primer d'ells, *La tecnocronia*²³⁶, escrit els anys 60, intentava donar-li a la tecnologia, com a camí específicament humà, una funció salvífica. En el segon *La emancipación de la tecnología*²³⁷, escrit els anys 80, no deixa dubtes sobre la necessitat d'abandonar el camí emprès per la societat occidental.

“Les fonts d'energia de la màquina de primer grau respectaven els ritmes energètics de la naturalesa. Les màquines de segon grau, trenquen, mitjançant l'acceleració artificial, els ritmes còsmics de la naturalesa i utilitzen fonts artificials d'energia que no són renovables...La tecnologia és el cavall de troia de l'occidentalització del món...El problema de la tecnologia no és un problema tecnològic, sinó humà.”²³⁸

En la seva interpretació de la tècnica, Panikkar distingeix entre la tècnica de primer grau i tècnica de segon grau. La primera és aquella on l'eina utilitzada és encara una prolongació de l'home, és la *techné*, la tècnica en el seu sentit més primari de producció *-poiesis-* i construcció d'objectes, d'art. Aquesta està sincronitzada amb l'home i està en relació *ontonòmica*²³⁹ amb el món. L'obra produïda és l'expressió de la simbiosi existent entre l'home i la matèria. Per això té

²³⁶ Panikkar, “Técnica y tiempo: la tecnocronía”, Arbor, Madrid, 1966.

²³⁷ Panikkar, “L'émancipation de la technologie”, *Interculture*, Montreal, 85, 1984.

²³⁸ Ibid. pgs. 285-290.

²³⁹ Aquest és un altre neologisme amb el qual Panikkar indica la “integració harmònica de cada ésser en el tot”. Fa referència a la interrelació constitutiva de cada ésser amb les dimensions de la realitat (cosmoteandrisme) introduint el factor d'estructura òntica o llei interna que permet sincronitzar o

un caràcter únic i irremplaçable. Es una tècnica plena d'implicacions sensuals i alegòriques. La tècnica de segon grau en canvi, a la qual es refereix quan parla de tecnologia, és aquella que ha trencat aquesta relació directa, ontològica, i amb ella la relació amb el temps, amb els ritmes de la naturalesa i amb el cos. Això el porta a dir que una característica fonamental de la tecnologia és el fet de tenir un temps propi, la *tecnocronia*, al qual tant l'home com la naturalesa s'han d'adaptar si hi entren en relació. La tècnica de segon grau és aquella que és resultat d'una altra màquina, que s'ha independitzat de l'home i té unes lleis pròpies que l'obliguen a posar-se al seu servei i a adaptar-se al seu ritme. L'home, en aquest cas, ha deixat de ser un artesà per a esdevenir un treballador. Ha deixat també de caminar sobre la terra per a circular vers "l'autopista del futur". La força energètica de la tècnica de primer grau, prové dels elements naturals, mentre que l'energia que necessita la tecnologia prové exclusivament de la màquina o de la naturalesa transformada.

Panikkar explica en aquests articles el component ideològic de la tecnologia i com els autors citats anteriorment, mostra la fal·làcia de pensar en el caràcter neutral de la tècnica i en creure que aquesta és reduïda a l'aplicació de les lleis científiques. La tècnica és el fonament del sistema polític i econòmic vigents i no a l'inrevés. La tecnologia no existeix al marge d'un sistema econòmic, social i ideològic que li proporciona els elements necessaris per a expandir-se. La tecnologia és filla d'una cultura concreta i de la que en depen per a existir. De la cosmologia grega i semítica i de la voluntat de dominar la naturalesa. Contràriament a la creença que la tecnologia pot ser exportada i adaptada a altres parts del món, Panikkar mostra a través de les anàlisis dels diferents *mitemes*²⁴⁰ de la civilització tecnològica, l'absoluta incompatibilitat de la tecnologia amb les cultures tradicionals. Coincideix en aquesta anàlisi amb una de les obres actuals més impactants des del punt de vista de la crítica a la societat tecnològica. Ens referim a *En ausencia de lo sagrado*, on Jerry Mander²⁴¹ contraposa la civilització tecnocràtica a l'estil de vida de les cultures

combinar els diferents éssers mantenint l'harmonia del tot. Cf. "La filosofia com estil de vida", *Invitació a la saviesa*.

²⁴⁰ Continguts intel·ligibles, no necessàriament conceptuals, presents en els mites.

²⁴¹ Mander, Jerry, *En ausencia de lo sagrado*, Olañeta, Palma de Mallorca, 1996.

indígenes, deixant clar també que el problema consisteix en la confrontació entre dues cosmovisions absolutament oposades.

Aquests *mitemes*, característiques específiques de la tecnologia, són els següents: la independència de l'home respecte a la naturalesa; la dependència del món mecànic, l'homocentrisme, l'intervencionisme, l'objectivisme, la independència del temps i de l'espai humans, la inèrcia de la matèria, el nominalisme, la quantificació i la instrumentalització. De totes aquestes característiques Panikkar destaca la importància d'haver perdut la relació amb l'espai i el temps com a categories antropològiques i cosmològiques. D'entre totes les hipòtesis conceptuals que realitza el pensament modern, l'abstracció del temps i de l'espai com a entitats separades de la realitat humana, constitueixen la pèrdua de significació més urgent a restablir.

“La visió que sosté la tecnologia és la d'un món postgalileà i postnewtonià, en el qual els conceptes de massa, força, velocitat i en particular, d'acceleració, (per tant, de gravitació), determinen les estructures i els comportaments humans i còsmics.... La tecnologia pot ser descrita com l'objectivació dels conceptes que poden així ser fixats en les màquines.”²⁴²

La ciència no pensa, sinó que calcula, com diu Heidegger. Aquest calcular necessita dels elements citats anteriorment. I en relació al temps procedeix a partir de la quantificació i la mesura. A partir de la reducció del temps a una constant homogènia que li permet predir i controlar els comportaments i els processos.

“Ciència significa l'habilitat de preveure el futur, tant el poder controlar on caurà la bala, com predir quan hi haurà un eclipsi.”²⁴³

Però la tecnologia diu Panikkar, fa més que calcular, multiplica. Entrem en el món de l'*acceleració*; “El temps no és més que un factor quantitatiu sotmés a l'acceleració”.²⁴⁴ La velocitat és un criteri de valor indiscutible i funcional que pressuposa l'absència de consideració per què són les coses i naturalment, pel temps propi de cada cosa. És un pressupòsit fonamental de la tecnologia, l'autopista del temps. És el que Panikkar vol dir quan parla de la *tecnocronia*. Un temps propi que

²⁴² Panikkar, “El tecnocentrisme. Algunes tesis sobre tecnologia”, a *Qüestions de vida cristiana*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 139, 1987, pg. 14.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Ibid.pg. 23.

imposa el seu ritme accelerat, i que no pot arribar mai al seu terme; es un camí sense fi, sense límit, perquè el temps amb el que opera no és un temps real, vinculat a la matèria, sinó una abstracció. Aquesta falta de límit ha portat a la pèrdua de control característica de la situació contemporània, a la crisi de la història.²⁴⁵ Si aquest procés s'aturés es produiria un canvi qualitatiu, una autèntica crisi.

“La tecnologia no pot aturar-se, si ho fés, esdevindria *techné* i desapareixeria. La tecnologia exigeix l'acceleració, és a dir, la creació d'instruments sempre millors.”²⁴⁶

Amb l'acceleració, s'introdueix un nou dinamisme en l'univers, un temps nou que trenca la sincronia existent entre els diferents ordres de la naturalesa. En l'afany per a vèncer el temps, per “avançar-se als esdeveniments” s'ha creat una realitat nova, un temps que no existia fins ara, la *tecnocronia*, el temps de la tecnologia, i amb això s'ha produït una mutació²⁴⁷ comparable a la introduïda per l'enginyeria genètica, canvis que no sabem quins efectes tindran en el planeta perquè han ultrapassat els límits implícits en la naturalesa.

Una altra característica específica de la tecnologia és que permet la *repetició* indefinida de l'obra produïda.²⁴⁸ La reproducció en sèrie d'objectes és possible gràcies a un ritme mecànic i homogeni, un ritme lineal que ja no dialoga amb la naturalesa sinó que es manté en un llenguatge autoreferent. L'experimentació científica, així com el criteri de veritat de la ciència, resideix també en la possibilitat de repetició. La tecnologia es basa en aquesta certesa.

“Sense un temps constant i homogeni cap màquina podria funcionar, ni cap ciutat moderna podria existir.... L'espai i el temps humans són intrínsecs a cada ésser humà, mentre que l'espai i el temps ocupats per les màquines són suposadament neutres i universals”²⁴⁹

La màquina de segon grau crea un nou domini social, el món de la tecnologia, que és el món de la instrumentalització. La tecnologia és en ella mateixa un instrument,

²⁴⁵ Panikkar “Is History the measure of man?: Three kairological moments of human consciousness”, a *What does it mean to be human?* Tokyo, 1989.

²⁴⁶ Ibid. pg. 24.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ En aquest aspecte Panikkar reforça la interpretació que ja ha esdevingut clàssica en l'obra de Walter Benjamin, *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica*. Ed. 62, Barcelona, 1983.

²⁴⁹ Panikkar, “Tesis sobre tecnocentrisme”, pg. 19.

és la possibilitat, socialment acceptada i institucionalitzada, de relacionar-se instrumentalment amb la realitat.

La *tecnocronia* és el punt màxim a què s'ha arribat en el procés d'abstracció i de desvinculació del temps respecte a l'experiència humana i als ritmes naturals. Però ni el temps natural, el temps real, és homogeni, continu, o lineal; ni els éssers vius poden reduir la seva especificitat, la seva unicitat, a models repetitius.

Panikkar focalitza la seva crítica a la ciència moderna en dos aspectes: d'una banda en el seu estatus epistemològic (no és saber, *gnosis*), i de l'altra en el trencament amb la naturalesa. Del primer aspecte destaquem l'herència platònica i aristotèlica que va fundar una epistemologia basada en la desconfiança envers els sentits i el canvi. Del segon aspecte la importància crucial que ha suposat l'acceleració del temps, que des de Galileu, s'ha introduït com un aspecte característic de la ciència moderna i que es concreta en la ruptura dels ritmes naturals de la realitat²⁵⁰. També en aquesta qüestió, Panikkar aboga pel missatge fonamental d'antigues tradicions i especialment del buddhisme mahâyâna, pel seu èmfasis en la "Via del Mig" i pel respecte absolut que manifesta pels processos i ritmes de tots els éssers vius. Recuperar aquests ritmes vol dir adonar-se que "el ritme no es la història ni el progrés"²⁵¹ I que d'alguna manera cal recuperar els principis de correspondència i d'harmonia que es perden històricament a finals de l'Edat Mitjana amb el naixement de les Ciències de la Naturalesa.²⁵²

La fragmentació del temps juga un paper decisiu en el manteniment de l'estil de vida de les societats modernes. Tota la nostra societat està abocada al futur; a la previsió i al control del que vindrà. "Tot el sistema econòmic actual es basa en el

²⁵⁰ Cf. Panikkar, "Heeding the Rhythms of Nature", a *Dharma World* XVII, 1990.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Es interessant en aquest sentit l'estudi dels germans G. i H. Böhme, citat abans, *Fuego, Agua, Tierra, Aire*. Una història dels elements que segueix el fil d'una reflexió sobre la pèrdua de la relació amb la naturalesa. Situen per exemple, el canvi fonamental d'una tècnica vinculada a la terra a una tècnica de "segon grau", amb el canvi d'interpretació segons el qual, els elements deixen de ser fenòmens o moviments naturals per a ser interpretats com a *forces o energia*. Ed. Herder, Barcelona, 1988.

crèdit”²⁵³ Aquest impuls vers el futur només és possible des de la prèvia expulsió del temps de l'èsser humà. Només si creiem que el temps és extern a nosaltres, podem córrer darrera seu o podem avançar-nos'hi. Això té com a conseqüència que la realització humana està sempre en funció de quelcom que no existeix.

La destrucció dels ecosistemes és la destrucció dels éssers que hi viuen. Dominar el temps de la reproducció i del creixement dels éssers vius, crea la il·lusió de poder controlar i decidir de manera autònoma i voluntària sobre el propi temps. Una cultura que ha expulsat l'eternitat del present, supleix aquesta absència amb el somni tecnològic. Un somni que respon al desig de ser etern, immortal; d'escapar del pas ineluctable del temps. La tecnologia representa per Panikkar, el nou messianisme d'Occident. Superar-lo no és possible sense modificar la concepció del temps.

Tant la visió secularitzada del món, com la religiositat aliena al món, han ferit l'home en la seva aspiració a vèncer la mort. Aquest desconeixement d'allò que ens constitueix es projecta de manera patològica en un rebuig als processos naturals de la vida. L'home tecnològic alimenta la il·lusió de poder arribar a cartografiar i a controlar el seu organisme. En el límit s'apunta a la il·lusió de poder prescindir del cos, i de la terra. Controlar el temps, imposar ritmes diferents, fins l'extrem de modificar la biologia de les espècies, com està succeïnt actualment amb la modificació genètica, respon a l'aspiració de controlar la vida i dominar la mort. L'angoixa que hi ha al darrera d'aquests experiments no permet veure l'abast del que impliquen, no deixa espai per a meditar sobre les seves conseqüències, d'altra banda inimaginables.

Anar més enllà del temps, o anar més enllà del món, de la terra. Perque l'ara i l'aquí, el present, la naturalesa, el temps de la nostra vida, no ens basten. Els hem desqualificat prèviament i de manera global al dividir-los en dos, en un món real i un món irreal, en un món sagrat i un món profà, per després abolir també el món sagrat. Queda el desert, un home servil i una terra disponible per al consum. L'explotació de

²⁵³ Panikkar “El miratge del futur”, *Qüestions de vida cristiana*.

la naturalesa sorgeix d'aquest afany d'anar més enllà, devastant i destruint, buscant allò que només es pot trobar canviant l'actitud. El valor del temps en ell mateix.

Prometeu, ha estat considerat en diverses èpoques com la imatge emblemàtica de l'esperit occidental. L'autoafirmació, la voluntat de crear-se a sí mateix però, només poden entendre's en un món on ja s'ha produït una desintegració interna; on ja s'ha creat una concepció extrínseca del temps i on per tant, l'home ja ha perdut la seva vinculació amb les forces creadores de la vida. Mentre l'home manté la consciència de ser indestructible, de ser etern, no necessita demostrar la seva força ni el seu poder damunt d'altres. És quan es talla a sí mateix el fil que l'uneix al món, que neix la consciència tràgica. Prometeu condemnat a repetir eternament l'esforç d'alliberar-se.

Els mites de la nostra cultura ja no són mites per a moltes persones. Ja no són símbol d'una realitat viva. En això consisteix també la crisi. En la mesura que la crisi s'ampliï, s'aniran configurant altres mites que generin una nova cultura. La representació lineal del temps, la història com explicació del món, és un d'aquests mites esgotats. El temps es percep diferentment. Donar nom a les noves percepcions del món és la tasca intel·lectual del present.

II PART

Capítol IV. La tempiternitat: Una concepció no-dual del temps

La visió orgànica i interrelacionada del món és present en la majoria de tradicions espirituals, tant en la mística cristiana, com en el buddhisme, així com en les cosmologies de moltes cultures indígenes. Panikkar, com a bon coneixedor d'aquestes tradicions, construeix la seva visió del món a partir de la convicció que cap aspecte de la realitat és autònom o en-sí, sinó que tots ells estan interrelacionats i s'autoconstitueixen. Idees que, recollides de les tradicions vedanta hindú i buddhista, s'expressen amb les paraules *advaita* –no dualitat-, *pratītyasamutpāda* –relativitat radical- i *sūnyatā* –buit-, respectivament.

1. Insubstancialitat de la realitat: *advaita*, *pratītyasamutpāda* i *sūnyatā*

La paraula *advaita* - no-dualitat – o “a-dualitat” com l'autor prefereix traduir²⁵⁴, expressa la intuïció que la realitat manté una estructura polar en tensió, irreductible a cap dels seus pols. L'*advaita* és un principi ontològic que veu la mateixa naturalesa de la realitat com una manifestació del no-manifestat. Es a dir, que entén les polaritats com a relacions constitutives del que existeix.

La tradició occidental ha oscil·lat entre una interpretació de la realitat on tot pot reduir-se a un únic i fonamental principi, el *monisme*; - Déu, l'absolut, la matèria, la raó...-, i la concepció que veu l'origen de tot el que existeix en una estructura dual i oposada, el *dualisme* – matèria i esperit, món-Déu, temps-eternitat...-. La concepció *advàitica* de la realitat – basada en la interpretació que va fer Sānkara²⁵⁵ de les Upanisad, expressa la convicció que l'estructura de cada ésser és, en totes les seves dimensions i particularitats, relacional. Es a dir, allò que defineix una cosa és el fet

²⁵⁴ Panikkar entén actualment, que la traducció “no-dualitat” traïx en certa manera el sentit últim de la paraula sànscrita *advaita*, des del moment que es defineix com una negació, i per tant implícitament està acceptant el plantejament dual. *Advaita* vol dir l'absència de dualitat, a-dualitat.

²⁵⁵ Inspirador del Vedānta Advaita, escola filosòfica hindú que interpreta de manera no-dual la relació entre el self (ātman) i l'Absolut (Brahman); de manera que davant la problemàtica relació entre subjecte i objecte, el vedānta afirma la inexistència d'un jo separat i la permanent convivència del jo en l'objecte. Sānkara (s.VIII), afirmà la identitat última entre l'ātman i Brahman (la naturalesa profunda d'ambdós és idèntica). Cf. *Viveka-cudāmani*, Edaf, Madrid, 1995.

de ser *relació*. No hi ha éssers individuals que siguin alguna cosa en ells mateixos i que “després” es relacionen entre sí, sinó que és la relació la que és primordial, la que constitueix cada ésser, la que fa que tot el que és, sigui el que és. L’*advaita* és una tercera manera, ni monista, ni dualista, d’experienciar la realitat.

“Quan diem *advaita* volem dir que subjecte i objecte no són dos, ni tampoc un, que el diví i el còsmic i/o l’humà no son dos, sense que per això siguin el mateix. I això sense caure en contradicció, perquè la naturalesa mateixa de la realitat és polar, essent cada pol constitutiu de la totalitat. I sense caure tampoc en l’irracionalisme, ja que es respecten i es reconeixen tots els drets de la raó sense absolutitzar-la”²⁵⁶.

L’*advaita* és allò que li permet a Panikkar superar el racionalisme sense abandonar la intel·ligibilitat. Des d’aquesta visió, “descobrim la impossibilitat d’una total transparència de la realitat”²⁵⁷. No podem abarcar la realitat des d’una sola mesura, des d’un únic llenguatge; no podem reduir-la a un únic principi (la realitat és multiple); ni tampoc a dos, doncs si ho fem és perquè hi ha una tercera dimensió que ens ho permet. Superar el racionalisme diu, no vol dir negar-lo, sinó transcendir-lo. “L’*advaita* refusa l’”és” (un o dos). L’ésser (realitat) no és ni un ni dos. L’ésser no té predicat. “Esser i Pensar són dues dimensions irreductibles de la realitat, dimensions que no són, ni idèntiques (monisme) ni diferents (dualisme). La primera crítica a l’abstracció del temps es realitza a partir d’aquesta intuïció. “Abstraure significa substraure quelcom. Fent això, deixem quelcom a fora, al mateix temps que modifiquem la cosa”.

La visió no-dual de la realitat està elaborada en l’hinduisme Vedânta, en el taoïsme i en el buddhisme²⁵⁸. En la tradició occidental la trobem en místics com Eckhart, Boëhme o Blake, i més tímidament en filòsofs com Whitehead, Bergson, Schopenhauer, Nietzsche i Heidegger. -L’*equivalent homeomòfic* de l’*advaita* és la *trinitat* cristiana.²⁵⁹- Plotí seria el representant més proper al que en les tradicions orientals esmentades, s’anomena *advaita*. Es a dir, a l’absència de separació entre

²⁵⁶ Panikkar, *Kâlasakti*, pg. 44.

²⁵⁷ Panikkar.

²⁵⁸ David Loy basa el seu estudi *No dualidad*, que citarem varies vegades, en la possibilitat d’extraure una doctrina de la no dualitat, comú a aquests tres sistemes: buddhisme, vedânta i taoïsme.

²⁵⁹ Panikkar és defensor del símbol teològic de la Trinitat cristiana, entenent que l’estructura triàdica de la realitat és comú en moltes altres tradicions. La Trinitat destaca el dinamisme existent entre les tres dimensions de la realitat així com llur intrínseca relacionalitat. Cf. *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Obelisco, Barcelona, 1989.

subjecte i objecte, o entre qui coneix i allò conegut (consciència i món). La filosofia, tal com s'ha entès a Occident, neix de fet, com a intent d'interpretar-se racionalment des de la dualitat. I des d'aquest punt de vista, l'exercici del pensar no-dual, és a dir, sense escindir la realitat en categories oposades, implica una modificació de la mateixa noció de filosofia.

Panikkar incorpora la noció d'*advaita* a partir de la interpretació que en fa Sânkara i el buddhisme Mahâyâna. La nostra referència a aquestes tradicions es limitarà al buddhisme Mahâyâna i dins d'aquest a l'escola Mâdhyamika, el representant principal de la qual és Nâgârjuna -filòsof indi del s.II-, i al buddhisme zen – representat pel mestre japonès Dôgen (s.XII)-. Aquest és el fruit de la síntesi entre el mahâyâna i el taoïsme de la Xina.²⁶⁰ Ambdós critiquen la visió dualista de la realitat, i s'abstenen de qualificar-ne la seva autèntica naturalesa, entenent que si defensen una visió no-dualista, continuen immersos en la divisió entre dualitat i no-dualitat. La naturalesa de la realitat només pot arribar a experimentar-se quan desapareix tot dualisme.

Tot ésser es defineix en relació a la globalitat, a l'entramat de connexions que s'estableixen constantment entre tots els éssers vius. Aquest és el significat de l'expressió *pratîyasamutpâda*, que literalment vol dir “generació reciprocament condicionada” o “origen dependent”. La paraula indica la concatenació universal existent entre els diferents elements de la realitat.²⁶¹ En la *Prajnâpâramitâ sûtra*²⁶² s'exposa aquesta idea que es fonamenta alhora en la idea de buit o *sûnyatâ*. Una i altra configuren una manera de veure el món on tot el que nosaltres podem

²⁶⁰ La relació entre el buddhisme mahâyâna i el zen està estudiada per exemple per Heinrich Dumoulin a *Zen: El camino de la iluminación en el budismo. Orígenes y significado*. Ed. Desclée, Bilbao 2002. L'autor explica la història de la transmissió buddhista de l'Índia a la Xina i després al Japó, i considera que el zen sorgeix bàsicament de l'adopció de quatre de les sûtres mahâyâna: *Prajnâpâramitâ Sûtra*, (Saviesa Perfecta) *Avatamsaka Sûtra* (Guirnalda), *Vimalakirti Sûtra* i *Lankavâtâra Sûtra*. Adaptades al context religiós del taoïsme xinès. Del mateix autor, *A History of Zen Buddhism*, New York 1963.

²⁶¹ Ens remetem als textos citats per Panikkar a “El silenci del Buddha”, cp. II, ps. 119-158.

²⁶² Les sûtres són els textos que recullen les ensenyances de Buddha recollides pels seus deixebles. La *Prajnâparamita* és un cicle d'unes 40 sûtres dedicades al coneixement o a la saviesa (*prajña*). Constitueix l'exposició més completa de l'escola Madhyamika fundada per Nagarjuna (s.II). La *Sûtra de la Guirnalda*, *Avatamsaka Sûtra* (*Kegon*) pertany a aquest cicle; en ella s'exposa el relativisme radical de la realitat o interdependència entre tots els éssers.

experimentar està interrelacionat amb el tot i on no hi ha una naturalesa substancial existent de manera independent.

Pratītyasamutpāda, és la intuïció fonamental del budhisme, que consisteix en veure “la relativitat radical i constitutiva de tot, la concatenació universal de totes les coses i, per tant, llur mútua relació essencial, ja que totes elles només se sostenen en tant que es troben en el fluxe de l’esdevenir, del *samsāra*”.

Tot és relatiu, tot element és condicionat i condicionant d’un altre. Dir que alguna cosa no és en-sí, vol dir que cada cosa sosté totes les altres, les manté existents i fa que siguin el que són. Tots els éssers se sostenen mutuament, en una xarxa interdependent; es mantenen en l’existència, en una dimensió de buidetat, de falta de fonament que constitueix la seva profunda naturalesa. El fet de ser, d’emergir temporalment i materialment en un univers sense fonament, constitueix la naturalesa pròpia dels éssers. És el que en llatí s’anomena contingència *cum-tangere*. El fet de ser límit i frontera en contacte amb l’absolut, amb l’infinit. -La seva analogia en la tradició cristiana és el mot *perichorêsis*. Una paraula que en grec significa “rotació” i que fou utilitzada per la teologia cristiana per a expressar la *circumincessio* trinitària; és a dir, el moviment que permet superar la dualitat immanència-transcendència i que porta Panikkar a postular la interrelació cosmoteàndrica.²⁶³

“Decir que una cosa no es en sí significa que sus raíces llegan hasta el fondo de todas las demás cosas y ayuda a sostenerlas y a mantenerlas en la existencia... cada cosa sostiene el ser de las demás cosas, las mantiene existentes y las hace ser lo que son”²⁶⁴.

Allò que el Buddha intueix, segueix Panikkar, és la “permanència de la impermanència... el cosmos en el seu esdevenir i en la seva interconnexió...l’absència d’independència... La intuïció del *pratītyasamutpāda* és la intuïció de la pura contingència. Però de la contingència en la seva positivitat, és a dir, en la seva radical interdependència, sense cap recolzament exterior....Les coses són en tant que són produïdes i condicionades per altres”²⁶⁵. No hi ha res que escapi a aquest fluxe universal.

²⁶³ La *perichôresis* – terme teològic procedent dels debats dels pares grecs sobre la Trinitat, és entesa per Panikkar com el “residir l’un dins l’altre”- del Diví, de l’Humà i del Còsmic, les tres dimensions irreductibles de la realitat, que han estat diu, artificialment substantivades. La utilització d’aquest terme li permet explicar la realitat mantenint “l’estructura trinitària, la seva unitat diferenciada, el caràcter obert de la realitat i la seva qualitat rítmica”.

²⁶⁴ Nishitani, *La religión y la nada*, pg. 207.

²⁶⁵ Panikkar, *El silencio del Buddha*, pg. 121.

La “xarxa d’Indra” és una de les metàfores més representatives del buddhisme Mahâyâna per a explicar aquesta mútua interdependència. Exposada en la *Avatamsaka Sûtra (Sûtra de la Guirnalda)*, el cosmos és vist com una immensa xarxa feta d’infinits nusos (o ulls); en cada un dels quals Indra va col·locar-hi una joia resplendent. En la superfície de cada una d’elles es reflecteixen totes les altres joies de la xarxa. I cada una de les joies reflectides en aquesta, reflecteix també totes les altres, constituint un infinit joc de reflexes en canvi constant. La xarxa simbolitza un cosmos constituït per una trama d’infinites interconnexions entre tots els éssers de l’univers. Un teixit multidimensional i inabastable, sense origen i sense fonament. La xarxa d’Indra representa un cos en el qual tots els seus membres se sustenten i es defineixen els uns en relació als altres. “Un organisme autocreador, autosostingut i autodefinit... on no existeix cap teoria sobre el començament del temps, cap concepte d’un ésser creador, ni cap qüestió sobre la seva causa”²⁶⁶. Una metàfora que té certes analogies amb la teoria Gaia de James Lovelock, quan, en el context de la química de l’atmosfera, parla de l’autorregulació de la terra, un procés en el que hi participa tot el món viu²⁶⁷.

Les implicacions d’aquesta mutua interdependència estan desenvolupades sobretot en el buddhisme mahâyâna. La seva relació amb algunes de les qüestions claus de la filosofia contemporània és indiscutible. Per exemple amb tota la crítica postnietzscheana als humanismes i a la noció de subjecte, a la categoria de veritat, amb la deconstrucció de Derrida als significats transcendentals, a l’intent d’aconseguir un coneixement definit i acabat, als problemes del coneixement que planteja l’epistemologia... En definitiva a les qüestions que ha posat de relleu la crítica nihilista. La diferència però està en el sentit diferent que té per aquestes tradicions el no-res i el buit. Com veurem seguidament, la manca de propòsit i de finalitat en el context budhista no implica l’absència de sentit. “El significat no pot ésser fixat, però això no vol dir que no existeixi”²⁶⁸. El buddhisme “deconstrueix” el subjecte,

²⁶⁶ Francis Cook, *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*. Citat per David Loy a “Indra’s Postmodern Net”, *Philosophy East and West*, n° 3, july 1993.

²⁶⁷ Lovelock, J. *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Muy Interesante, Barcelona, 1985. i també *Gaia. The practical science of Planetary Medicine*, Gaia Books limited, London, 1991.

²⁶⁸ David Loy, “Indra’s postmodern net”, *Philosophy East and West*, n° 3, pg. 484.

vol dissoldre la fonamentació de la identitat en un jo autònom, però com hem dit també al començament, la relativitat de la realitat en el context del no-dualisme, no condueix al relativisme.

“La gran intuición del Buddha estriba en “ver” la contingencia en sí misma, desconectada de todo fundamento. De ahí su visión total del cosmos y la intuición de la conexión universal de todos los seres formando un único conjunto, que a su vez no se absolutiza. De ahí la conexión con el vacío”²⁶⁹

El descobriment de la contingència en el buddhisme, no condueix a buscar un suport últim, sinó que porta a reconèixer i acceptar la finitud, la impermanència i el no-res últims de l’home i del món. Aquesta acceptació del buit, *sûnyatâ*, és la “salvació” o *nirvâna*. La clau per aquesta acceptació és el que Nishitani anomena la “conversión que tiene lugar al atravesar el campo de la nihilidad hacia el del *sûnyatâ*”.²⁷⁰

La noció de *sûnyatâ* implica que la naturalesa del món trascendeix qualsevol categoria o judici que poguem aplicar-li. I significa primordialment, que tots els elements que constitueixen el món, i els sentits amb els quals el percebem, estan “buits” d’existència independent, perquè tot el que existeix és relatiu; és a dir, existeix en tant que existeixen totes les altres coses. Així s’exposa en la *Sûtra del cor*, *Hridaya Sûtra*, pertanyent també al cicle de la *prajñâpâramitâ*: “Las cinco *skandas* son vacío...forma no es sino vacío, vacío no es sino forma”.²⁷¹

“Viendo profundamente en el interior de las cinco skandas: forma, sentimientos, percepciones, mente y conciencia, descubrió que ninguna de estas skandas puede existir sola. Cada una es con todas las demás. Por eso dijo: Forma no es sino Vacío. Forma es vacío de toda separación del Sí mismo, por lo tanto, lleno de todas las cosas que existen en el cosmos”²⁷².

²⁶⁹ Panikkar, *El silencio del Buddha*, pg.122.

²⁷⁰ Nishitani, *La religión y la nada*, pg. 200.

²⁷¹ Les *sûtres* són els textos bàsics del buddhisme, que exposats pel Buddha, varen ser memoritzats pel seu deixeble Ananda. La *Sûtra del cor* és un dels textos més importants del Mahâyâna i un dels que més va influir en l’elaboració filosòfica del buddhisme zen. La seva importància és deguda, segons explica Berta Meneses, mestra zen de l’escola Sanbokyodan, a l’especial claredat amb que formula la doctrina del buit (*sûnyatâ*). Les cinc *skandas* són els cinc elements que componen i que flueixen en l’ésser humà: forma, sensacions, enteniment, voluntat i consciència. Cf. el seu comentari a *Er*, *Revista de Filosofia* 24/25.

²⁷² Berta Meneses, “El corazón vacío de la sùtra”, a *Er*, *Revista de Filosofia* 24/25, pg. 140

Així el buddhisme es distancia tant de les interpretacions dualistes com monistes. Entre la polaritat ser i no-ser, l'escola *Mādhyamika* opta per la “via del mig”- això és el que vol dir la paraula *Mādhyamika* -, en la terminologia de l'època, ni eternalisme, ni nihilisme. Nâgarjuna enten les oposicions de manera no contradictòria, sinó com a pols d'una relació interdependent. I extreu les implicacions d'aquestes idees del buddhisme primitiu, establint el *sûnyatâ* o “buidetat” com a principi ontològic més primari que la dualitat ser i no-ser, rebutjant així tant als partidaris d'una visió substancial de la realitat, que proclamen un principi immutable del món – eternalistes – com als qui defensen que el món fenomènic és irreal, aparent i infonamentat – nihilistes -. La “via del mig” no vol indicar un camí mig entre dos extrems, sinó l'absència de tota dualitat. *Sûnyatâ* no significa una “buidetat” oposada a “plenitud”, sinó que abasta el sentit de les dues paraules. Es el buit i és el moviment, és la *vacuitat*, allò que fa possible la comprensió de la relacionalitat com a realitat última. La vacuitat no és un no-res buit, quelcom fora o privat de l'ésser, tal com ha estat interpretada a Occident -“res no pot sorgir del no-res” deia Aristòtil-; ni tampoc “l'altra cara” de la realitat que no podem copsar, sinó allò que fa possible l'emergència de totes les coses, allò que fa que tots els fenòmens i tots els éssers siguin, i que és present en el moment i en el lloc concrets on cada cosa es manifesta.

Nishitani ho explica d'aquesta manera:

“Es una vacuidad absoluta, vaciada incluso de las representaciones de la vacuidad. Y por esta razón, en el fondo, es una con el ser.... A causa de que el campo de la vacuidad permanece abierto en este lugar, la cosas emergen al ser”²⁷³. “En este sentido la vacuidad puede ser denominada el campo del “hacer ser” en contraposición a la nihilidad, que es el campo de la “anulación”²⁷⁴.

Aquesta vinculació de totes les coses entre sí constituint l'estructura que anomenem “món”, permet entendre la força que els grecs anomenaven *physis*. La força que comunica i uneix totes les coses en una unitat, és allò que configura un món.

²⁷³ Nishitani, *La religión y la nada*, pg. 179.

²⁷⁴ *Ibid.* pg. 180.

“El sistema circumincesional mismo no es otra cosa que la fuerza que une todas las cosas en una. Es la fuerza que configura el mundo y le permite ser un mundo. El campo de *sūnyatā* es un campo de fuerza”²⁷⁵.

Aquesta perspectiva aporta una dimensió més a la comprensió de la realitat. La dimensió del buit, tal com és entesa aquí, permet donar nom a un coneixement de la realitat que no és ni sensible ni racional. Es el que en el buddhisme s’anomena un “conocer sin conocer”, al·ludint a un coneixement que no objectivitzava. I permet donar nom també a la profunditat del món que s’expressa en cada ésser. Aquesta profunditat, *sūnyatā*, com a abisme d’on emergeix la realitat en totes les seves formes, aporta una nova llum al problema de la unitat i multiplicitat. Com molt bé explica Nishitani,

“En el campo del *sūnyatā* el centro está en todas partes. Cada cosa en su mismidad muestra el modo de ser central de todas las cosas. Cada cosa llega a ser el centro de todas las cosas y, en este sentido, llega a ser un centro absoluto. Esta es la unicidad absoluta de las cosas, es decir, su realidad”²⁷⁶

I segueix dient, “... en esta perspectiva, todas las cosas son en el fundamento originario del yo.”²⁷⁷ ... La fuerza primordial por la que todas las cosas hacen existir a otra emana de la relación circumincesional... El sustento de la posibilidad del mundo y de la existencia de las cosas...se puede decir que reside en el fundamento de cada hombre, bajo sus pies y justo a su alcance.”²⁷⁸

Nishitani utilitza en aquest text, l’expressió *relació circumincesional*, en el mateix sentit que ho fa Panikkar, qui recupera la paraula llatina que en el context cristià designava la interrelació entre les tres persones trinitàries. Panikkar la utilitza, sobretot en les seves primeres obres, per a indicar aquesta interconnexió entre les tres dimensions de la realitat, (cosmoteandrisme) com veurem més endavant. I ho fa il·lustrant-ho amb l’exemple de la relació mútua que es dona entre cercle, circumferència i centre. Podem distingir-los, però no podem separar-los. No cal entendre la unitat del món a la manera monista. “Tot és U”, o “el tot es manifesta en cada part”, té una interpretació oberta i dinàmica, si aquesta unitat s’expressa en forma de *sūnyatā*. El mateix podem dir de la naturalesa interdependent i sense centre

²⁷⁵ Ibid. pg. 208.

²⁷⁶ Ibid. pg. 204.

²⁷⁷ Ibid. pg. 217.

²⁷⁸ Ibid. pg. 218.

geomètric, de la realitat. Si el primer permet explicar la unitat del món, el segon explica la seva multiplicitat.

Aquesta perspectiva ens permet entendre millor la relació entre temps i eternitat. Si el ser i el no-ser interaccionen constantment donant forma al món; temps i eternitat s'interpenetren en una relació de mútua implicació. Cada moment s'origina en un centre sense circumferència, en una dimensió oberta que sempre és i que s'ha anomenat eternitat. Eternitat és un altre dels noms per a dir buit.

Sûnyatâ i Pratîyasamutpâda són doncs, les intuïcions fonamentals del buddhisme. Panikkar seguint la interpretació que d'aquestes intuïcions fa l'escola Mâdhyamika tradueix "concatenació universal" per "relativitat radical" o "contingència". El buit, *sûnyatâ*, aporta a aquesta xarxa el component de positivitat; seria l'equivalent a la plenitud cristiana. Un silenci últim que tanca el cercle de tot discurs.

El no-res no és la forma negativa de l'ésser. "El no-res és una forma més poderosa de negació que el no-ser...el no-res com a principi absolut abraça en ell mateix alhora ser i no-ser en el seus sentits relatius"²⁷⁹. El principi de la vacuitat doncs, aporta una dimensió més ampla que permet deixar de veure com a oposats el ser i el no-ser, suprimint al mateix temps la substancialització del ser i del no-ser. Fent això, com diu Abe, nega la possibilitat mateixa del pensament substantiu, desapareguent també la possibilitat d'establir una lògica de la identitat i la no-contradicció. "Negant la perspectiva de l'ésser, el zen se situa en la perspectiva del no-pensament"²⁸⁰. Això vol dir, un pensament que no es fixa enlloc, perquè no hi ha cap lloc fixe, ni cap subjecte que pugui fixar. I que donarà lloc a les típiques expressions paradoxals dels zen, quan parla per exemple d'un "coneixement que no és coneixement" o d'un "pensar el no-pensament". I duu a les seves últimes conseqüències el propòsit del Buddha de mostrar el camí que permeti alliberar-se de la il·lusió d'un ego independent i de l'apego a l'existència. La no-substancialitat de

²⁷⁹ Masao Abe, *Zen and Western Thought*, pg. 94.

²⁸⁰ Ibid. pg. 112.

totes les coses afecta no només al jo individual o subjectiu sino al *self* o *atman*. “El no-ego budhista és també cosmològic”²⁸¹. No hi ha un jo substancial, perquè tampoc no hi ha un ésser que sustenti l’univers, ni un principi cosmològic últim on tot es remeti. Obviament no pot existir tampoc una realitat transcendent al cosmos, cap lloc extern a la xarxa multidimensional.

“Así debéis considerar todo lo de este mundo efímero: Una estrella al amanecer, una burbuja en un arroyo; un relámpago en una nube de verano; una llama vacilante, una sombra, un sueño” *Sûtra del diamant*.

Cada cosa és senzillament i totalment, el que és, sense fragmentació i sense una cara oculta. Aquesta és la perspectiva que constitueix el fonament filosòfic del budhisme zen.

”Dir que un esdeveniment és causat per tot el que existeix, és equivalent a dir que aquest esdeveniment és causat per no-res... Això és *tathatâ*, , “just això”... El Buddha és aquell que “així ve”²⁸²

El problema psicològic de fons que apareix en relació a l’acceptació d’una filosofia basada en la no-identitat, en la no-substancialitat, és probablement el mateix que va provocar la “invenció” del dualisme, la invenció d’una perspectiva privilegiada des d’on mirar la realitat sense quedar-hi exposats. La teoria ens dona una seguretat que l’existència no ens proporciona. És el que Loy anomena el “sens-of-lack”. Però buscar la seguretat en totes les seves formes; la identitat, la veritat, el poder o la tècnica, és com perseguir sempre la pròpia ombra. El nostre fonament és l’absència de fonament. La paradoxa és que la nostra identitat o la permanència que cerquem és troba en el fet de no ser autosubsistents, sinó de ser interrelació. Allò que ens sustenta podriem dir, és la mateixa impermanència; no és res particular, sinó el conjunt de la trama de relacions interdependents. El “conjunt infinit de “traces” que constituïm cada un de nosaltres és la xarxa sencera”²⁸³.

Els principis de la relativitat radical o originació dependent, i la vacuitat de totes les coses, dissolen la problemàtica plantejada per la divisió entre el món aparent i el món real, o el món il·lusori i el món veritable. Una divisió que trobem en la tradició

²⁸¹ Ibid. pg. 102.

²⁸² Loy, D. “Indra’s postmodern net” *Philosophy East and West*, nº 3, University of Hawai Press 1993, pg. 486.

hindú vedânta²⁸⁴, però que és absent tant en Panikkar com en el buddhisme mahâyâna.

“La realitat fenomènica és perfectament veritable, només que és caduca, *impermanent*”. El *nirvâna* és el mateix *samsâra*, és a dir, el mateix fluxe existencial, però vist, experienciat, en realitat”.²⁸⁵

Samsâra (el cicle temporal de les existències) i *nirvâna* (l’alliberament del cicle temporal de les existències), poden traduir-se també com a contingència i absolut, o com a temporalitat i eternitat. Buddha va identificar la contingència i el desig d’alliberar-se’n com a causa del dolor humà. El primer sermó del Buddha, considerat el text canònic del buddhisme, exposa les “quatre nobles veritats” o la identificació de les causes del dolor i “l’òctuple camí” per a alliberar-se’n. Si la limitació i la finitud és una característica humana, també ho és el desig d’absolut i d’infinít. La manera de resoldre aquesta tensió ha estat generalment negant la realitat del cos i dels sentits, com a lloc d’expressió del *samsâra*. També el Buddha proposa la superació de la contingència, però no ho fa negant-la, sinó amb un plantejament no dualista; és a dir, no oposant contingència a absolut, sinó veient la contingència com la manera com es manifesta l’absolut i entenent que la causa real del dolor no està en la contingència “en ella mateixa”, sinó en l’actitud mental, en la manera com ens identifiquem amb la realitat fenomènica, amb el desig d’apresar i de fixar la realitat, creant així un conflicte insoluble entre la nostra naturalesa impermanent i el nostre desig d’absolut. El Buddha proposa destruir la causa del dolor, és a dir, “la sed de llegar a ser, de ser o de no ser”²⁸⁶. Aquest desig es suprimeix destruint la distància que fa possible l’acció d’objectivar. La distància que hem qualificat d’alienació. Però si desapareix la possibilitat d’arribar a un altre lloc o d’aconseguir quelcom, també desapareix el subjecte que vol. El camí buddhista condueix a perdre la por a desaparèixer un mateix.

“El miedo a perder lo que se puede perder, he aquí la causa del ciclo temporal de las *ek-sistencias*.”²⁸⁷

²⁸³ Ibid. pg. 487.

²⁸⁴ El vèdanta advaita de Sankara afirma la identitat última entre *Brahman* i *âtman*, però aquest queda subsumit pel primer interpretant-se com a conseqüència, el món del canvi i les diferències com a il·lusori i irreal, *mâyâ*.

²⁸⁵ Panikkar, *El silencio del Buddha*, pg. 125.

²⁸⁶ Ibid. pg. 75.

²⁸⁷ Ibid.

Ni el ser ni el no-ser no són principis fonamentals de la realitat en el buddhisme. Ni hi ha un ésser absolut que sustenti la realitat ni tampoc un no-res absolut on tot es precipiti. Ni eternalisme ni nihilisme. La realitat és impermanència. I això vol dir que la realitat se sustenta a ella mateixa en el mateix procés de canvi continuat.

“...el âtman que el Buddha no está dispuesto a admitir es aquella substancia imperecedera e inmortal, sujeto de todos los cambios y a la perfección del cual deben tender forzosamente todos los actos de aquellos que creen en él.”²⁸⁸

No hi ha subjecte immutable del canvi, un *âtman*, ni un ésser que suporti i fonamenti la realitat, sinó coses canviantes o “subjectes” en canvi permanent. Si alguna cosa és permanent, és el canvi, no el subjecte. La impermanència és la mateixa unió entre l’absolut i el relatiu.

Segons la filosofia hindú hi havia dos principis unitaris del món, Brahman – l’equivalent d’un ésser absolut immanent i originador del món- i *âtman* -jo etern o ànima immortal-. El buddhisme rebutja la naturalesa substancial de l’*âtman* amb la paraula *ânatman*. Si tot és impermanent, no hi ha un jo etern ni un ésser suprem i immutable. No hi ha un Déu creador ni immanent ni transcendent, sinó que tots els éssers es generen mutuament sense un sí-mateix etern i substancial.²⁸⁹ L’existència de cada ésser depen de l’existència de tots els altres éssers. La impermanència de tots els éssers i la seva originació mútua no només s’aplica al cosmos, sino també a la realitat no observable.

El pas constant d’una existència a una altra existència *samsâra* (esdevenir), no es limita al món humà, sinó que travessa totes les formes sensibles. Així aquest “dolor temporal” característic adquireix una perspectiva universal i així també l’alliberament buddhista és una acció que allibera tots els éssers.

Per això el *nirvâna* (l’eternitat, la transcendència, l’absolut, el no-nascut, l’extinció) no és un objectiu a on arribar, ni tampoc l’autèntica realitat, sinó que

²⁸⁸ Ibid. pg. 86.

²⁸⁹ Cf. Masao Abe, “Introducció al Shôbôgenzô”.

significa morir a una vida encadenada al cicle naixement-mort, és a dir, a una vida que identificant-se amb un aspecte de la realitat, vol fugir de la mort. Significa la supressió de l'existència entesa com a negativitat. L'eliminació de la distància entre el sensible i el trascendent. El *nirvâna* diu Nishitani, "apunta a una conversión esencial", una *metanoia*, "un atravesar derrumbando este ser para la muerte"²⁹⁰. "En la salida del *samsâra* hacia el *nirvâna* tiene lugar la conversión de la nihilidad en *sûnyatâ*"²⁹¹. Es a dir, és la caiguda al fons sense fons del jo, la mort al jo individual, la que fa emergir el buit absolut, una dimensió més amplia des de la qual és possible superar la dualitat vida-mort.

Samsâra i nirvâna no són dues realitats diferents, sinó la mateixa realitat experienciada des de llocs diferents. Així doncs no es pot cercar l'absolut fora del món fenomènic, perquè no hi ha un fora del món fenomènic, cap realitat més enllà dels sentits, ni per tant, un món-en-sí. Això és el que s'anomena l'experiència de *tathatâ*, o *talitat*, de les coses.

Les sùtres adverteixen de la impossibilitat de copsar intel·lectualment la naturalesa del *nirvâna*, així com de tot intent d'interpretar-lo des del dualisme. No se li pot aplicar cap categoria mental. El buit o l'infinit, estan fora de l'abast de la raó. *Nirvâna* és una intuïció que apareix a la consciència només com experiència; i que només pot respondre's amb el silenci.

La pregunta pel fonament últim de la realitat, per l'ésser o el no-res, no és legítima des del buddhisme. La raó no pot donar raó d'ella mateixa dirà el Buddha, a no ser que la divinitzem, postulant-la com la causa última de tot. El Buddha no entra en aquest plantejament perquè "Conoce la invalidez de la pregunta. Sabe que no se sabe lo que se pregunta. Es decir, sabe que el Ser no se sabe, que la realidad no es esclava del pensar y que por lo tanto no se deja pensar (manipular) por éste"²⁹². El Buddha es nega a respondre les qüestions últimes, perquè veu el cercle viciós en que

²⁹⁰ Nishitani, *La religión y la nada*, pg. 238.

²⁹¹ Ibid. pg. 239.

²⁹² Panikkar, *El silencio del Buddha*, pg. 127.

cau la raó dialèctica. Al negar-se a acceptar la identificació entre ser i pensar, no ha de sotmetre's al principi de no-contradició²⁹³, la qual cosa li permet entrar en una intel·ligibilitat no abstracta, molt més àmplia. L'escola Mādhyamika, no nega l'ús de la raó, sinó que "la trasciende sin por eso presuponer un ser más allá del ámbito de la racionalidad".²⁹⁴

"El Buddha no trata, pues, de negar los principios de identidad y de no-contradicción, sino de superar cualquier afirmación y negación que repose exclusivamente en ellos.... éstos son en rigor, principios lógicos, es decir del pensar, elevados luego a principios ontológicos, a causa del "dogma" de la identidad o, por lo menos, de la adecuación del ser y del pensar."²⁹⁵

Els exercicis de Nâgârjuna per desligitimitzar la dialèctica, pretenen fer veure la impossibilitat d'expressar conceptualment la realitat, perquè el mateix ésser o la mateixa realitat són contingents.

"Lo que estas proposiciones nos dicen es que "A es B" no agota la identidad de "A"...La contingencia no está en el conocimiento o en el juicio, sino en el mismo ser; en el sujeto mismo, que ni es ni no-es, y por tanto, ni siquiera es idéntico a sí mismo. En el fondo la intuición budhista es simple y todo se sostiene coherentemente: *anâtma-vâda*, impermanencia, momentariedad, concatenación y dependencia universal, inexpresabilidad, *nirvâna* y silencio"²⁹⁶

El principi de la relativitat radical de totes les coses, així com la impermanència dels éssers i de l'ésser, implica que les coses mateixes no puguin ser separades, fixades, ni definides. El concepte per tant, no esgota la cosa. Les coses sempre són més que el concepte que n'abstrem; escapen al pensar. Les coses no són idèntiques a elles mateixes; són dinàmiques i mutables; són i no-són perquè esdevenen.

"El desafiament budhista s'exten des de Parmènides fins l'última i més poderosa de les seves seqüeles: la ciència moderna....La racionalitat humana no és idèntica al seu ésser... El pensar ens descobreix l'ésser, però no el revela tot ni ens diu més que allò que en aquell moment és o com generalment es comporta... la incertesa no és només epistèmica, sinó ontològica....L'ésser no té lleis"²⁹⁷.

²⁹³ Ibid. Cf. pg. 140 i ss.

²⁹⁴ Ibid. pg. 144.

²⁹⁵ Ibid. pg. 146.

²⁹⁶ Ibid. pg. 148.

La realitat última, la naturalesa essencial, és pel Buddhisme Mahâyâna, el buit; en ell, ser i no ser es generen mutuament en una estructura dinàmica. El moviment constant i recíproc entre ser i no-ser es realitza gràcies al buit que fa possible aquest fluir permanent de tot en tot en un fons dinàmic infinit on les dues cares de la realitat, les polaritats com: afirmació i negació, ser i no-ser, temps i eternitat, vida i mort, estan mutuament implicades, formant part d'una unitat que les conté. Cada element d'aquest tot té la mateixa naturalesa paradoxal.

Des d'aquest punt de vista s'enten l'afirmació de Nâgârjuna de que *samsâra és nirvâna i nirvâna és samsâra*. "Nirvâna és la naturalesa no-dual del *samsâra*"²⁹⁸. On citant a Murti diu "el Absoluto es la *realidad* de las apariencias; su auténtica naturaleza(...) El Absoluto es lo único real y no se halla separado de los fenómenos. Por tanto, la diferencia existente entre ambos no es pues, ontológica, sino epistemológica"²⁹⁹.

El Ser (com a principi positiu), en la metafísica occidental és ontològicament superior al no-ser (la negativitat). Per això la negativitat ha de ser constantment superada.

"Contràriament, quan la positivitat i la negativitat són iguals i recíproques, allò que cal superar és l'antinòmica i contradictòria tensió entre positivitat i negativitat...El símbol de l'alliberament no és l'Esser...sinó el dinamisme de la "buidetat" que és simultaniament plenitud"³⁰⁰.

El mateix pot ser aplicat a la dualitat vida i mort. De la mateixa manera que l'ésser no és superior al no-ésser, en el buddhisme, la vida no és superior a la mort; són processos antagònics, però inseparablement connectats entre sí.

"Des del moment que el seu procés de negació mútua és sense començament i sense fi, és anomenat en el buddhisme, *samsâra*, transmigració, o la roda de la vida i la mort...Quan l'il.limitat procés del *samsâra* es compren no conceptualment sinó holísticament i existencialment, en l'ara, en el moment present de la vida, el procés samsàric és realitzat com l'antinòmica, i autocontradictòria unitat de vida i mort. L'obertura a través d'aquesta antinomia s'anomena, particularment en el zen, la

²⁹⁷ Ibid. pg. 150.

²⁹⁸ David Loy, *No-dualidad*, pg. 70.

²⁹⁹ Ibid. La cita de Murti és de *The Central Philosophy*, pg. 232.

³⁰⁰ Masao Abe, *Zen and western thought*, pg. 131.

“Gran Mort” perquè és la total negació de vida-i-mort i trascendeix la mort com a oposada a la vida”³⁰¹

Pel buddhisme el que és essencial no és assolir la vida eterna, sinó alliberar-se de la contradicció intrínseca entre vida i mort i aquest “despertar” només pot produir-se allà on hom és, *aquí i ara*. Dôgen ho expressa així:

“Basta con entender que el nacimiento-muerte mismo es *nirvâna*...solo entonces puedes liberarte del nacimiento-y-muerte”³⁰².

La *impermanència* i la *no-substancialitat* de la realitat són doncs, els principis fonamentals de la filosofia Mahâyâna. No hi ha fonament substancial en la realitat, no hi ha un món en-sí, una realitat subjacent i en ella mateixa significativa i permanent, no hi ha estructura jeràrquica, parts més fonamentals que altres, ni una dimensió última i prèvia que doni lloc a les altres. La vida s’organitza en forma de xarxa i cada ésser és, en paraules de Panikkar, un nus d’aquesta xarxa, un centre de la realitat global. La no-substancialitat de la realitat provoca tant la dissolució de l’“ego” com de la idea de “món” i de “Déu o ésser absolut”, enteses com a entitats en-sí i separades i té per tant, un abast antropològic, cosmològic i espiritual. El *sûnyatâ* aporta una dimensió més a la polaritat positiu-negatiu. Essent l’arrel o la font del bé i del mal, de la vida i de la mort, aquests principis perden la posició jeràrquica, i adquireixen la forma de la relativitat. Es mouen a un mateix nivell, en la mateixa dimensió.

Resumint doncs, la característica fonamental de la realitat pel buddhisme, i d’on parteix també Panikkar, és la contingència, la limitació i la finitud. Les coses s’originen i se sostenen les unes a les altres en el mateix fluxe de l’*esdevenir*, del *samsâra*, en una “concatenació universal” o *relativitat radical*, com la tradueix Panikkar. Aquesta paraula indica doncs la connexió de tot amb tot, la interdependència entre tots els éssers, la seva mútua relació essencial, de la qual forma part el mateix Buddha. “La intuïció de *pratîyasamutpâda* és la intuïció de la pura contingència en la seva positivitat.”³⁰³ La falta de fonament substancial és el

³⁰¹ Ibid.

³⁰² Dôgen, *Shôbôgenzô Shôji*, citat a Nishitani, *La religión y la nada*, pg. 240.

³⁰³ Cf. Panikkar, *El silencio del Buddha*, pàg. 121.

buit o *sûnyatâ*, la seva acceptació condueix al *nirvâna* a l'alliberament del dolor causat per la creença que som éssers permanents i que podem fixar i posseir la realitat.

“Perque la realitat és la relativitat radical de totes les coses, veiem la divinitat, no com un aspecte de les coses, ni com a pura totalitat, sino com la infinita interrelació mútua entre totes les coses... La genuïna experiència de la contingència ens fa descobrir que som un *en, desde, part, tensió, pol, un element* del tot... Aquí Déu és la relació, la relativitat radical, la dimensió no-dual, el fons o el cim, com li volguem dir”³⁰⁴.

A partir d'aquí Panikkar intenta alliberar la consciència actual de moltes de les pressuposicions implícites en una percepció del món dual. Es a dir, intenta incidir en el nivell mític, movent el punt de vista que per inèrcia, ens manté encallats en una mateixa percepció de la realitat. Amb l'ajuda del seu bagatge intercultural reformula algunes de les nocions bàsiques de la cultura occidental. Totes elles tenen en comú el fet de ser relacionals i autoconstituents. Totes elles alludeixen a una visió ontològica de la realitat com a *procés* i són resultat d'un esforç d'*integració* que condueix a una nova visió del món en concordància amb la visió més holística que s'està extenent des de molts llocs de la cultura actual, una nova *cosmologia*. Aquí ens referim només a una d'elles, a la noció de *temps*.

2. *Tempiternitat* és el nom que dona Panikkar a la seva comprensió del temps, a la dimensió temporal de la realitat i amb ella indica la superació del dualisme temps-eternitat, així com de l'oposició entre linealitat i circularitat.

“La tempiternidad no es ni eternidad (una noción objetivada que pertenece sólo a Dios), ni temporalidad (un concepto demasiado subjetivo y monopolio exclusivo del ser humano)”³⁰⁵.

La *tempiternitat* és un símbol de l'experiència *advaita*. “Es un repte tant per al dualisme, que interpreta l'eternitat com a ésser real, i la temporalitat com a irreal, com per a l'afirmació que el temps és l'única dimensió real i l'eternitat una projecció de desitjos insatisfets. Desafia també el monisme, que redueix la realitat a una sola

³⁰⁴ Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, pg. 359.

³⁰⁵ Panikkar, *Culto y secularización*, pg. 96.

essència. La tempiternitat expressa més que l'experiència del present com a punt de trobada entre el passat i el futur, com si el present fos només el *nunc fluens* (l'ara que flueix). Expressa també el *nunc stans* (l'ara estable), la trobada entre el temps i l'eternitat. La cosa present no es presenta ella mateixa només com una idea intemporal (concepte) o com un objecte efímer, transitori (una cosa temporal), sinó com a símbol viu (el qual com tot símbol, inclou subjecte i objecte) de la realitat. I aquest símbol abasta no només els tres temps, sinó també el punt atemporal que els vincula tots tres (...)Temporalitat i eternitat es pertanyen mútuament... són les dues cares de la realitat tempiterna³⁰⁶.

Podem resumir el significat d'aquesta paraula amb els següents quatre punts:

2.1. El temps no és objectiu, ni subjectiu, és *relacional*. La ciència moderna l'ha reduït a una dimensió de l'espai, a un paràmetre quantitatiu. L'ha fixat per a poder-lo mesurar abstruint-lo de la realitat concreta, però fent això s'ha allunyat

del temps real. L'abstracció del temps de la naturalesa constitueix l'obstacle principal per a conèixer la realitat concreta, la terra, el cos i la matèria, i obre el camí a un coneixement purament especulatiu. Amb aquesta abstracció es perd la noció de *límit*; component fonamental de la realitat temporal i física. -El seu equivalent en l'espai és la pèrdua de relació amb el *lloc*-.

2.2. El temps és una *dimensió* constitutiva de la realitat, inherent a tot el que és. És l'*estructura* de la realitat. No té una entitat pròpia, en-sí, no és independent dels éssers i dels esdeveniments on es manifesta, no és objectivable, conceptualitzable ni mesurable. No és un objecte del nostre saber, sinó una *dimensió* del nostre ésser. El temps és "*la vida de l'ésser*", és, podríem dir, la mateixa *trama* de l'univers.

2.3. El temps no és una il·lusió, és real, i la realitat és temporal; però el temps no exhaurix tota la realitat. El temps no pot ser trascendit perquè la mateixa idea d'anar més enllà del temps és contradictòria, és un concepte espaciotemporal;

³⁰⁶ Panikkar, "Temps i transcendència. Una consideració política". Discurs presentat en ocasió de la celebració del 60è. aniversari de S.S. El Dalai Lama. Nova Delhi, 4-6 de juliol del 1995. L'editorial Proa té pendent la publicació d'aquest text juntament amb altres articles sobre el temps citats en aquesta tesi, i dels quals he estat la traductora i editora.

però, diu Panikkar, el temps pot ser atravesat i passant a través seu descobrim una dimensió no-temporal en la mateixa realitat, no “després” d’ella ni “més enllà” d’ella, sinó en l’aquí i l’ara, en el *present*. Aquesta dimensió *no-temporal*,

malgrat no sigui conceptualitzable, és accessible com experiència; es troba en el fons de tot ésser, en la profunditat de la realitat. -Se l’ha anomenat de moltes maneres segons les tradicions, no-res, buit, essència, *nirvâna* o *eternitat*.-

2.4. El temps natural³⁰⁷, no és lineal, ni cíclic, ni espiral. És irreductible a la geometria científica o a l’espai matemàtic. El temps real és *rítmic*.³⁰⁸ La noció de ritme sintetitza la noció de tempiternitat amb la creació constant del món, que es realitza aquí i ara des del fons insondable de la vacuitat. El ritme esdevé la clau d’una cosmologia no basada en la repetició d’un model arquetípic, ni en la visió lineal teleològica. El ritme permet pensar la realitat present en cada moment completa en ella mateixa. Una realitat que té en ella mateixa el seu principi autocreador. Permet pensar el principi d’*unitat diferenciada*.

2.1. La consciència del canvi i del moviment genera la noció de temps. Aquest canvi, aquest passar que és el temps, no és interior ni exterior. És allò que ens permet veure la interrelació entre l’interior i l’exterior, és el *nexe*, la comunicació entre subjecte i objecte. Panikkar mostra en diversos llocs³⁰⁹ la inseparabilitat entre temps i consciència, una interrelació que determina la manera humana de ser en el món.

En l’article *Kâlasakti*, Panikkar fa una aproximació a la fenomenologia del temps, mostrant com la consciència del canvi implica sempre un element immòbil. La memòria de l’instant anterior és necessària per a poder copsar que s’ha passat a un instant diferent. Sense aquests tres elements, diu, no hi ha consciència del temps.

³⁰⁷ Diem “temps natural” per a referir-nos a la dimensió temporal de la realitat, distingint-lo del temps abstracte de la ciència, del temps psicològic, o del temps purament cronològic.

³⁰⁸ Panikkar, *El Ritme de l’Ésser*, pg. 86. (en preparació). El manuscrit d’una part d’aquest llibre m’ha estat facilitat per l’autor, mentre continua treballant en la seva redacció.

³⁰⁹ Encara que dispersa en diversos articles, s’exposa de manera temàtica en l’article “Kâlasakti: The Power of Time”. *Concepts of Time Ancient and Modern*, ed. Kapila Vatsyayan, IGNCA, New Delhi, 1996.

La consciència del temps és no-dualista; canvi i permanència estan entrelligats. De fet diu, des d'una epistemologia dualista no és possible concebre una noció del temps real.³¹⁰

La crítica de Panikkar a la fenomenologia consisteix en qüestionar que tota consciència sigui consciència-de, sigui intencional. Recollint els comentaris de les Upanisad recorda que per la tradició vedàntica és fonamental el reconeixement d'una consciència sense objecte³¹¹.

Quando hay dualidad, uno ve...algo. Pero cuando el conocedor se ha convertido en el Yo, ¿Qué podría uno ver y a través de qué?... ¿A través de qué podría uno conocer al conocimiento, a través de qué -¡Oh Maitreyâ!- puede conocerse al Conocedor? Este Yo es imperceptible porque nunca es percibido³¹².

Abans de distingir entre els diferents tipus de temps (psicològic, físic, musical...), la pregunta sobre què és el temps, ens fa plantejar si és possible tenir una idea, un *noema*, del temps.

El temps no està només en les coses ni només en els subjectes. Si ens excloem de l'observació del temps no podem copsar-lo, ja que la consciència del temps implica que la consciència és també temporal. Per a tenir consciència del canvi diu, no n'hi ha prou en que quelcom canviï a una velocitat diferent. Es necessita també quelcom que recordi l'estat anterior.

“Però aquesta memòria no està només en nosaltres, sinó també en les coses que porten el pas del temps... Si absteiem el temps de l'ésser, absteiem la totalitat de l'ésser. No queda res, queda el no-res, la vacuitat”³¹³.

No es tracta dirà, d'eliminar el temps per a trobar l'absolut, sino d'atravessar-lo. L'absolut està “dins”del temps. “El temps és més que una mesura de l'espai

³¹⁰ Panikkar, *Kâlasakti*, pg. 16.

³¹¹ El Vedânta Advaita desenvolupa la intuïció upanishàdica de la identitat última entre *âtman* i *Brahman*. Són aspectes diferents de l'Absolut. *Brahman* és la consciència infinita que ho impregna tot. Una consciència que no pot esdevenir objecte d'ella mateixa. Per això l'*âtman*, el Jo veritable o la naturalesa essencial de cada ésser és idèntica al Brahman. *tat tvam asi*, “això ets tú”. Així, enten la irrealitat última de la consciència quan aquesta és una consciència dual, l'ego enfrontat a l'objecte.

³¹² *Brihadâranyaka Upanisad*.

³¹³ *Kâlasakti*, pg. 17.

mitjançant la velocitat. El temps no es manifesta mitjançant l'espai, sino mitjançant l'acció”³¹⁴.

L'existència és ja una intuïció temporal. Ens experimentem com a éssers que esdevenen, vivint, creixent, passant. La percepció del passat (memòria) o la projecció vers el futur, depenen sempre del moment present, de la consciència que percep.

“Descobrim la temporalitat en les coses perquè nosaltres som temporals... això implica que no pot haver-hi una fenomenologia “pura” del temps. Podem tenir una noció de temps, però no un *noema*. Per a la noció de temps necessitem no un, sinó dos fenòmens particulars més una percepció del seu enllaç. L'experiència temporal és irreductible a un acte únic de consciència”³¹⁵.

Per a percebre el canvi en les coses necessitem al menys dos estats diferents més la percepció del seu enllaç.

“Hi ha dos actes de consciència diferents. Però la seva relació és només una. Aquesta relació afecta al nucli del temps...Què és aquesta relació? Es al menys, una percepció de la diferència entre A i B. Ara bé, no podríem ser conscients de cap diferència sense un rerefons d'identitat. I no seríem conscients de cap identitat sinó hi hagués una diferència en algun punt. Identitat i diferència són correlatives...Les dues observacions diferents no són, una, ni dues desconnectades...Una observació d'una cosa no ens dona la noció de temps. Ha d'haver-hi canvi en ambdós, en l'observador i en la cosa...La segona observació és la percepció mateixa de la mutació d'A en B. Dit altrament, la consciència de la diferència és una consciència no-dualista”³¹⁶.

“Necessitem tres elements per a tenir una noció del temps: dues situacions diferents en relació mútua i una consciència d'aquest fet. El temps té una estructura triàdrica”³¹⁷.

La consciència del canvi, d'un fenomen A a un altre fenomen B implica la interrelació entre aquests dos, entre dues situacions diferents, i la consciència d'aquest fet. Aquesta interrelació és l'*esdeveniment*, és allò que anomenem temps (relació entre els dos moments i entre els dos moments i l'observador). Per tant, no podem posar el temps només en la cosa, ni només en el subjecte. El temps, com deia Kant, està implícit en totes les intuïcions, però és una intuïció que reflecteix un canvi tant en l'interior com en l'exterior de la nostra intuïció. L'experiència del temps

³¹⁴ Ibid. pg. 17.

³¹⁵ Ibid. pg. 23.

³¹⁶ Ibid. pg. 24-25.

³¹⁷ Ibid. pg. 27.

exigeix un factor subjectiu i un factor objectiu, implica un enllaç entre les coses o els esdeveniments i la consciència d'aquest.

“El temps al no ser ni subjectiu ni objectiu, és previ a l'escissió epistemològica entre subjecte i objecte... Si les coses i la consciència no fossin ja temporals no podria haver-hi consciència reflexiva de res, perquè la consciència és ja un procés temporal. El temps és inherent a la realitat mateixa”³¹⁸.

Podem espacialitzar el passat i el futur, com ha fet la ciència moderna, però no podem fer el mateix amb la dimensió del present. Amb la consciència del present ens adonem de la inseparabilitat de temps i consciència. I per tant, també, diu Panikkar, la fenomenologia no és aplicable a la comprensió del fenomen temporal, perquè el temps, és a dir, l'estructura temporal mateixa de la nostra consciència i dels fenòmens que en ella hi apareixen, és ja sempre una pressuposició del ànlisi fenomenològica.

“El temps, en tant que realitat temporal-espacial-material de les coses, entra en la famosa *epojé*. Si el temps pertany a la nostra consciència no podem posar-lo “entre parèntesi”. Però la principal impossibilitat és que l'“experiència del temps està pressuposada en tot acte reflexiu... i que el concepte de temps està pressuposat en tot concepte... El temps és com l'ésser, quelcom implícit en totes les nostres concepcions, inclosa la mateixa concepció de temps”³¹⁹.

La consciència del canvi, la consciència del temps per tant, és no-dual. Allò que defineix un esdeveniment és la interrelació entre A B i N, entre dues observacions i la consciència del canvi que s'ha produït. “Aquesta interrelació és el que anomenem temps”³²⁰. I segueix, el temps no està només en les coses, ni només en l'observador. Sense coses que canviïn no hi hauria consciència del temps. Sense un observador que s'adoni del canvi no hi ha consciència del temps.

“L'observació d'una cosa no ens dona la noció de temps. Ha d'haver-hi canvi en ambdós, en l'observador i en la cosa, en el subjecte i en l'objecte.”³²¹

D'aquí conclou Panikkar que no pot haver-hi una fenomenologia del temps, perquè el temps està implícit en o és una condició de la mateixa fenomenologia. El temps és l'estructura mateixa de la nostra consciència i dels fenòmens que hi apareixen. És inherent a la consciència i al pensament.

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ Ibid. pg. 29.

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid. pg. 30.

“L’experiència del temps està pressuposada en tot acte reflexiu... el concepte de temps està pressuposat en tot concepte... és en aquest sentit, un trascendental”³²².

La fenomenologia del temps no és possible, “perque l’estructura temporal tant de la consciència com de les coses constitueix la possibilitat mateixa de la fenomenologia... és el que s’anomenaria un “trascendental”...però això ens mostra que encara que no poguem saltar per damunt de la nostra ombra, la consciència d’aquest límit, d’alguna manera la trascendeix.”³²³

I recorda el significat etimològic de *contingència*: *cum-tangere*, tocar el límit, el fons o el sostre del nostre ésser.”³²⁴ Tant el temps com la consciència són realitats últimes, límits constitutius de la nostra naturalesa humana. El límit és la mateixa possibilitat de ser.

“L’estructura temporal de la consciència és la mateixa condició de possibilitat de la fenomenologia... Només podem apprehendre la realitat si som conscients també de que som”aprehesos” per ella”³²⁵.

2.2. El temps no és separable dels éssers en que es manifesta, sinó que és la pròpia manifestació de la realitat, la manera que té el món de ser. No és una mesura abstracta, ni tampoc un vehicle que ens transporta cap al futur, sinó la nostra vida i la vida de totes les coses. El temps és la *vida*, el desplegament de l’existència, l’estructura de la realitat. No tenim temps, ni estem en el temps, sinó que *sóm* temps. Temps és ésser. Esser és temps. “Tot el que és susceptible de convertir-se en experiència humana és temporal, si bé això no permet dir que tot sigui exclusivament temporal”³²⁶.

El temps no és individual, en el sentit d’independent dels altres, ni exclusivament humà, sinó que està en les coses, i en tots els éssers; és el temps del kosmos, *aionos zoé* – vida còsmica-, la vida que flueix constantment en tota la seva diversitat i multiplicitat. És la *dimensió invisible de la realitat, l’ànima del món*, o principi vital, d’on sorgeix constantment la realitat.

³²² Ibid. pg. 30.

³²³ Ibid.

³²⁴ Ibid.

³²⁵ Ibid. pg. 31.

³²⁶ Ibid. pg. 19.

“La vida és el temps de l’èsser (*zoé chronos tou einai*)³²⁷.” Zoé, recorda Panikkar, és la vida indestructible, la vida que compartim amb tots els éssers de l’univers, de la qual només en vivim una part –*bios*-. Així doncs preguntar-se pel temps és preguntar-se per la realitat, o per l’èsser. “El *saeculum*, és a dir, el món temporal, és l’univers real. El món és temporal i la seva temporalitat és la seva característica primordial”³²⁸

La temporalitat és la manera com els éssers són en el món; és el moviment intern de cada ésser i dels éssers entre sí. És la manera com el món és. El dinamisme del cosmos.

Panikkar insisteix en el seu distanciament respecte al coneixement científic i respecte a la percepció de la vida com un fenomen individual, o com una propietat de l’Ésser. La vida dels éssers no és un atribut, ni un accident. La vida és un altre nom de l’Ésser. “Vida i Esser són equivalents homeomòrfics”³²⁹. La realitat entesa com un tot, és naturalesa, és vida. *Tot és viu* o el tot és viu, i per tant, no només el planeta Terra com alguns representants de la ciència holística contemporània afirmen, sinó l’univers i tot el cosmos. Quan afirma que la vida és el “temps de l’èsser” es refereix a aquest sentit de la vida com a característica de la realitat, (zoé) i no com a vida individual (bios) que mor.

Aquest és un altre punt de vista en comú amb la visió del món budhista. Aquesta interpretació de la vida còsmica (zoé) permet entendre-la d’una manera no-dual. És a dir, no oposada a la mort. Entenent que hi ha una dimensió prèvia-a o més fonamental que la dualitat vida-mort. La concepció budhista segons la qual hi ha una dimensió de “tots els éssers” que no distingeix entre matèria orgànica o inorgànica, ni entre éssers vius i morts³³⁰ és compartida per Panikkar.

³²⁷ Frase atribuïda a Hesychius i citada per Panikkar en la introducció a “Kâlasakti”.

³²⁸ Panikkar, *La intuïció cosmoteàndrica*, pg. 140.

³²⁹ Panikkar, *El Ritme de l’Ésser*, pg. 14.

³³⁰ Cf. la Introducció de Masao Abe al *Shôbôgenzô*.

De la mateixa manera que la vida no és individual, ni exclusiva d'alguns éssers, tampoc no ho és la consciència. La vida humana és vida conscient, “però aquesta consciència no és quelcom individual. La consciència és trans-individual. Com a individus, participem de la consciència”³³¹ Vivim la vida i vivim la consciència com a característiques de la realitat.

“La consciència humana és consciència de l'ésser. És consciència del tot. I aquest tot és *sat, cit, ânanda*: la trinitat radical”³³²

Panikkar no dialoga obertament amb Heidegger sobre la relació entre temps i ésser. Seguint però la metodologia indicada al començament que vol aprofundir en el pensament de Panikkar indagant-ne l'origen budhista, veuríem la proximitat de Panikkar amb el pensament de Dôgen i el tret fonamental que els uneix i els diferencia de Heidegger, seria una vegada més, el no-dualisme.

Des del punt de vista no-dual assumit en aquesta investigació i com assenyala Masao Abe en el seu estudi sobre Dôgen i Heidegger, la limitació d'aquest autor consisteix en haver-se mantingut en un plantejament existencial i antropocèntric. Ens remetem a aquest estudi on l'autor exposa els diferents punts de partida de la reflexió sobre temps i ésser entre un i altre; que podem resumir dient que si en Heidegger el problema queda formulat amb la diferència ontològica, Dôgen fonamenta la seva reflexió en l'*experiència cosmològica*, on el cosmos no és el món objectiu creat per Déu, sinó la naturalesa infinita de cada ésser³³³. Diu l'autor, “Heidegger construye la ontología *fundamental* a fin de elucidar el significado del Ser de los entes que se halla velado en la comprensión cotidiana. En contraste con esto, Dôgen no establece una diferencia ontológica, no porque no sea consciente de la diferencia esencial entre el Ser y los entes, sino simplemente porque deliberadamente niega la idea del Ser, el cual es susceptible de ser considerado como algo substancial distinto ontológicamente de los entes. De ahí su insistencia en la “no-naturaleza de Buddha”³³⁴.

Abe explica en aquest assaig com la interpretació que fa Dôgen dels textos budhistes porta a les últimes conseqüències les seves intuïcions principals: El

³³¹ Panikkar, *El ritme de l'Esser*, pg. 13.

³³² Ibid. pgs. 6 i 15.

³³³ Cf. Abe, *Masao Zen and Western Thought*, així com la introducció a *La naturaleza de Buda (Shôbôgenzô)*.

deshomocentrisme, la no-dualitat, i el caràcter no-substancial de la “naturalesa del Buddha” o de l’Ésser, així com el seu caràcter dinàmic i impermanent.

La dimensió de l’Ésser (o de “tots els éssers” segons Dôgen) no és equivalent a la noció metafísica; ja que no es refereix a un ésser original, generador, substancial, ni misteriós que crea el món. Tampoc no està oposada al no-res. Es diu, la “dimensió sense dimensions de tots els éssers, lliure, ilimitada i infinita”. L’ésser és en tots els éssers en cada instant i de manera completa; no és un principi que es desplegui seguint un procés ni que es realitzi amb el temps, sinó que es realitza en l’aquí i l’ara. La característica fonamental d’aquesta dimensió és la impermanència. “La naturalesa de Buddha és la impermanència i la impermanència és la naturalesa de Buddha”. No hi ha ni dualitat ni prioritat de l’ésser sobre el temps.

“La idea de Dôgen de la “impermanència de Buddha” no es un devenir que pueda reducirse ni al ser (naturaleza de Buddha) ni a la nada (impermanencia). Más bien es un genuino devenir. Este devenir tiene lugar en la infinita dimensión sin dimensiones de “todos los seres”, la cual es verdaderamente cosmológica... El devenir implica una paradójica unidad del tiempo y la eternidad en todo y cada momento”.³³⁵

El temps és ésser i l’ésser és temps en un sentit radical i totalment recíproc, sense cap prioritat de l’un sobre l’altre. Així ho recull Panikkar dient “l’ésser és esdevenir”.³³⁶ Una afirmació que l’acosta a Nietzsche d’una banda i a Dôgen d’una altra.

La no-dualitat del temps obre una dimensió de la realitat on aparèixer i desaparèixer són aspectes, facetes d’una realitat més àmplia. Una dimensió que en la tradició occidental s’ha anomenat no-res i ha donat lloc al nihilisme i que només ha estat pensada positivament des de l’àmbit de la mística. Aquest no-res (*nihil*) es converteix en el budhisme, en el *buit* (*sûnyatâ*).

Resumint: Tot allò que és, és mutable, apareix i desapareix. No hi ha un temps al marge dels fenòmens del món. Si els éssers no fossin temps, no serien. Tots els

³³⁴ Masao Abe, Introducció al *Shôbôgenzô*, pg. 51.

³³⁵ Ibid. pg. 61.

éssers són temps i el temps és ésser. No hi ha un ésser atemporal o etern, ni per tant, una eternitat immòbil més enllà del temps. Però el temps mateix tampoc no és reduït a passar, a fluir. El temps no és mera transició entre passat i futur, entre arribar i partir; la clau de la comprensió del temps està en aquest interval on es manifesta l'absolut. Tot és en cada moment; la realitat és completa en el temps present. Cada estat és absolutament ell en cada moment; la vida no és un projecte que es va realitzant dia rera dia; cada instant és la vida en tota la seva amplitud i profunditat. “*L'ésser és esdevenir*”, diu Panikkar; “*la naturalesa de Buddha és impermanència, el temps és la naturalesa de Buddha i la naturalesa de Buddha és temps*”, diu Dôgen. Adonar-se d'aquesta no-dualitat, d'aquest joc entre aparèixer i desaparèixer, entre temps i eternitat és el camí de la realització en el budhisme i és el camí del coneixement quan entenem la filosofia com a saviesa.

Entendre la temporalitat com a essència de la naturalesa humana no és exclusiu ni de Panikkar ni del budhisme. La particularitat d'aquestes interpretacions consisteix en no veure-la com una característica estrictament humana i que ens separa de l'experiència de totalitat i d'absolut; no veure-la per tant com a font d'angoixa o d'esclavitud, sinó al contrari com la naturalesa de la realitat “més-que-humana”, còsmica i divina; com la naturalesa de tots els éssers vius i no vius; i en veure en l'experiència del temps, tal com l'estem entenent, l'experiència de la llibertat.

2.3. Seguint amb l'exercici fenomenològic Panikkar mostra com, sigui el que sigui allò que pensem sobre el temps, el que no podem evitar és tenir el present com a punt de referència. La consciència, el pensament, és sempre present, es dona ara i aquí. Però si observem aquest “ara” ens adonem de dues coses:

“Hi ha quelcom nou en el present que no procedeix del passat ni determina exhaustivament el futur. Ho experimentem com a llibertat...La llibertat, que només es troba en l'ara, no està afectada pel temps. Es la porta de l'eternitat”³³⁷.

D'altra banda en l'“ara” percebem quelcom d'una naturalesa diferent a la temporalitat.

³³⁶ Panikkar, *El silenci del Buddha*, pg. 192.

“No és un passat indefinit, ni un futur interminable, ni tampoc la integració d’aquests àmbits. Es quelcom d’un altre ordre. Es el moment tempitern”... Així, “el present constitueix tant l’entrada al no-res com a l’eternitat”.³³⁸ “La intuïció de la tempiternitat emana de l’experiència del present”³³⁹.

El temps passa, i aquest passar mostra la connexió intrínseca entre temps i no-res, entre ser i no-ser, entre vida i mort. El passar del temps ens mostra el seu fons no-temporal, l’abisme que paradoxalment ens sosté. La característica més immediata del temps és el seu desaparèixer constant i en aquesta naturalesa que fugim hem de trobar la clau de la seva comprensió. Es partint de l’experiència impermanent del temps que hem de pensar la naturalesa del món, no fugint d’ella ni negant-la. Ara bé, quan contemplem aquesta impermanència, quan ens detenim davant l’experiència del passar; és a dir, quan intentem fer coincidir la consciència amb el present, aquesta impermanència mostra una *unitat*, un *fons atemporal que és presència del tot i que coincideix amb el buit*. On tots els temps conflueixen, on no hi ha separació entre passat, present i futur; és l’experiència extàtica o mística, d’on sorgeix la noció d’eternitat. El temps no és la transició del passat cap al futur, ni és només passar. Tot està en l’ara i aquí. En l’experiència *límit* del *present*.

“Sempre ens han dit que el temps és la porta a l’eternitat. Però aquest llindar no és només el “darrer moment”, la mort. Aquest llindar no és el temps futur, sinó el temps veritable, és a dir, el temps present”.³⁴⁰

El temps és aquest límit que vivim en el present. Que vivim en el cos. Es perquè som límit que existim. L’infinit necessita de la finitud per a manifestar-se. En aquest sentit és l’aparença, el contorn que constitueixen les formes. El temps és aquest contorn inherent a cada ésser que el fa ser el que és. Aquesta finitud és la temporalitat.

“El moment és moment, no només perquè es troba entre el passat i el futur, sinó també perquè simplement està, encara que no s’aturi (temporalment). Aquesta “estància” no és temporal. Li segueix immediatament (temporalment) el moment següent. Però té una consistència pròpia. Una con-sis-tència (no una mera dis-tensió o extensió) que confereix a cada moment el seu missatge, la seva personalitat: la seva eternitat”³⁴¹.

³³⁷ Kâlasakti, pg. 37.

³³⁸ Ibid. pg. 39.

³³⁹ Panikkar, *Culto y secularización*, pg. 97.

³⁴⁰ Kâlasakti, pg. 51.

³⁴¹ Ibid. pg. 41.

Però el límit limita amb alguna cosa; amb el misteri, amb l'origen, amb l'etern. Aquest factor no temporal, és el fons d'on sorgeixen els éssers, l'eternitat d'on emergeix el temps. Però l'eternitat només es manifesta en el límit, en el temps. Només en allò més concret, en la relació física i sensible, en l'acció, es produeix també la relació i el coneixement amb i de l'absolut. Conèixer el límit és conèixer el món, com la saviesa etimològica ens recorda. (*mundus*: frontera amb el desconegut). Viure la plenitud del present és l'experiència tempiterna.

“La plenitud no és de “tots els temps”, sinó del present. Podem assolir la plenitud del present experimentant allò que no pot desaparèixer quan eliminem el passat, el present i el futur”³⁴².

El problema que s'ha plantejat la filosofia, tant a Orient com a Occident, és la relació entre el temps i l'ésser, o la realitat última. Les diferents respostes a aquesta relació donen nom a les diferents tradicions religioses i filosòfiques. Posant l'èmfasi en un o en l'altre pol, tenim visions del món dualistes o monistes. En aquest punt, Panikkar afirma la naturalesa advàitica d'ésser i temps, la polaritat radical i constitutiva de la realitat.

“El temps és real i la realitat mateixa presenta una polaritat no-dual que inclou l'eternitat sense excloure la temporalitat”³⁴³ “No identifiquem l'ésser amb el temps, ni el temps amb l'eternitat. No els sintetitzem, ni tampoc no els reunim. Simplement no els separem”³⁴⁴.

Malgrat la inseparabilitat de temps i ésser, la temporalitat no exhaurix l'Esser. « Temps és Esser, Esser és Temps, però l'ésser no és només temps. L'«és» de l'Esser no ha de confondre's amb el signe algebraic de l'« igual ». Si $A=B$, $B=A$, però l'«és» té un caràcter intrinsecament polisèmic, com ja va suggerir Buddha i com va notar Aristòtil ».³⁴⁵ Tot ésser està vinculat a una dimensió de profunditat ilimitada que connecta els éssers entre sí. Eternitat és el nom que se li ha donat quan s'ha entès com a dimensió divina, separada del cosmos i dels humans. *Tempiternitat*

³⁴² Ibid. pg. 50.

³⁴³ Ibid. pg. 35.

³⁴⁴ Ibid. pg. 45.

³⁴⁵ Panikkar, “Tiempo y trascendencia. Una consideración política”. Pg. 35.

és el nom que adopta quan se l'enten com el mateix teixit de la realitat. Es la dimensió abismal de cada ésser; el seu caràcter obert i infinit.

“El no-res és un altre nom de l'etern. El no-res no-és. Per tant, no podem dir, que sigui estàtic. No és una substància. L'eternitat no és la plataforma substancial del temps... El temps no reposa sobre l'eternitat, igual que l'eternitat no es descomposa en el fluir del temps. ”Amb el temps totes les coses desapareixen”(MaitU)... però aquest desaparèixer és més no menys que el temps...Ni el no-res és la base de l'ésser ni l'eternitat és el fonament del temps....La relació és d'un altre ordre. Ni el no-res ni l'eternitat tenen consistència pròpia. El no-res no-és, i l'eternitat no-existeix. No tenen extensió ni distensió... Temps i eternitat, com l'ésser i el no-res, no són dos ni un. Es copertanyen. Qui o què els reuneix? Res ni ningú! Això és el que ens permet dir que malgrat no ser una i la mateixa cosa, no són dues coses”.³⁴⁶

La consciència tempiterna, és a dir, la consciència no-dual del temps, apareix amb la cessació dels processos mentals. Amb la detenció en l'instant present. Amb l'atenció a l'ara. Per a adonar-se d'aquest no-res cal aturar el moviment inercial que impulsa la ment a projectar-se constantment vers el passat o el futur.

2.4. Aquesta interacció troba la seva metàfora més clara en el *ritme*, ja que permet pensar un constant plegar-se i desplegar-se de la realitat, un constant néixer i morir de cada forma, en una textura misteriosa i inabastable que tot ho inclou. La consciència humana percep la part que correspon al límit temporal i espacial que ocupa. Ella mateixa està feta d'aquest buit i d'aquesta eternitat, i com a tal, té experiència d'aquest fons que la sustenta en cada instant, “coneix” l'eternitat en el sentit més literal de “ser u amb allò conegut”, però aquesta experiència no es desplega discursivament.

“El temps pertany a l'ésser. L'ésser és precisament essent. L'ésser és temporal. Esser és un verb. Esser i temps es copertanyen. L'ésser només pot ser essent. Aquest acte implica activitat, dinamisme, vida. Aquest moviment no té perquè ser una potencialitat latent, sinó acte pur, activitat pura. No té perquè ser un desenvolupament temporal lineal que es dirigeixi a algun lloc en el qual no ha estat abans. Ha de ser novetat, un batec, un ritme. Esser/essent és més que esdevenir. L'esdevenir és un estat transitori. Es un arribar-a-ésser. Però quan l'esdevenir ha arribat a ser, aquest ser, no és estàtic, sinó ser/essent”.³⁴⁷

En aquestes frases hi ha implícita una intuïció difícil de descriure. Es la percepció que allò més fugaç és la manifestació de l'absolut. El que és, és absolutament. El

³⁴⁶ Kâlasakti, pgs. 42-43.

canvi és absolutament. L'ésser no és un subjecte, és un verb. El canvi i la multiplicitat no només no questionen la unitat ni el tot, sinó que la mostren constantment si sabem mirar-la. Es a dir, si sortim de la consciència lineal del temps, si deixem d'escapar del present. "Todo ser es eterno" deia Goethe en un altre context. Aquest ser-essent no és definible desde cap veritat científica, teològica ni filosòfica; és el dolor, la mort, l'alegria i la vida. Es la multiplicitat i multidimensionalitat de circumstàncies i d'esdeveniments que resumim amb la paraula realitat.

L'experiència del ritme no és ni la d'un simple moviment ni tampoc la de la repetició. "Es la que més s'acosta a l'experiència advàitica"³⁴⁸. La realitat més profunda del temps es mostra a la consciència en el pas constant del desaparèixer i l'aparèixer. Aquest anar i venir és el ritme temporal. "La primera experiència temporal de l'home és el ritme de la vida. El temps com a ritme"³⁴⁹. Temps i eternitat no es confonen ni tampoc no estan separats. "Són coextensius. Un conté l'altre."³⁵⁰

El moviment entre l'aparèixer i el desaparèixer, entre el finit i l'infinit és allò que anomenem temps. Per a expressar i fer notar aquesta ambigüitat, aquest dinamisme essencial, diem que el temps és *símbol*. Entenent símbol com ho fa Panikkar, és a dir, com a categoria ontològica. El símbol no és allò simbolitzat, sinó la mateixa *relació* entre significant i significat; en aquest cas, entre temps i eternitat, o entre matèria i esperit. El cos és símbol del buit, així com el temps és símbol de l'infinit. Goethe deia "Todo lo transitorio es sólo una metáfora"³⁵¹. El símbol té un peu en el finit i un altre en l'infinit. Es ell mateix manifestació del buit. La forma és manifestació del buit. La forma és símbol. El símbol és buit, "porque ningún pensamiento puede alcanzarlo. Los símbolos hablan de algo de lo que no se puede hablar. Tienen que volverse transparentes. Tienen que abrirse."³⁵²

³⁴⁷ Ibid. pg. 42.

³⁴⁸ Panikkar, "Culto y secularización", pg. 97.

³⁴⁹ Ibid. pg. 47.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ citat a Campbell, J. *Los mitos en el tiempo*, Emecé, Barcelona, 2002, pg. 98.

³⁵² Ibid.

“En el començament del temps” és una expressió que només es pot interpretar en un sentit no cronològic, perquè no hi ha començament on no hi ha temps. El temps és coextensiu amb l'ésser. És la seva expressió. “En el començament” significa “en origen”; aquí i ara.

“La cosa present, no es presenta ella mateixa només com una idea intemporal (concepte) o com un objecte efímer, transitori (una cosa temporal), sinó com a símbol viu (el qual, com tot símbol, inclou subjecte i objecte) de la realitat. I aquest símbol abasta no només els tres temps (trikâla), sinó també el punt atemporal que els vincula tots tres”.³⁵³

La naturalesa del món, de la matèria, es manifesta en la mesura en que s'amaga, com molt bé savien els grecs (Heràclit), en el mateix sentit que Goethe deia que els colors són el joc entre la llum i la fosca. La gradació intermitja entre aquests pols és l'infinit joc del *ritme*. L'equilibri i la regulació d'unes pautes rítmiques són les que fan possible la bellesa del món i la seva mateixa possibilitat.

Cal ser conscients que l'ésser i el no-res, així com el temps i l'eternitat, no són conceptes oposats ni contradictoris. No són conceptes. Per això diu Panikkar, “no poden ser reduïts a la fórmula “A i no-A”. Perquè el “no” del no-ser, no és la negació del ser, pertany també al ser”³⁵⁴ “No és un zero matemàtic que ens permet fer càlculs amb l'infinit. Tampoc no és el límit de l'ésser, com si l'ésser fos limitat pel no-ésser. El no-ésser no entra en el procés dialèctic.... El no-ésser és Silenci, i la seva relació amb l'ésser no és d'oposició, sinó d'originació. L'ésser i el no-ésser formen part del tot”³⁵⁵

De la mateixa manera, el temps no és la negació de l'eternitat, sinó la seva manifestació corporal, el seu *símbol*. La relació entre temps i eternitat no és ni monista, ni dualista. L'ur polaritat és intrínseca i constitutiva.

“El tiempo es el símbolo de la realidad intemporal. Pero el símbolo no es *otra* realidad, ni tampoco *la* realidad, sino el símbolo de la realidad, la realidad *como* símbolo, su apariencia, su manifestación. Para llegar a la realidad no hay pues, que abandonar el símbolo para alcanzar otra cosa, sino que hay que reconocer al símbolo como tal, es decir como apariencia de la realidad; hay que romperlo como realidad; y así será el símbolo roto el que nos abra a la realidad. No es siguiendo el tiempo

³⁵³ “Tiempo y trascendencia”, pg. 37.

³⁵⁴ Panikkar, *Invisible Harmony*, pg. 45

³⁵⁵ *Ibid.* pg. 50.

hasta el final como llegaremos a lo eterno, sino rompiendo el círculo como descubriremos la eternidad”.³⁵⁶

“L’origen de l’ésser no és el no-ésser, sinó l’origen de l’ésser”. Un origen que està en el “mateix costat de l’ésser”. Entrar en l’eternitat no és sortir del món, però per a percebre-ho necessitem situar-nos en l’òptica no-dual. Les polaritats no són mutuament excloents. Es necessiten mutuament i no poden existir l’una sense l’altra. Aquestes polaritats indiquen que ni el monisme ni el dualisme responen a la realitat. El conflicte entre “l’unitat i la multiplicitat” “és una fal·làcia de la nostra ment”.³⁵⁷

“Aquesta relacionalitat només té sentit però, si deixem de substantivitzar cada pol, i de considerar la relació com a secundària als seus (independents) éssers. Un ésser no relacionat és una completa contradicció”³⁵⁸

Si reduïm el món al seu aspecte observable, la nostra concepció del temps serà també limitada al transcurs dels dies i de les estacions. Si afinem la nostra percepció i l’ampliem desenvolupant la nostra capacitat de veure intuitivament i experiencialment, el món ens parla d’una altra manera, el temps porta en ell mateix la totalitat i l’infinit. La percepció de la matèria com un tot compacte és contrària a l’experiència dels sentits i malgrat això es va constituir com un dogma de la ciència moderna. De la mateixa manera el caràcter alhora temporal i etern dels nostres actes, o la dimensió conscient de tot el que existeix han estat esborrats del discurs científic i filosòfic dels darrers dos-cents anys desposseïnt l’experiència conscient de tota persona de la seva autoritat com a font de coneixement.

El temps està inclòs en una realitat més àmplia, atemporal, infinita i eterna. L’eternitat forma part també de l’estructura de la realitat i de la consciència. Això vol dir que cada instant és únic i complet en ell mateix, la materialització sempre nova d’una realitat permanent, i que cada fenomen, cada ésser viu té el seu temps propi de realització³⁵⁹ En la naturalesa del temps hi ha la mateixa capacitat de superar-lo. Aquesta dimensió no-temporal de nosaltres mateixos és la que fa possible la

³⁵⁶ Panikkar, “El presente tempiterno”, pg. 149.

³⁵⁷ Ibid. pg. 51.

³⁵⁸ Ibid.

transformació de la realitat. Podem canviar-nos a nosaltres mateixos i al món, perquè formem part d'aquesta dimensió no temporal, infinita, d'on sorgeix la creativitat i la llibertat.

El temps passa, però aquest passar que fa que hi hagi passat, present i futur, no és un simple passar, l'esdevenir, ni l'eternitat un temps sempre igual, la permanència. Ser i no-ser i, entre l'un i l'altre, l'esdevenir, les grans categories del pensament filosòfic occidental són dues maneres d'expressar una única realitat en procés de creació continua. Tornar a pensar les categories prèvies a aquest dualisme, el significat que hi havia darrera les nocions de *physis*, *aletheia*, *logos* o *aiôn*³⁶⁰ (naturalesa, veritat, paraula o temps) per exemple, pot ajudar-nos a recuperar aquesta dimensió profunda del pensament que la nostra època reclama.

3. El present tempitern

Ni la inconsistència d'un esvaïr-se constant de totes les coses, ni la rigidesa d'una eternitat immòbil i sempre igual. El present tempitern ens introdueix en un univers dinàmic on el teixit del temps passat és modificable des del present, si la consciència del temps present està connectada amb el fons inobservable del món. Dir que tot el que és és etern, és dir que la realitat és indestructible encara que tot desaparegui i és dir també que la nostra naturalesa "més que temporal" ens permet incidir, netejar i equilibrar allò que succeeix en els diversos temps, perquè allò que succeeix no és opac, definit i acabat, sino fluït, obert i present.

No hem d'imaginar doncs aquesta dimensió eterna com un "lloc" on els fets es mantenen "per sempre" sense canvi. Pensar el temps com a relació entre temps i eternitat ens permet ser conscients d'una realitat no tan simple. Desaparèixer del món o deixar de ser no és caure en un no-res sense sentit. En un món de dues dimensions la comprensió de la realitat és molt limitada. La veritat del món com a presència, és

³⁵⁹ Aquest és el sentit propi de la noció de *Kairós*. Cada ésser és el seu temps, viu segons un ritme propi i per tant les seves accions es realitzen en el moment oportú, en el moment. No hi ha separació entre el moment i allò que s'expressa.

reduccionista i ens impedeix comprendre el canvi, la transformació i la mort. Pensar la tempiternitat ens obliga a reintegrar el món, a percebre altra vegada en la matèria i en el cos els signes de l'invisible i en l'invisible un àmbit d'acció i de modificació de la realitat. No hi ha horitzó, sense un costat invisible. Aquest forma part de l'estructura mateixa de l'horitzó. Tots els esdeveniments tenen lloc com a cristallitzacions de l'"obertura infinita"³⁶¹

Allò que distingeix l'*ara*, com a categoria temporal, del passat i del futur, és la novetat, el present té una qualitat que el distingeix, que no prové del passat ni determina del tot el futur, ni tampoc és la unió d'ambdós; és la possibilitat de la creació de quelcom nou, l'àmbit de la *llibertat*. Aquesta llibertat que només es troba en l'*ara* és "la porta de l'eternitat", que Panikkar defineix amb la paraula *tempiternitat*.

"El present no és un temps infinitesimalment breu... és la cruïlla entre temps i eternitat".³⁶² "En l'*ara* present s'hi troben el passat, el futur i l'etern".³⁶³

L'experiència del *no-res*, diu Panikkar, és el resultat immediat de la nostra consciència temporal.

"Som conscients del *no-res* mitjançant la nostra percepció de quelcom que ja-no-és, o encara-no-és.... El present constitueix tant l'entrada al *no-res* com a l'eternitat".³⁶⁴

Aquest *no-res* que apareix en el present no és en ell mateix temporal. L'eternitat no és ni un temps infinit ni la negació del temps. :

"Entre el moment A i el moment B que el segueix immediatament, no hi ha res. No hi ha un tercer moment C. Si fos així, podríem intercalar sempre moments més breus. Hi ha infinits nombres intermedis entre 2 i 3, però l'eternitat no és un temps infinitament petit. És d'un altre ordre. Entre A i B no hi ha res. Aquest *no-res* és l'eternitat".³⁶⁵

El *no-res* és una altra manera de dir eternitat. Ni el *no-res* ni l'eternitat poden entendre's de manera substancial ni predicativa; com oposicions a l'ésser o al temps.

³⁶¹ Així anomena Ueda Shizuteru –un dels pensadors de l'Escola de Kyoto-, la dimensió del buit o *sunyâtâ*. Alguns dels pocs articles traduïts d'aquest autor estan a la revista "Pasos" nos. 38-41, que publica a Brihuega, el zendo *Betania*.

³⁶² Panikkar, *Kâlasakti*, pàg. 41.

³⁶³ *Ibid.* pg. 40.

³⁶⁴ *Ibid.* pg. 39.

Es situant-se en la dimensió interrelacionada i dinàmica que les fa ser una amb l'ésser i amb el temps, com podem intuir la seva mútua pertinença. Ser en el no-res i no-ser en el ser. Canviar permanentment. Ser extàticament. Són intents d'expressar la consciència d'una realitat eterna present en el temps. Es aquesta unitat i fugacitat paradoxal, la que origina l'experiència religiosa i de la que som conscients en el present.

“Todo lo que aconteció hace un millar de años no es en la Eternidad más lejano que este ahora mismo en que yo soy; y tampoco el día por venir dentro de un millar de años, o de tantos años como podrían ser contados, es más lejano en la Eternidad que este ahora mismo en que yo soy”.³⁶⁶

“L'eternitat no és la plataforma substancial del temps. El temps no reposa sobre l'eternitat, de la mateixa manera que l'eternitat no es descomposa en el fluir del temps”.... “Ni el no-res és la base de l'ésser ni l'eternitat és el fonament del temps. Ni el no-res ni l'eternitat poden oferir una base, un fonament, una substància. La relació és d'un altre ordre. Ni el no-res ni l'eternitat tenen con-sistència pròpia.”³⁶⁷

El desaparèixer del temps no té menys valor ontològic que el temps. Allò que abandona la configuració fenomènica del món segueix essent precisament com a no-presència; però aquest “no” no li treu realitat. El problema és haver interpretat el no-res com la negació de l'ésser. Per això és imprescindible l'aportació del pensament oriental sobre el no-res. Un nihilisme que adopta un caràcter positiu des del moment que és experimentat com a buit (*sûnya*).

“L'eternitat no és l'absència de temps, sinó la seva plenitud. No una plenitud de “tots els temps, sino del present”. “Podem assolir la plenitud del present experimentant el *trikâlabâdhyatva* de la tradició india: allò que no desapareix quan eliminem el passat, el present i el futur. L'eternitat no està separada ni juxtaposada al temps. Es contenen mutuament. “El temps i l'eternitat, com l'ésser i el no-res no són ni dos ni un. Es co-pertanyen.”³⁶⁸

La seva relació és advàitica. Es a dir, temps i eternitat són diferents però no separables; es configuren mutuament donant forma al món. (forma no es sino vació, vació no es sino forma – *samsâra en el nirvâna; nirvâna en el samsâra*). Per això Panikkar transforma aquestes dues paraules en la noció de *tempiternitat*. Viure plenament, viure la tempiternitat, és deixar de ser només un “passar”. Es percebre la

³⁶⁵ Kâlasakti, pg. 42.

³⁶⁶ Eckhart, citat a Coomaraswamy, *El tiempo y la eternidad*, pg. 84.

³⁶⁷ Ibid.

³⁶⁸ Ibid. pg. 43.

unitat dinàmica del temps i l'eternitat; la unitat dinàmica dels tres temps, una percepció que té com a condició l'*atenció*.

L'*ara*, segueix, no és un instant detingut. Es la novetat, que sorgeix d'un camp de possibilitats infinit. Cada moment té un caràcter propi. El present és el resultat sempre nou de la interrelació entre temps i eternitat. Es precisament aquesta dimensió infinita la que fa de l'*aquí* i l'*ara* el lloc de la creació i de la transformació, de la *metanoia*. El món es crea i es realitza constantment i en la seva totalitat, en l'instant present.

“El present no és un temps breu, ni tan sols un temps infinitèssimalment breu. Hauríem de saber-ho des de Zenó. El trànsit del passat al futur que s'esdevé en el present, ens revela l'etern. Altrament no hi hauria present”³⁶⁹.

Trobem aquesta qualitat “transtemporal” del present descrita en moltes tradicions espirituals, essent el centre de l'experiència mística. S'ha expressat de maneres no filosòfiques dient que el temps és la vida, el misteri, la divinitat.

“Es en i a través del temps, vivint-lo, i no només lliscant per damunt d'ell, com arribem a ser el que realment “som”... aquest “som” no és la cruïlla entre passat i futur, sino una divinitat... Cada esdeveniment és un “moment” de la Vida. La Terra, el Sol, la Lluna, les Estrelles (així com la matèria, el foc, l'aigua, els vents), son divins precisament perquè es mouen, i es mouen perquè són aspectes de la Vida, “mesures” del temps. Ells ens revelen el temps... El temps és la vida de l'ésser”.³⁷⁰

Aquest és un dels paràgrafs més representatius de la intuïció tempiterna. En ell a més de reforçar la qualitat sencera del fet de ser i d'esdevenir, es vincula amb l'àmbit cosmològic, donant nom a una experiència que reconeixem com a pròpia i que podem sentir com a comuna a tota la humanitat en qualsevol època. Aquest mirar el moment present com un “venir a la presència” un fet concret, i portant amb el seu venir, el ser, el respirar, dels elements, o el moviment dels astres, és una manera poètica i filosòfica alhora de descriure un moment d'eternitat.

La consciència plena del present, equivalent a la quietud total de la ment, és la porta que condueix a la consciència de l'eternitat. La relació entre el no-res i la divinitat té en la mística cristiana alguns dels millors representants en el que s'ha

³⁶⁹ Ibid. pg. 41.

anomenat “via negativa”. Eckhart, Böhme, Sant Joan de la Creu o Santa Teresa, representen aquesta línia d’una tradició que, de manera minoritària, ha interpretat la negativitat positivament. Per ells, Déu és indefinible, incognoscible i innombrable; més enllà de tot el que es pot afirmar o negar. Pel taoïsmo o pel buddhisme, els principis negatius com són el no-ser, la no-acció, o la mort són centrals. En aquestes tradicions, no hi ha coneixement de la realitat última sense l’experiència de la negativitat. El Tao o la Vacuitat són la font tant del ser com del no-ser. La relació entre el buit i el no-res i l’eternitat és també central en les pràctiques iòguiques i en general en totes les tradicions místiques.

La relació entre ser i no-ser, o entre temps i eternitat, no és dual, per tant no hi ha res que els pugui unir, perquè no estan separats, però tampoc són una unitat indiferenciada. La seva relació és *advàitica*. *L’advaita és una intuïció que veu la realitat com una polaritat constitutiva, on cada pol implica l’altre i en certa manera el conté*. Aquesta relació no es pot entendre des d’una concepció substancialista de la realitat que immediatament ens fa caure en oposicions i contradiccions. Allò que és fonamental en la intuïció advàitica és la relació; però la relació existeix precisament com a únic suport perquè es fonamenta en el buit.

“Ser en el tiempo significa estar constantemente dentro del ciclo de nacimiento y muerte (*sâmsara*). Sin embargo no estamos meramente en el tiempo... vivimos el tiempo. De un instante del tiempo a otro, hacemos ser al tiempo, lo llevamos al cumplimiento del tiempo. Este es el sentido de ser sin fondo en el tiempo.....Ahora bien, ser sin fondo en el tiempo significa estar extáticamente fuera del tiempo y fuera de este ciclo (del ciclo de nacimientos y muertes). Significa preceder al mundo y las cosas, ser su señor.... A la vez que somos radicalmente o más bien sin fondo (sin fundamento y sin nada a que agarrarse) en el mundo, estamos al mismo tiempo fuera de él. Este no tener algo a que agarrarse significa libertad absoluta”³⁷¹

“En el campo de la vacuidad, la totalidad del tiempo se introduce en cada momento del tiempo al pasar de un momento al siguiente. En la interpenetración circuninsencial del tiempo, o en el tiempo mismo que sólo aparece como esa interpenetración, es decir, en la relatividad absoluta del tiempo en el campo de *sûnyatâ*, la totalidad del tiempo es parecida a un fantasma, así como lo es también la totalidad del ser de las cosas en el tiempo.”³⁷²

“...Podemos decir que puesto que en el campo de *sûnyatâ* cada instante es sin fondo en el tiempo, todos los instantes caben en cada instante. Y ya que todos los instantes

³⁷⁰ Ibid. pg. 52.

³⁷¹ Nishitani, *La religión y la nada*, pg. 219.

³⁷² Ibid. pg. 220.

pueden penetrar cada instante sólo como algo sin fondo, emergen realmente como tales en su manifestación como este o aquel instante. Esta cualidad del instante de ser tal como es y el tiempo en su totalidad, que es parecido a un fantasma, necesitan ser uno. Precisamente en esto reside la esencia del tiempo³⁷³

I segueix recordant com en les diverses tradicions místiques, el que s'ha anomenat la "filosofia perenne", trobem la intuïció de l'ara etern, com a simultaneïtat de tots els temps; la descripció de l'experiència de transcendència en l'instant quiet, al mateix temps que una simultaneïtat de tots els temps. "En efecto, el pasado y el presente pueden ser simultáneos con la destrucción de la secuencia temporal del antes y el después."³⁷⁴

El món és en aquest context una "interpenetració circumincesional" o "relativitat radical" com diu Panikkar. En ell totes les coses sorgeixen d'aquesta interdependència. Són, sense fons, en el camp de *sûnyatâ* i per tant són, "apariencia-en-su-realidad" (*tathatâ*). Com a centre absolut, cada cosa té una individualitat única; i pel fet d'estar en el camp de *sûnyatâ* està en l'àmbit de tots els éssers. Aquest és el sentit de la relativitat radical que com és obvi només pot ser compresa des d'un plantejament no objectivista ni tampoc kantian, sino no-dualista. Si com diu la sùtra, "forma no es sino vacío, vacío no es sino forma", percepció i coneixement es donen simultaniament. "La mismidad del pájaro consiste en el hecho de que "el pájaro vuela y es como un pájaro"³⁷⁵. Un coneixement que l'autor qualifica de "conocer sin conocer", o també citant l'Avatamsaka Sùtra, "una sabiduría que es como un fantasma"³⁷⁶.

"Por tanto, declarar que una cosa es como es, y es realmente ella misma, no es diferente que decir que todas las cosas son esencialmente una con otra y se comprenden conjuntamente como un mundo. Este es el "uno y todo", no como se contempla desde el campo de la razón, sino como es comprendido desde el campo de *sûnyatâ*. No es simplemente un ser, sino el ser uno con la vacuidad; y en consecuencia; no es una unión absoluta abstraída de la multiplicidad y la diferenciación del mundo, sino una unión absoluta en el campo donde la multiplicidad y la diferenciación están absolutamente radicalizadas. Significa que un todo que es nada-en-el ser, ser-en-la nada, es uno; significa que en el campo de

³⁷³ Ibid. pg. 220.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Ibid. pg. 222.

³⁷⁶ Ibid. pg. 219.

sûnyatâ todos los centros, cada uno de los cuales es absolutamente independiente, son esencialmente uno”.³⁷⁷

Aquesta és la manera de ser no objectiva de les coses, la manera de ser en que “las cosas residen en un centro”. Aquest centre és el *samâdhi*, l'estat interior de recolliment i concentració que permet aflorar la consciència no dualista. Aquest centre “es inmediatamente presente –e inmediatamente realizado como tal- en el lugar en que nosotros mismos somos realmente. Está a mano y bajo nuestros pies”³⁷⁸. “Las cosas mismas sólo se nos revelan cuando saltamos de la periferia al centro, a su propia mismidad”³⁷⁹. Per això el coneixement exigeix una transformació interna, l'experiència d'obrir-nos interiorment al buit.

“La conexión entre el vacío y la sabiduría procede del concepto y de la experiencia de vacuidad, la percepción de que todas las cosas están vacías. Eso no significa que nada exista, aunque sí demuestra su insubstancialidad, indeterminación y falta de forma del mundo fenoménico, pero de lo que se trata es de abrirse paso a una realidad trascendental: la *talidad* de lo que existe, la unidad del ser, que se encuentra por encima y por debajo de la labor discriminatoria de la conciencia.”³⁸⁰

Seguint l'analogia amb l'*advaita*, la paraula tempiternitat és un símbol de la interpenetració de l'àmbit visible amb l'invisible, del moviment amb la quietud, de la forma i el buit. I inevitablement ens remet a la clàssica imatge taoïsta del yin-yang com a principi cosmològic.

La relació entre la circumferència i el seu centre ajuda a entendre aquesta aparent paradoxa. Quan Panikkar diu que el temps no es representable geomètricament i que no hi ha cap figura espacial que li correspongui, al·ludeix a la profunditat sense fons del temps i a la seva qualitat creativa. El temps és acció, diu, és a dir, el temps és el mateix fer-se de la realitat, un impuls, un alè. Amb tot, reconeix que la imatge de la circularitat, tant comú en la majoria de les cultures, evita caure en alguns dels paranys més comuns de la interpretació lineal. Així a “El presente tempiterno” senyala algunes de les característiques de la circularitat del temps presents com a manera de ser en la societat hindú.

³⁷⁷ Ibid. pg. 224.

³⁷⁸ Ibid. pg. 226.

³⁷⁹ Ibid. pg. 187.

³⁸⁰ Meneses, B. “El corazón vacío de la sūtra”, *Er, Revista de Filosofía*, 24/25, pg. 139.

La imatge de la circumferència mostra, en primer lloc, que no hi ha un origen ni un fi del temps, sino que cada moment pot ser origen i fi. No hi ha lloc per a la preocupació ni per l'esperança sobre l'abans i el després; el viatge que recorre el cercle es manté sempre en el cercle, en el temps. "La pregunta pels orígens o per la fi és una falsa pregunta, com el Buddha, negant-se a respondre a les qüestions últimes, va posar de manifest fa mil.lenis"³⁸¹ Una segona característica és l'equidistància del centre respecte a tots els punts de la circumferència. Això mostra que no hi ha moments privilegiats. Cada moment està igual d'aprop o de lluny del seu origen i de la seva desaparició. La mort no està "davant", com acostuma a dir Panikkar; en tot cas "darrera" és a dir, al començament de l'existència parlant en termes lineals, o millor, sota els nostres peus.

"La mort personal coincideix amb la fi del món... La mort consisteix en sortir de l'esquema espacio-temporal de la realitat."³⁸² "L'experiència del temps com equidistant del centre ens lliura de l'obsessió per el futur i del desig de col.locar en un problemàtic temps a venir, el sentit de la nostra vida"³⁸³

Així en el context d'una cultura no-lineal, és impensable la idea de progrés o de projecte. Si es pot parlar encara que impròpiament, de progrés, aquest consistiria en una major proximitat amb el centre. A través de diversos exemples sociològics Panikkar mostra l'absència d'una vivència funcional del temps a l'Índia. No hi ha diu, temps d'espera, temps perdut, ni temps accelerat, perquè l'esdeveniment no és independent del moment en que succeeix, sino que cada esdeveniment té el seu propi temps.

"El temps no és un raíl per on els esdeveniments puguin arribar amb retard...de la mateixa manera que no hi ha temps perdut, perquè cada cosa té el seu propi temps"³⁸⁴

Per això diu, es poden interpretar els esdeveniments segons el moment en que hagin succeït. Cada ésser només pot ser el temps que és. No es pot pretendre avançar ni retardar la vida. Cada ésser és el seu temps.

³⁸¹ Panikkar, "EL presente tempiterno", pg. 144.

³⁸² Ibid. pg. 146.

³⁸³ Ibid. pg. 147.

³⁸⁴ Ibid. pg. 151.

En tercer lloc, la circularitat del temps és la mateixa imatge de la finitud i de la contingència. El cercle té un limit clar, el temps no és infinit ni absolut.

“El temps és el mateix *símbol* de l'ésser, la seva aparença, el seu ropatge. Tot el cercle temporal és quelcom com la projecció d'un punt intemporal que podria ser representat pel centre mateix del cercle.. Vist així s'enten que la màxima característica de l'intemporal no sigui la transcendència, sino la immanència.”³⁸⁵
“L'infinit per a ex-sistir, és a dir, per a emergir al món, necessita cobrir-se d'una vestimenta temporal. El temps no és el “lloc” per on transitem fins arribar a un fi, sino que és el mateix embolcall que ens limita, la mateixa roba que ens fa visibles i en certa manera ens individualitza”³⁸⁶. El temps és únic precisament perquè és finit.

En aquest punt Panikkar precisa el que considera que ha estat un error a l'hora d'interpretar les cultures cícliques. Circularitat diu, no significa repetició sino continuïtat.

“Haver confòs la circularitat samsàrica, és a dir, dels elements temporals, amb la repetició del subjecte és el que ha originat la confusió existent entre Orient i Occident sobre l'anomenada transmigració. Tot transmigra llevat del subjecte transmigrant”³⁸⁷.

Es tracta de veure que res no es perd, res no és anihilat, en el context del *karma*³⁸⁸, sinó que tot continua el seu procés, però en un subjecte diferent. La imatge literal de l'etern retorn, com un subjecte que repeteix la seva vida de manera idèntica, seria doncs encara una interpretació “linealista” de la circularitat que, a més, no ha considerat el component dinàmic i creatiu del temps. Cada moment queda reintegrat al centre en el seu passar. Cada moment “mor” podríem dir, irreversiblement. Però cada nou esdeveniment porta incorporada la qualitat *kàrmica* la qualitat temporal de que està feta la realitat concreta, per tant el “resultat”, el “fruit”, dels moments desapareguts és la “materia prima” de que està feta el nou esdeveniment. En aquest sentit tot “torna”; o millor dit, tot està present, en la densitat del temps.

³⁸⁵ Ibid. pg. 147.

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ Ibid. pg. 148.

³⁸⁸ *Karma* no s'ha d'entendre com una cadena de causalitats determinades, sinó com un camp d'interrelacions que constitueix el teixit ètic, o la trama d'accions temporals de la qual està feta l'univers. Res no torna, res no es perd, d'aquesta trama; totes les accions són com fils inscrits per sempre en l'oceà de la vida. Tot ens constitueix, el tot configura cada ésser, però l'individu, la persona, no torna. El que és etern, és aquest teixit ser-temps.

“L’ experiència del present pot ser viscuda sense una necessària referència al passat o al futur. Aquesta és l’ experiència del present tempitern”³⁸⁹.

Una de les característiques principals del present tempitern és la seva irrepetibilitat. El seu caràcter únic és el que fa que pugui ser no-instrumental, no-funcional. L’ acció autèntica dirà, l’ acció sobirana diria Bataille³⁹⁰, és aquella que no ha estat calculada, ni mediatitzada, que respon a la naturalesa irrepetible del seu moment. L’ acció tempiterna és l’ acció transformadora.

El límit de la circumferència és la característica principal del món; el món és perquè és limitat. El temps és el seu *límit*. No es pot saltar fora del cercle, no hi ha transcendència. Però es pot saltar dins d’ ell. “Trencar el cercle” és una metàfora per dir que es pot transformar la consciència lineal del temps, en una consciència ampliada del present. Si el centre d’ atenció és només el present, s’obre la consciència a una altra dimensió. Es possible immersir-se dins del centre, dissoldre’s o expandir-se en la densitat del centre, en el present.

“No és que el temps s’aturi, com voldrien els poetes, sino que és com si s’obrís, com si es tornés transparent i deixés veure per un “moment” el cel obert, l’ eternitat i el veritable present”³⁹¹.

Panikkar considera que tant la visió del temps lineal com la cíclica són incompletes, o si més no, necessiten dialogar entre elles per donar lloc a una interpretació del temps que les inclogui i les superi. En aquest sentit, igual que Eliade, finalitza la seva reflexió, apuntant a una nova consciència del temps fonamentada en l’ experiència extàtica del present.

La profunda crisi de la cultura occidental l’aboca en el moment present al missatge mil·lenari de les cultures taoista, budhista i animista, que actuen com de miralls que han preservat aspectes fonamentals de la vida per tal de ser compresa i cuidada. Dimensions fonamentals com són: el moviment en el taoisme, el buit i el

³⁸⁹ “El presente tempiterno”, pg. 164.

³⁹⁰ Es podria estudiar el concepte de sobirania de Bataille, des de l’òptica no-dual, doncs és precisament pel seu caràcter no-instrumental, no-calculador, i absolutament immersit en el present, com la defineix l’ autor. Bataille. G. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós, ICE-UAB, Barcelona, 1996.

³⁹¹ Ibid. pg. 167.

no-res en el buddhisme i la continuïtat o unió entre tots els éssers vius en l'animisme, es mostren ara com els grans absents de la reflexió filosòfica occidental que si vol superar l'impasse en que es troba ha de ser capaç d'integrar i d'adaptar a les condicions socials del present.

Cada esdeveniment, cada succés és una manifestació d'una realitat global interconnectada i interdependent. En termes de Panikkar, tot esdeveniment és alhora humà, diví i còsmic, perquè és el resultat de la interrelació constant entre aquestes tres dimensions. Per tant, el present és inseparable del passat i del futur i també és inseparable de la dimensió no-temporal de la realitat. El conjunt de la realitat està present en cada instant si transformem la nostra manera de percebre el temps. Aquesta presència però no és una totalitat exhaustiva, com l'enten la mentalitat científica o analítica. És un tot no quantitatiu, sinó qualitatiu; el "principi organitzador del món", seguint la intuïció que va portar Goethe a veure en cada ésser viu, en el seu cas en cada planta, la unitat interna que permet el desplegament de la multiplicitat³⁹². Des de la consciència d'un temps no-dual podem copsar el vincle que existeix entre totes les coses i podem percebre el sentit profund de la totalitat que és present en cada ésser viu.

L'esquema dualista del pensament occidental havia plantejat el problema del temps des del conflicte entre la permanència (ser o la identitat) i el canvi (esdevenir). El conflicte entre l'eternitat i el temps formulat per primera vegada en la filosofia occidental per Plató, expressa una necessitat d'integrar en la consciència la percepció externa d'un món en constant transformació i la percepció interna d'una realitat que es manté unida i igual a sí mateixa. Les experiències extàtiques, místiques, amoroses o de contemplació, que poden ser descrites com instants on el temps queda detingut, són la font d'on extreiem el coneixement d'aquesta afinitat, d'aquesta pertinença mútua entre temps i eternitat, del passar que no es perd en el seu desaparèixer. L'atenció màxima al present, l'ara, mostra el nexa entre aquells dos pols, perquè el

³⁹² Borthoff, H. *The wholeness of nature. The Goethes's way of science*, Floris Books, New York, 1996.

que es mostra en l' instant present és la totalitat del món, la presència ara i aquí, de tots els temps.

El pas del predomini de la consciència mítica a la consciència racional que es produeix amb el naixement de la filosofia occidental, fa decantar l'interès pel coneixement cap a la seguretat i el domini que la raó intel·lectual sembla oferir. Els principis lògics de l'escola de Parmènides senyalen una frontera en la relació amb el món. El pensament primordialment cosmològic dels presocràtics, simbòlic i unitari, anirà essent desplaçat cap a l'interès pels assumptes humans, i dins del món humà l'interès del pensament s'anirà limitant als àmbits analitzables, observables i conceptualitzables.

La interpretació de l'eternitat com un temps sense fi, com a duració sense límit, és simultània a aquesta separació. Les paraules que en grec feien referència a la temporalitat de la vida –*aiôn*, *krónos*, *kairós* - varen adquirir significats diferents i es van polaritzar amb aquestes dues: temps-eternitat. L'eternitat es va situar en un altre món i el temps d'aquest món –a partir de la revolució científica-, va ser desvinculat de la vida i convertit en un concepte matemàtic. La duplicació del món, aparent-real, temporal-etern ha creat una civilització fragmentada i alienada que avui, pot retrobar la seva integritat a través de la crisi que li planteja la seva destrucció.

La concepció del temps com a tempiternitat, desplaça el problema de la creació del món i de l'evolució i el planteja des d'una altra perspectiva .

“L' ésser és essent, és temporal. Esser és un verb... aquest moviment no té per que ser una actualització d'una potencialitat latent, sino acte pur. No té perque ser un desenvolupament temporal, lineal que vagi cap a algun lloc on no ha estat prèviament. Ha de ser novetat, un batec, un ritme.”³⁹³

La creació del món es produeix continuament en el present. L'evolució no és un procés que va del passat vers el futur, en una sola direcció. De fet Panikkar no parla d'evolució sino de realització. De la seva concepció del temps es despren que en cada instant està present la totalitat, que cada instant té sentit per si mateix, i conté la

³⁹³ Panikkar, “Kâlasakti”, pg. 42.

possibilitat de viure's en plenitud. De manera semblant, cada cultura és completa en sí mateixa i no ha d'arribar enlloc per a ser millor.

I també se'n despren una concepció diferent del què és el *món*. La filosofia moderna va desestimar l'intent de pensar què és el món³⁹⁴. La manera de pensar pròpia de la metafísica, i de la ciència, la re-presentació del món, portava implícita la seva limitació. El món no és pensable des de les categories racionals, lògiques i representatives, com tampoc no ho és el temps ni l'espai. La idea del món com a totalitat depassa les possibilitats de la racionalitat conceptual. El concepte abstracte de temps, quantificat i matematitzat és un joc mental que res té a veure amb la realitat concreta del temps, amb l'emergència constant de la vida, ni la geometrització de l'espai té a veure amb la presencialitat qualitativa de la matèria. La consciència del temps com a fluxe permanent, com a font creadora de vida present en tot ésser viu ens porta a pensar el món no com a totalitat, ni com a desplegament progressiu a partir d'un origen en el passat, la manera genealògica i direccional que ha caracteritzat el pensament occidental des d'Aristòtil. La consciència d'un temps no-dual, intrinsec a la matèria i als cossos, ens porta a pensar el món com a *força vital*, com a *estructura espaciotemporal* i com a *relació*. El món en la seva integritat està present en cada ésser viu i el constitueix, però el món, com a conjunt dels fenòmens espaciotemporals, no és res en si mateix independent de les dimensions no-materials de l'existència; no té una realitat objectiva. El món és el nom que s'ha donat a l'*àmbit* de manifestació de la vida. La dimensió no-temporal del món, no està més enllà d'ell, sinó en ell mateix, el món és aquesta profunditat.

Heràclit descrivia el món, el segle VI a.C. com allò que ha existit sempre, existeix i existirà. En el seu llenguatge metàforic el món era un foc sempre viu, un fluir incessant entre la vida i la mort, entre l'alba i el crepuscle, un àmbit de creació i destrucció que existeix en tant que manté un equilibri, una harmonia entre un i altre.. L'harmonia del món existeix gràcies als límits, *segons mesura*, que aquest equilibri imposa. El cosmos és un tot ordenat; sense equilibri no hi ha cosmos, no hi ha món. Aquest equilibri es manté també des del respecte als seus ritmes temporals interns.

Present, passat i futur és el teixit que articula el món; tots tres conviuen permanentment i pauten el sorgiment de la vida i de la mort.

El temps real no es pot representar geomètricament, no és lineal ni circular; potser puntual, com ho és per exemple per la doctrina budhista *ksanavâda*³⁹⁵. La seva naturalesa és ser símbol, ritme, relació, canvi. Però què queda del canvi, què vol dir que el temps passa? Aquestes qüestions que tant preocuparen als presocràtics i que iniciaren la polèmica entre els partidaris d'una realitat substancial i permanent (Parmènides) i els qui veien la realitat com a procés, com a fluxe (Heràclit), es responen en Panikkar amb la metàfora del *ritme*. "El temps és el ritme de la natura, no una construcció cultural"³⁹⁶. Ni tot passa i es dilueix en un temps que tot ho devora, ni tot queda permanentment intacte en una eternitat immòbil. Res no desapareix en un univers temporalment tempitern; és a dir, tot el que és, és. -Dir que és etern seria una tautologia-; però res no es repeteix ni és idèntic en aquest temps que no respon a cap model, perquè en la naturalesa del temps hi ha la llibertat de l'esperit. El temps, i el món com la seva materialització, es presenten, contràriament a com s'ha interpretat en la majoria de tradicions religioses, com el mateix camí espiritual; és a dir com a experiència de plenitud. L'eternitat no és una vida sense fi, sino una vida viscuda des de la dimensió del present.

Per entendre la noció d'*advaita* i per a poder plantejar per tant aquestes qüestions de manera no dual, cal prescindir de la lògica clàssica que es regeix segons els principis d'identitat i no-contradició, i del terç exclòs. És aquesta lògica la que ens impedeix admetre que temps i eternitat coexisteixen. Això no ens ha de fer pensar que caiem en l'irracionalisme, en les pors típiques de qui ha absolutitzat la raó a la manera hegeliana. Hi ha altres racionalitats, com es fa evident per a qualsevol que s'apropi seriosament al coneixement d'altres cultures. Temps i eternitat no són dos ni un, el que és el temps i el que és l'eternitat no es defineixen per auto-exclusió, sinó que cada un sorgeix de la relació amb l'altre i sense aquesta relació no serien.

³⁹⁴ Cf. Kant a la "Dialèctica" de la *Critica de la raó pura*, Alfaguara, Madrid, 1996.

³⁹⁵ Segons aquesta doctrina, la realitat és discontinua. Nosaltres creem el temps instant a instant. Cf. Dôgen, *Shôbôgenzô*, La naturalesa de Buddha, Ed. Obelisco, Barcelona, 1989.

³⁹⁶ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*.

En el context no-substancial del pensament budhista, el fluir temporal no connota desintegració ni decadència. El repte budhista és trobar la pau i la llibertat en l'absència de fonament. Una experiència vertiginosa per als occidentals acostumats com estem a basar la pau en la seguretat. La interpretació de Déu, o de l'absolut, és ben diferent en un i altre cas. No hi ha un ésser atemporal, immaterial, fora del temps, fora del món material. Tot ésser, diuen els budhistes, té la naturalesa de Buddha i el seu destí és despertar-la i realitzar-la.

El temps no està oposat a una realitat intemporal, permanent, que es trobaria més enllà del món fenomènic, al "final" del temps. Aquesta oposició és fruit d'un plantejament dialèctic irresoluble, la que es dona entre moviment (canvi) i immobilitat (permanència). No hi ha moviment absolut o immobilitat absoluta. Un i altre són aspectes del real. Allò que ens apropa a la realitat tal com es manifesta és la relativitat o la relacionalitat. D. Loy mostra la vinculació entre l'objectivització del temps i la subjectivització del jo com un procés mental segons el qual en la mesura que fixem un punt de referència des d'on observar el pas del temps, ens instituïm com a éssers intocats pel canvi. Es a dir, si percebem el temps com a fluxe constant és perquè li oposem algun punt de referència fixe amb qui el podem comparar. "Sense punt de referència no hi ha perspectiva des d'on ser conscient del canvi"³⁹⁷. El que tenim aleshores és una experiència del canvi diferent.

La noció de permanència significa la persistència de quelcom en el transcurs del temps. Aquest quelcom que no canvia és el jo. Loy enten que el temps és generat per la ment que pugna per arribar al futur o per conservar el passat. La projecció temporal genera la linealitat del temps i impedeix generar una consciència clara del present. Es, diu, l'activitat intencional de la consciència la que devalua la qualitat i la intensitat del present reduint-lo a un moment inconsistent en un corrent temporal objectivitzat. "El temps no pot ser un contenidor sense quelcom a contenir: objectes" I per tal que aquests objectes siguin en-el-temps, cal que siguin en ells mateixos no-

³⁹⁷ Loy, D. *No-dualidad*, pg. 44.

temporals: és a dir, autoexistents. Com a resultat d'aquesta objectivització experienciem el temps i les coses com a realitats separades".³⁹⁸

Tant en el Vedânta com en el Buddhisme existeix una noció de jo, el self. En el primer cas és una noció vinculada a Brahman que com a ésser immutable, garanteix que el self és la realitat autèntica. En el segon cas, aquesta noció s'associa a la il·lusió. Un fluxe de condicions interdependents; una construcció de la ment. En el primer cas, el jo és una manifestació de l'absolut, en el segon el jo és forma del buit. Tant en un cas com en l'altre neguen l'existència d'un jo autoexistent en contraposició a un món extern. Temps i eternitat estan entreteixits. El temps no té origen ni final, es crea constantment en el present, i en aquest crear-se continu, conflueixen i actuen temps i eternitat. El present és l'encreuament de tots els temps. El futur i el passat estan en les coses mateixes, en el present, com és evident encara per moltes cultures. El temps neix de la mateixa interrelació entre totes les coses, en un procés sense origen i sense fi. Pensem en termes d'origen i final perquè estem immersos en la comprensió lineal i progressiva del temps.

*"No hi ha distància entre el sensible i el transcendent"*³⁹⁹, entre matèria i esperit. El temps, com l'espai, és el pont que els vincula, però no com un tercer afegit, sinó com allò mateix que permet l'existència d'un i altre.

Això vol dir que no es pot anar "més enllà" del temps, entès aquest com un lloc separat del temps. No hi ha un lloc abans o després del temps; l'abans i el després són ja termes temporals. Així com ho és la consciència. Tot el que és, és temporal, però podem travessar el temps, perquè a l'interior del temps, només en l'instant, percebem una dimensió no-temporal, infinita. Per a percebre la cara oculta del temps, la cara invisible de la realitat, no tenim altra eina que la contemplació, el silenci i l'atenció.

L'eternitat doncs, no és un temps sense fi, sinó la dimensió no-temporal, de la realitat. Una dimensió que, com ja hem dit, no s'ha d'entendre com quelcom extern,

³⁹⁸ Ibid.

³⁹⁹ Meneses, B. "El corazón vacío de la sūtra", revista *Er* de Filosofía, núm. 24/25

“darrera” o “més enllà” de l’aparença i inaccessible als sentits; ja que això respondria encara a un plantejament dualista. L’aparença, la matèria, no amaga res. El seu aspecte, la seva textura, està plena d’infinnit i feta de no-res, de buit. Les coses passen perquè estan constituïdes per aquest buit, però no hi ha negativitat en aquest buit si el veiem com la naturalesa pròpia de la realitat.

4. Impermanència i buit. El ritme.

En el context del budhisme Mahâyâna, la concepció advàitica de temps i eternitat té el nom d’*impermanència* (*mûjo*). La temporalitat no és interpretada com a il·lusió (*mâyâ*) com en el cas de l’hinduïsm⁴⁰⁰, sinó com a una realitat que se sustenta en el buit. En els textos budhistes clàssics⁴⁰¹ es distingeix també entre la impermanència dels fenòmens i la permanència o immutabilitat de la naturalesa de Buddha. L’aportació de Dôgen consistirà en interpretar la impermanència, el canvi i el temps, l’aparèixer i desaparèixer, com la mateixa “naturalesa de Buddha” (*busshô*). Per tant, com la realitat última. La superació del dilema entre permanència i impermanència es realitza suprimint la separació entre ambdúes. Es a dir, s’assoleix el *nirvâna*, alliberant-se tant de la impermanència com de la permanència. “No residis en el *samsâra* ni en el *nirvâna*”, diu el budhisme Mahâyâna. “Este completo no-residir es el verdadero *nirvâna* en el sentido Mahâyânista.”⁴⁰²

En Dôgen, el temps és ésser i l’ésser és temps, en un sentit radical. La noció d’*impermanència* no és equivalent a la noció d’esdevenir, en el sentit d’interval entre l’ésser i el no-res, sinó més aviat la unió entre ser i no-res. Sorgeix en un context no-dual i per tant on no pot establir-se cap prioritat entre un i altre. Indica la mutabilitat

⁴⁰⁰ La mateixa oposició que trobem entre Heràclit i Parmènides en relació al temps, es troba en la tradició Védanta i el Budhisme primitiu (anterior al Mâdhyamika). El Brahman immutable de la primera s’oposa a la impermanència budhista que conduïa a entendre el món fenomènic com una il·lusió. (*maya*). Enlloc d’interpretar aquesta oposició de manera jeràrquica com va succeïr a Occident amb Plató, Nâgârjuna va entendre la seva mútua interdependència. “Tot és impermanent significa que no hi ha permanència ni impermanència” (Nâgârjuna citat per Loy p. 42). “Hi ha quelcom que no canvia, i és cert que no hi ha res més que canvi. Més que una contradicció, cada alternativa implica l’altra... Podem fer-nos conscients d’això, si deixem de pensar-nos a nosaltres mateixos com a éssers existents en el temps”, Loy, D. *Lack and Transcendence*, pg.42.

⁴⁰¹ El canon pâli recull el que se suposen els discursos o sermons originals del Buddha.

⁴⁰² Masao Abe, professor de filosofia budhista a diverses universitats de Columbia, Chicago, Princeton, Hawaii i altres, en la seva introducció a “La naturalesa de Buddha”, una de les parts del *Shôbôgenzo*, que consta de 95 volums.

absoluta, la interconnexió dinàmica i sempre nova de tots els éssers que es produeix en una dimensió cosmològica i infinita, fenomènica i no-fenomènica. La impermanència és l'eix que uneix tots els éssers, humans i no humans, orgànics i no orgànics, vius i no vius.

4.1. *Dôgen i la naturalesa de Buddha.*

Les tesis bàsiques del buddhisme Mahâyâna varen ser formulades, com ja hem dit, per Nâgârjuna, filòsof indi del s. II. I poden resumir-se amb l'elecció de la "Via del Mig" *Mâdhyamika* o la igualtat essencial del món fenomènic *samsâra*, i l'absolut *nirvâna*. Vull presentar la postura de Dôgen no de manera temàtica, sinó com un punt de referència, com una mostra de la capacitat humana per comprendre el tot, quan el pensament no es redueix a logos. Com a pensador religiós va desenvolupar la intuïció del temps *uji*, situant-la en el lloc central de l'experiència humana i de la il.luminació. La seva obra, amplíssima i complexa va començar a traduir-se del japonès a l'anglès el segle XIX i encara avui no disposem en castellà més que d'una petita introducció⁴⁰³. Inspirador de la filosofia zen i de l'escola de Kyoto, la profunditat del seu pensament ressona com la de Nietzsche, entre els grans pensadors visionaris.

Com ja hem dit, Dôgen reinterpreta els textos buddhistes antics –el canon pâli-, radicalitzant-ne el no-dualisme. La frase del *Nirvana Sûtra* on diu: "Todos los seres sensibles tienen naturaleza de Buddha", és traduïda per Dôgen així : "Todos son seres sensibles, todos son naturaleza de Buddha". Aquest gir posiciona el seu pensament en una mateixa dimensió compartida per tots els éssers; una dimensió cosmològica, infinita, on tots els éssers *són* en relació amb un no-substancial "absolut" (naturalesa de Buddha) de manera no-lineal i no-dual, des de l'àmbit comú de la *impermanència*.

Dôgen nega tant l'eternitat com la nihilitat de l'ésser. I situa com a única realitat comú a tot el que existeix la impermanència. Un temps que és pur dinamisme i que constitueix la trama de tot el que és. Aquest dinamisme transforma el pensament

sobre l'Esser en una realitat completa però *oberta*, una realitat ni subjectiva ni objectiva, sinó *present*. Una realitat invisible i impensable però clara i evident. Una essencialitat que “esdevé”. La posició de Dôgen consisteix en no caure en la contradicció convencional; en no entendre els oposats com mutuament excloents ni en prendre res real com a fixe o idèntic a sí mateix. El dia i la nit no són idèntics ni diferents; són totalment el que són sense comparació ni transició possible. “Todos los seres son real y absolutamente todos los seres por mediación de nada”⁴⁰⁴

“A pesar de nuestro amor por ellas, las flores caen. A pesar de nuestra aversión hacia ellas las malas hierbas crecen”.

Amb frases com aquesta Dôgen intenta educar la percepció de manera que copsem la senceritat del món en cada esdeveniment, i a nosaltres mateixos com un conjunt de circumstàncies interdependents no especialment diferent dels núvols o de l'aire.

Aquesta naturalesa essencial no pot ser copsada ni per afirmacions ni per negacions. Si l'anomenem “ésser”, la fixem, si l'anomenem “no-ésser” o “no-res”, caiem en el nihilisme. Per això, Dôgen no se separa de la naturalesa canviant dels fenòmens i enten que ells són la “naturalesa de Buddha”. Algunes interpretacions budhistes cerquen la pacificació de la ment per tal de copsar el principi immòbil que subjau en la realitat. Dôgen en canvi, no accepta aquesta distinció entre moviment i quietud, ni la separació entre ment i naturalesa. Tant els moviments de la consciència, com els canvis del món físic, són manifestacions de la naturalesa essencial.

“El moviment i el canvi no estan en contradicció amb la il.luminació”⁴⁰⁵ “Las actividades de la conciencia también son naturaleza búdica. La naturaleza búdica una es toda la realidad, es movimiento y pura claridad. El devenir de generación y extinción son naturaleza búdica, y naturaleza búdica es devenir.” “Tan solo cayendo en la cuenta del dinamismo de la realidad en el devenir se despliega plenamente la naturaleza búdica.” Això és el que significa “la impermanencia de la naturaleza búdica”. “La realidad es un proceso dinámico de devenir hasta tal punto que la

⁴⁰³ *La naturaleza de Buda (Shôbôgenzô)*, edició i traducció de Félix Prieto, Obelisco, Barcelona 1989.

⁴⁰⁴ Abe, M. pg. 51.

⁴⁰⁵ H. Dumoulin, *Zen: Camino de la iluminación en el Budismo. Origen y significado*. Desclée De Brouwer, SA, Bilbao, 2002; pg. 168.

generación y la extinción no dejan traza alguna tras de sí... Solamente hay permanencia en el devenir”⁴⁰⁶.

L’expressió “naturalesa essencial” es refereix a la naturalesa de la realitat lliure de les identificacions psicològiques o dels afegits conceptuals que habitualment acompanyen la seva percepció. Una “essencialitat” que només podem conèixer a través dels sentits. Uns sentits oberts i totalment presents a la naturalesa. Una percepció que només es dona en el present. Si la naturalesa de la realitat és la impermanència, si la “naturalesa de Buddha” és la impermanència, només una ment atenta al passar, una ment que segueix el pas del temps estant totalment present en cada instant, pot ser capaç de copsar el que la realitat és.

L’expressió “naturalesa de Buddha” *bushô* indica la qualitat del Buddha, és a dir, la “ment il·luminada” o l “alliberament”. I podria ser equivalent en un llenguatge més filosòfic, a “veritat” o a “ésser incondicionat”. S’afirma en el Mahâyâna que el fonament original de tots els éssers, *la naturalesa de Buddha* o la *naturalesa essencial* es troba en tots els éssers, però no com un potencial a realitzar, sinó com la pròpia naturalesa de la realitat que es realitza ella mateixa en el procés constant d’aparèixer i desaparèixer de tots els fenòmens. Aquest procés no segueix cap direcció, ni es desenvolupa linealment. Tampoc no és immanent ni transcendent

Diu la *Nirvâna Sûtra*, “Tots els éssers vius tenen naturalesa de Buddha” “Tots els éssers vius tenen no-naturalesa de Buddha”. Al ser la naturalesa de Buddha inobjectivable, ilimitada i infinita, Dôgen la qualifica amb el prefixe *mu* “no-cosa”, per tal d’evitar la tendència a substancialitzar i a objectivar, així com a separar dualment la naturalesa de Buddha i els éssers. La naturalesa de Buddha diuen les sutres, és una no-naturalesa, es buit. Dôgen pronuncià l’any 1244 a Kyoto el sermó “la naturalesa de Buddha”, el que després seria un fascicle de la seva obra principal *Shôbôgenzô*. Aquesta obra és una mostra del que hem anomenat pensament no-dual i en ella interpreta aquests textos de la tradició mahâyâna i del zen donant-lis un caràcter més radical. “Tots els éssers” diu Dôgen, no tenen, sinó que “són

⁴⁰⁶ Ibid. pg. 171.

naturalesa, no-naturalesa de Buddha”. Tots els cossos manifesten aquesta naturalesa. Dôgen afegeix la noció de “no-naturalesa de Buddha” per tal que quedi clar que no es tracta d’una concepció de la realitat ni nihilista ni substancialista. (ni l’èsser ni el no-res no són principis últims de la realitat). La realitat de fet no es pot reduir a un únic principi perquè és inapresable i inobjectivable. Ell s’hi refereix amb una expressió paradoxal: *impermanència-naturalesa de Buddha*. Així mateix, amplia el concepte d’èssers vius utilitzat en el budhisme tradicional, a tots els éssers, sensibles o no sensibles, orgànics o inorgànics. Tots ells diu, són ment i naturalesa de Buddha. Així, quan parla de “tots els éssers” no s’està referint al concepte d’“ésser” oposat al “no-ésser”, sinó a una realitat inqualificable amb paraules o conceptes, sempre més enllà de la comprensió intel·lectual. La unió entre ser i no-ser, que a Occident s’ha anomenat esdevenir és en la interpretació de Dôgen un dinamisme que reb el nom d’impermanència i que és el caràcter distintiu de la realitat o “naturalesa essencial”. *Mujo, -anitya* en sànscrit- impermanència o transitorietat-, és un dels conceptes claus del budhisme. La interpretació de Dôgen elimina tot rastre de dualitat entre la impermanència dels fenòmens i la permanència de la realitat essencial o Buddha. Quan diu que la impermanència és la naturalesa de Buddha està exclouent qualsevol altre realitat que no sigui l’aquí i l’ara. “No puede haber ninguna naturaleza de Buddha que no se esté manifestando aquí mismo”⁴⁰⁷. I afirma que el camí del coneixement i de la llibertat està en viure el temps com allo que és, un constant aparèixer i desaparèixer, sense intentar retenir o fixar ni psicològicament ni conceptualment.

Vivint deslligats en el present, ens alliberem de la impermanència i de la permanència. Ens alliberem de la distància psicològica que ens allunya de la *talidad*, del que les coses són. El veritable *nirvâna*, diu Abe, s’assoleix quan ens alliberem de la idea que podem transcendir la impermanència

“El nirvâna genuino no es más que la realización de la impermanencia como impermanencia... Tal es la realización característica del buddhismo Mahayana” “No residas en el samsâra ni en el nirvâna”. Este completo no-residir es el verdadero nirvâna en el sentido mahayanista”⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ Dôgen, *La naturaleza de Buddha*, pg. 109.

⁴⁰⁸ Abe, M. “La naturaleza de Buda según Dôgen”, Introducció al *Shôbôgenzô*, pgs. 54-55.

Si el *samsâra* representa el fluxe incessant del néixer i morir, en tant que és viscut negativament, la transformació del *samsâra* en *nirvâna*, en llibertat, consisteix clarament en viure, fent-se u amb aquest fluir, passant per totes les coses amb la profunditat de qui les atravessa.

“Tots els éssers són la naturalesa de Buddha...El temps és la naturalesa de Buddha i la naturalesa de Buddha és temps..., el temps s'està manifestant totalment a sí mateix en tot moment..., el temps transcorre del present al present”⁴⁰⁹.

Es un error, diu Dôgen, haver entès que el temps simplement flueix. En la imatge del fluir tenim ja una impressió lineal “Si el tiempo está sujeto al fluir puede haber un intervalo entre el llegar y el irse”. El temps diu, flueix i alhora no-flueix “es siempre el presente en el que la naturaleza de Buddha se manifiesta siempre a sí misma como tiempo, concretamente como tiempo presente”⁴¹⁰. Esser i temps són exactament el mateix.

També és un error haver interpretat la naturalesa de Buddha de manera permanent o immutable (Nirvâna Sûtra). La impermanència és la naturalesa de Buddha.

“La naturalesa de Buddha es realizada en cada momento del tiempo en el incesante proceso del ser al no-ser, del no-ser al ser, es decir, el proceso del devenir... Aún así los locos creen que en el reino de la naturaleza del Dharma no pueden haber flores abriéndose ni hojas cayendo”⁴¹¹.

L'ésser, la naturalesa de Buddha, no és una entitat permanent que persisteix a través del flux del temps, sinó que és el flux en ell mateix. Tots els éssers, vius i no vius, són originàriament la naturalesa de Buddha, aquest és el seu fonament. Per Dôgen, la dimensió de l'ésser inclou tot el que existeix en l'univers, humans, éssers vius i no vius, en un univers il.limitat i sense centre. Aquesta no-substancialitat i absència de fonament dels éssers fa que no puguin ser objectivats. “De la mateixa manera que la naturalesa de Buddha és no-substancial, així “tots els éssers” són inobjectivables, il.limitats i absoluts”⁴¹². La naturalesa manifesta totalment el que és

⁴⁰⁹ Dôgen, *Shôbôgenzô*, pg. 78.

⁴¹⁰ Ibid. pg. 76.

⁴¹¹ Dôgen, citat a *La naturaleza de Buddha*, pg. 129.

⁴¹² Masao Abe, *Zen and western thought*, pg. 45.

en cada forma. No hi ha cap mena de distància entre un pi i l'èsser. El pi no ha estat creat per un principi superior, ni és comprès per una ment externa. El pi mateix és ment i és principi vital. És un emergir constantment la vida des de la vida en la seva totalitat. Aquest tot és l'eternitat que constitueix cada ésser fugaç. La grandesa de l'efímer és que ho conté tot en ell mateix

Aquesta naturalesa essencial és el mateix temps, *uji*, l'èsser-temps.

“El tiempo mismo es el ser (o los seres), el ser (o los seres) son todos tiempo” ... “Las montañas son tiempo, los mares son tiempo. Si no fuesen tiempo no podrían ser montañas o mares”⁴¹³. “La primavera irrumpe en cada brote y todas a su vez, cada una de las flores son la estación llamada primavera. Las cosas no existen “en” el tiempo, sino que “son” tiempo”(uji) .

Aquesta absoluta identitat del ser amb les coses exclou tota possible transitorietat, és a dir que les coses no subsisteixen en elles mateixes mentre esdevenen quelcom diferent. La vida no es transforma en mort, així com la “ceniza no es antes leña y después ceniza..la leña no está afectada por el antes o el después....la vida es un estado del tiempo y la muerte un estadio del tiempo, como por ejemplo el invierno y la primavera”⁴¹⁴. Existeix en el budhisme la tradició *ksnavada* segons la qual el temps és discontinu i cada instant és independent del següent. És una interpretació que separa la realitat del temps i la de l'espai. Tot i això el temps és reversible, i això perquè tant el passat infinit com el futur infinit són la naturalesa de Buddha, són el moment present. No hi ha cap “ésser”, que no s'estigui manifestant plenament a sí mateix en cada moment. La clau de comprensió de la realitat ve donada per aquest “tot” que es manifesta continuament en el present. El temps s'està manifestant plenament, totalment en qualsevol moment. “Realizar el tiempo como tiempo es alcanzar la naturaleza de Buddha”.

Res no existeix fora del temps diu Dôgen, així com no hi ha cap temps fora dels fenòmens canviants del món.

“El tiempo en sí mismo es ser; todos los seres son tiempo»⁴¹⁵...“Nosotros no estamos separados del tiempo, lo que significa que, en realidad, no hay ir y venir en

⁴¹³ Ibid. pg.s 189, 193.

⁴¹⁴ Ibid. pg. 77.

⁴¹⁵ Dôgen, *Shôbôgenzô*, Fascicle *Uji*, vol. XII, pg. 159, citat a Masao Abe “La naturaleza de Buddha según Dôgen”.

el tiempo cuando cruzamos el río o ascendemos la montaña, sino que existimos en el presente atemporal del tiempo, un tiempo que incluye todo tiempo pasado y todo tiempo presente... La mayor parte de la gente cree que el tiempo es pasajero y no comprende que existe en él un aspecto que nunca cambia.”⁴¹⁶

La vida és quelcom “sencer” en ella mateixa. En la naturalesa del present percebem aquesta “senceresa”, “allò que no canvia enmig del canvi”, “la unitat en la successió” –Heràclit, “el present tempitern” –Panikkar-. Però aquesta unitat, o la percepció de l’eternitat, no pot conduir ni a la inacció ni a la indistinció. Perque en cada moment la unitat neix i mor, com cada dia el sol surt i s’amaga. Aquest fet és real i no treu ni el dolor ni la ignorància. Per això diu Dôgen, la impermanència és la naturalesa de Buddha i la naturalesa de Buddha és la impermanència. Una i altre son diferents però inseparables. De la mateixa manera que en Panikkar temps i eternitat existeixen l’un per l’altre en una relació advàitica.

“Pensar que la naturaleza de Buddha exista unicamente durante nuestra existencia y cese de existir con la muerte es el colmo de la ignorancia y la superficialidad. Durante la vida hay la “naturaleza de Buddha” y la “no-naturaleza de Buddha”. En la muerte hay igualmente la “naturaleza de Buddha” y la “no-naturaleza de Buddha”⁴¹⁷

Què acull aquest néixer i morir? El temps mateix té lloc en la “infinita dimensió sense dimensions de tots els éssers”, una dimensió absolutament oberta que constitueix per igual totes les formes de vida, orgànica o inorgànica, animada o inanimada. “Dôgen troba la base de l’alliberament humà en la dimensió cosmològica”, i fent-ho radicalitza el deshomocentrisme budhista⁴¹⁸. Es la dimensió de la “generació-extinció”, que comparteixen tots els éssers i que permet dir que “els arbres o les muntanyes tenen la naturalesa de Buddha”, és a dir respiren el mateix alè, vibren, transcorren, són buit, i transpiren consciència. Dôgen amplia la “dimensió tots els éssers”, als éssers no vius. Afegeix així una dimensió més des d’on situar el problema de la mort i la desaparició física. Així, interpreta Abe, al caràcter deshomocèntric del buddhisme, Dôgen hi afegeix la dimensió no centrada en la vida, sinó en un “univers infinit que constitueix el fonament últim de totes les coses”.⁴¹⁹

⁴¹⁶ Ibid.

⁴¹⁷ *Shôbôgenzô I, Busshô*, pg. 343, citat a Abe Masao “La naturaleza de Buddha según Dôgen”.Ibid.

⁴¹⁸ Abe, M. Introducció al *Shôbôgenzô*, pg. 33.

⁴¹⁹ Ibid. pg. 34.

“Para Dôgen, todos los seres “son tragados insondablemente por la naturaleza de Buddha; pero al mismo tiempo la naturaleza de Buddha es tragada insondablemente por todos los seres. Ello es debido a que todos los seres y la naturaleza de Buddha son no dualísticos, y por ello la naturaleza de Buddha no es inmanente ni trascendente”.⁴²⁰

Abe Masao explica en el llibre citat, les semblances entre Heidegger i Dôgen en relació al temps i mostra com pel filòsof alemany la identitat entre ésser i temps no és absoluta i com a més és pensada únicament en l'àmbit dels éssers humans. En Heidegger diu, “és clar que l'ésser és temps, però no és tant clar que el temps sigui ésser”.⁴²¹ En Dôgen és fonamental la dimensió cosmològica, l'absoluta identitat entre tots els éssers de l'univers. Per això pot dir que la naturalesa es realitza en la realització de la impermanència humana. D'aquí ve la idea tant important en el budhisme de que la “il.luminació” produeix un efecte alliberador en tots els éssers.

Harmonitzar-se amb la interdependència, com a realitat última de tots els fenòmens, condueix a una consciència ampliada de la identitat, en la que el jo és una de les formes concretes en que el món s'expressa. Però per a realitzar aquesta consciència l'ego, el “petit jo” com l'anomena el budhisme, ha de morir. Cal abandonar el jo, perquè pugui aparèixer la vacuitat. “La realització de la impermanència és necessària per a assolir la naturalesa de Buddha”⁴²². Això vol dir que no només ha de morir l'ego i l'homocentrisme, sinó que també cal desprendre's de la identificació amb la dimensió dels éssers vius. Atravessar la vida i la mort és en el camí budhista un exercici fonamental. Morir a un mateix, abandonar-se al no-res és imprescindible per a tenir l'experiència d'aquesta “dimensió sense dimensions” on neixen i moren els éssers. És el que en el zen s'anomena la “Gran Mort”, la “caída cuerpo-mente”, des de la qual es possible acceptar la impermanència com a base comú de tots els éssers. La pràctica espiritual és des d'aquesta perspectiva un auto-abandonament constant. No es tracta d'un oblit psicològic del jo, sinó d'una mort completa del jo. Un exercici que com diu Dôgen no té fi, sinó que ha de ser realitzat continuament donada la naturalesa dinàmica i canviant de la realitat. Per això en el

⁴²⁰ Ibid. pg. 41.

⁴²¹ Ibid. pg. 81.

⁴²² Ibid. pg. 42

mahâyâna la figura del savi, de l'alliberat és la del bodisattva, la de qui havent mort a ell mateix, viu compromés amb la realitat del seu temps, actuant segons les necessitats però des de la consciència del buit.

Alliberar-se del temps, de la vida i de la mort com a negativitat, no consisteix doncs, en cercar res més enllà de la realitat concreta de cada dia, sinó al contrari, en obrir la consciència a la dimensió sense fons que es fa present quan vivim cada instant sense les categories mentals objectivadores. Aquesta acceptació del buit és l'alliberament del temps i de la seva por.

El començament de totes les coses es produeix aquí i ara. Els éssers humans igual que tots els altres éssers de l'univers són origen i causa d'ells mateixos i absolutament lliures. La realitat s'autodetermina en cada moment present i no té altra base que la “infinita dimensió cosmològica”.

Resumint doncs, entenem que la “impermanència-naturalesa de Buddha” de Dôgen és un principi cosmològic que radicalitza la noció de tempiternitat de Panikkar. Probablement és en aquest camí on Panikkar esta indagant quan escriu *El ritme de l'ésser*. Una manera de dir la “unitat dinàmica de la impermanència-naturalesa de Buddha” *mujô-busshô*. *El cosmoteandrisme*, com a estructura rítmica bàsica de l'univers, apunta també a una equivalència amb la “dimensió sense dimensions de tots els éssers”. Salvant les distàncies entre Dôgen i Panikkar, crec que aquest autor traça un pont necessari a Occident per a entrar en l'experiència cosmològica buddhista, construint amb ell un llenguatge que pugui arrelar en el desgastat terreny del pensament occidental contemporani.

La unitat fonamental amb tots els éssers, pot resseguir-se a través de l'experiència del temps, com la manera pròpia de ser de la realitat, com la naturalesa originària. “Les portes del dharma són incomptables” diu la sùtra (El vestit de buit), però totes es manifesten en el temps, en els fenòmens naturals. L'equilibri amb la naturalesa ha de restablir-se primer en l'espiritual, és a dir, en l'experiència de fer-se

u amb la naturalesa i amb l'univers. La dissolució de l'ego és condició per a la creació d'una cultura de pau, i per al restabliment de la salut del planeta.

Masao Abe, d'una manera anàloga a Panikkar, es refereix a la qualitat del moment present com a “the age of self awakened cosmology”⁴²³. L'antropocentrisme diu, ha fet que l'ésser humà perdés el seu veritable centre. El sentit de l'existència no pot tornar-se a centrar però ni en l'home, ni en déu, ni en el món, tal com s'han entés fins ara.

“La humanitat ha de superar el principi antropocèntric i mantenir-se en l'expansió sense límits de l'autoconsciència en la qual déu, home i el conjunt dels fenòmens de l'univers esdevenen vida vibrant....Sense aquesta autorealització històrica, serà impossible construir un món on la persona humana sigui sobirana; de la mateixa manera que serà impossible superar l'actual sobirania dels estats”⁴²⁴.

La interdependència entre tots els fenòmens ha donat lloc al corrent anomenat *deep ecology*; un moviment de pensament i d'acció que vol reconnectar l'home amb la naturalesa i amb tots els éssers vius; que vol vincular el treball espiritual amb la resolució dels processos de destrucció ecològica i social. Des de l'experiència de la radical interconnexió entre tots els éssers, es trenca la frontera de la identitat personal, ampliant-se al paisatge, a l'ecosistema i a la biosfera. Els límits entre l'home i la naturalesa es transformen en una relació de coexistència en la qual la naturalesa, l'home i el món formen part d'un mateix *bios*. Tots els cicles biològics estan interrelacionats. L'aire, l'aigua, la terra i la consciència s'impliquen mutuament tot seguint els seus processos de creixement i de renovació.

L'autoconsciència no es forma només a través del diàleg amb l'entorn humà, sinó també a través de la comunicació amb els éssers que constitueixen el nostre entorn natural, amb la contemplació del paisatge i amb l'experiència mateixa de pertànyer a un univers molt més ampli del que podem observar. La identitat personal es constitueix, dins d'aquest paradigma, com una autoconsciència cosmològica amb un centre propi que és el jo (self).

⁴²³ Ibid pg. 260.

Si l'experiència personal és una experiència cosmològica, el camí de creixement interior reverteix també en la naturalesa i en l'univers. El temps integral, el present tempitern, abarca l'infinit passat i l'infinit futur; és un temps reversible, des d'on per tant podem incidir i modificar els processos de deteriorament que viu la contemporanietat. El temps és el camí que ens connecta amb la totalitat. El punt de partida però és la pràctica contemplativa, la realització de l'experiència de ser u amb el tot: des d'aquesta experiència que modifica la percepció i la consciència, podem modificar el nostre entorn. L'espiritualitat cosmoteàndrica és el nom que dona Panikkar a aquesta mateixa intuïció.

El temps de la matèria, com hem explicat abans, emergeix d'un fons atemporal, d'un camp no-observable que el fonamenta. L'esperit del temps respira en la matèria i en tota la naturalesa. La dimensió infinita de la realitat habita en el més petit dels éssers. "No hi ha ànimes individuals: tots estem interconnectats i jo només puc salvar-me incorporant d'alguna manera l'univers sencer"⁴²⁵. O el que és el mateix, de la consciència de la interdependència neix l'ètica del *bodddhisatva*. No hi ha coneixement individual, ni alliberament personal. El savi budhista, el *bodddhisatva*, viu immers en les circumstàncies ordinàries contribuint amb la seva existència a la millora de la societat. La salvació que busquen les diferents religions o camins espirituals: alliberar-se de la ignorància, del sofriment, o de la mort, és un exercici d'obertura de la consciència, un viatge en el temps, en l'existència, fins a dissoldre la ilusió de tota separació.

L'ampliació de la consciència del temps, fa que desaparegui l'obsessió per la linealitat, per controlar el futur i per escapar del present. Així reestructura la mirada humana, comproment-la amb la terra i amb els seus llocs i noms concrets.

Com diu Loy, cal "deconstruir el dualisme imposat pel pensament que separa a les coses del temps"⁴²⁶, restituir la temporalitat a les coses, vol dir adonar-se que el

⁴²⁴ Ibid.

⁴²⁵ Panikkar, *La intuïció cosmoteàndrica*, pg. 180.

⁴²⁶ Loy, D. *No-dualidad*, pg. 234.

temps es manifesta en l'aparença de cada cosa, el temps apareix, és en les coses. Dit en paraules de Dôgen,

“la primavera irrumpe en cada brote y todas y, a su vez, cada una de las flores son la estación llamada primavera. Las cosas no existen en el tiempo, sino que son tiempo”...“Ser-tiempo” *uji*, “todas y cada una de las cosas y los seres de este mundo son tiempo... no debéis pensar en el tiempo como algo que sencillamente discorra... si pensáis que el tiempo es un fenómeno pasajero, nunca comprenderéis el “ser-tiempo””⁴²⁷

Aquesta absoluta identificació entre els éssers i el temps va associada a una percepció sencera del viure que ha portat a interpretar el pensament de Dôgen com a realisme metafísic. Una total integració dels sentits i la intuïció de l'absolut, acompanyada d'una rigurosa disciplina de l'atenció. *Uji*, l'ésser-temps, és una noció plena; és a dir, un concepte real, en el fons no hermeneutitzable, ja que és inseparable de la percepció actual. Això és evident quan Dôgen parla de la relació entre el temps i l'ocasió. No hi ha un temps que no sigui l'adequat. Cada moment és. Cada instant és la manifestació de l'univers sencer. Cada temps porta implícita la seva consciència, la seva qualitat i particularitat. Quan els arbres floreixen són la primavera. El tot està en cada fet, en la profunditat dels fets. És el mateix canvi el que ens mostra la “naturalesa de Buddha”.

“El tiempo fluye cuando lo experimentamos de un modo dualista desde un supuesto yo que lo observa desde fuera. En tal caso, el tiempo se convierte en algo que tengo (o, por el contrario, de lo que carezco) y que se ve objetivado y medurado en una sucesión de “instantes” que no podemos detener y se desvanecen de continuo.”⁴²⁸

Al suprimir un pol de la dualitat, suprimim també l'altre. Si deixem d'objectivar el món, desapareix el subjecte que objectiva. Si no hi ha coses independents del temps, cada cosa és en ella mateixa, tot el temps. Cada esdeveniment és complet en ell mateix.

“La verdad del *uji* no es aprehendida realmente debido a que el tiempo se concibe como un simple transcurrir. En breve, todos los seres del universo están unidos uno con otro, y cada uno es tiempo”⁴²⁹.

“Nosotros no estamos separados del tiempo, lo que significa que, en realidad, no hay ir y venir en el tiempo cuando cruzamos el río o ascendemos la montaña, sino que existimos en el presente atemporal del tiempo, un tiempo que incluye todo tiempo

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Abe, pg. 75.

pasado y todo tiempo presente.... La mayor parte de la gente cree que el tiempo es pasajero y no comprende que existe en él un aspecto que nunca cambia”⁴³⁰.

El present etern del que parla Dôgen, és el *nunc stans* de la filosofia medieval, és el present tempitern de Panikkar, un present que és “sempre ara”. La *naturalesa de Buddha* es manifesta sempre com a *temps present*. “El tiempo transcurre del presente al presente”⁴³¹ Aquest temps sencer i complet implica també la no continuïtat entre els diferents moments temporals. Es a dir que no hi ha transició entre vida i mort, entre pràctica i il.luminació. “Realizar el tiempo como tiempo es alcanzar la naturaleza de Buddha”.⁴³² Qualsevol moment és la plenitud del temps.

Loy respon a la pregunta de com és l’experiència no-dual del temps?, dient que “la immutabilitat de l’ara no és incompatible amb el canvi”... no hi ha observador del canvi, sinó que som el canvi mateix. Per això diu, “Tant Heràclit i el buddhisme com Parmènides i el vedânta tenen raó perquè, malgrat res no escapi al fluxe continuat, hi ha quelcom que no canvia, el *nunc stans*. Allò que trascendeix el temps és el mateix temps”.⁴³³

La impermanència implica la “paradoxal unitat entre temps i eternitat en cada moment”⁴³⁴ i se situa per tant fora de la problemàtica que implica voler conciliar el canvi i la permanència. No es dubta de la veritat dels sentits. L’observació de la naturalesa ens mostra constantment el fluxe de la vida i de la mort. Alliberar-se d’elles és des del punt de vista del buddhisme, atravesar-les, veure-les com a manifestacions del buit.

4.2. De la impermanència al ritme

Panikkar, fent-se ressó de les filosofies no-duals, afirma la no-dualitat entre ésser i temps, retornant-li a l’esdevenir el seu valor ontològic. Si la *tempiternitat* designa el caràcter no-dual del temps, la paraula per designar la naturalesa sempre canviant de l’ésser, no serà ja esdevenir, sinó *ritme*. La particularitat d’aquesta noció, és el

⁴³⁰ Dôgen, *Shôbôgenzô*, Fascicle “Shôji” 1, 69 pg. 70, citat a Loy, pg. 236.

⁴³¹ Abe, pg. 78.

⁴³² Ibid.

⁴³³ Ibid. pg. 237.

⁴³⁴ Abe, pg. 64.

dinamisme intern de la realitat com a element més característic de l'absolut. Un dinamisme pautat segons una estructura tempiterna.

Com hem explicat abans, la noció d'*advaita* permet superar tant el monisme com el dualisme; no podent-se reduir la realitat ni a un únic àmbit, ni a dos àmbits separats. “La naturalesa de la realitat és polar, essent cada pol constitutiu de la totalitat.” Podem distingir consciència i matèria, però no separar-les. La funció de l'*advaita*, no és la de sintetitzar, sinó la de no separar. En veure un pol contingut implícitament en l'altre aprenem a veure tota la realitat en un pol; generant-se un tipus de consciència sencera i una manera de pensar vinculant. “*Advaita* és una intuïció primordial... afirma la polaritat radical i constitutiva de la realitat”⁴³⁵. Aquesta polaritat, juntament amb la relacionalitat *pratīyasamutpāda* com a característica última de la realitat, es troben exemplarment expressades en la metàfora del ritme.

La noció de *ritme* desplaça el pes de la problemàtica que connota la paraula *esdevenir*. Com també hem explicat abans, la interpretació metafísica de l'esdevenir va reduir aquest a una mera transició entre ser i no-ser; associant per tant el temps amb un tràmit per arribar a un altre lloc; a una realitat que “encara no és”. Si percebem en canvi, el fluir del temps com una realitat que es fa present, com una dimensió profunda, no lliscant per les superfícies dels cossos, sinó emergint de l'interior de cada cos, el valor d'aquest fluir es transforma.

La noció de ritme designa el caràcter dinàmic de la realitat. El fluir segons mesura d'Heràclit. Allò que relaciona i harmonitza els contraris del Tao. El ritme és l'harmonia interna de l'univers i “el moviment endògen propi de cada ésser”⁴³⁶. La vida a la Terra segueix pautes rítmiques.

“En la noció de ritme hi trobem combinades al menys quatre elements fonamentals de la consciència humana: temps, espai, objectivitat i subjectivitat... El ritme és el temps natural, el temps real. El temps natural no és lineal, circular, ni espiral. El temps és irreductible a la geometria científica o a l'espai matemàtic... Els temps que observem en nosaltres mateixos i en la naturalesa, són temps rítmics... El ritme no és

⁴³⁵ Panikkar, “Kâlasakti”, pg. 46.

⁴³⁶ Panikkar, *El Ritme de l'Ésser*, pg. 78.

la repetició regular de sons o moviments; cada so pel fet de donar-se en un instant temporal i en un espai diferent, és diferent... El ritme és més que la interconnexió dels esdeveniments; és la intraconnexió, la “indwelling” de tot en tot. L'experiència del ritme és l'experiència advàitica.”⁴³⁷

Aquest dinamisme intern de la realitat, aquest ritme està intimament vinculat a l'ordre de la naturalesa, a l'ordre intern de la vida. La interconnexió entre les tres dimensions de la realitat, dèiem abans, és constitutiva de la realitat, no és per tant causal, ni lògica, sinó que forma part intrínseca de l'ordre de l'ésser, un ordre no lineal ni jeràrquic, ni tampoc centrat en l'espècie humana, sinó una *estructura rítmica* universal en la qual estan implicats tots els éssers i que flueix seguint unes pautes determinades. “El Ritme és un ordre de les coses alhora en llur moviment temporal i en l'acció humana”⁴³⁸ Es a dir, aquesta estructura temporal interna actúa en el manteniment de la vida en els cicles de la naturalesa i actúa configurant el teixit ètic de la societat.

El ritme del temps interior és la respiració. “*Prâna*, és el principi de vida i l'aspecte individual del vent còsmic (*vâyu*). Es el buf fisiològic i és el ritme de la respiració. El sol apareix i s'oculta en el *prâna*”⁴³⁹. Aquest temps interior té un aspecte cosmològic, està relacionat amb el temps de l'univers, amb la sortida del sol i amb la seva posta, amb el recorregut diari d'estrelles i planetes, l'aparèixer i el desaparèixer de les coses està vinculat amb la “respiració” de la terra.

La interrelació entre força vital i consciència és una intuïció antiga que en moltes tradicions s'expressa a través de la paraula *alè*. El significat de ment, ànima, esperit i també del temps, s'entrelliguen en aquesta paraula. La respiració és el nostre vincle més clar amb l'univers. Inspirar i expirar és el moviment rítmic més primari, la primera pauta temporal i la imatge més clara de la unió entre vida, temps i consciència.

⁴³⁷ Ibid. pg. 86.

⁴³⁸ Panikkar, *El Ritme de l'Esser*, pg. 76.

⁴³⁹ Panikkar “Temps i Història a la tradició de l'Índia”.

En les cultures ameríndies, les propietats que en la nostra cultura s'atribueixen a la ment, o *psyché*, són atribuïdes a l'aire. Aquest és vist com un element invisible, però sensible, on estem tots immersos, una propietat del món de la qual participen tots els éssers vius. La paraula grega *psyché* que es tradueix per ànima, vida o alè, deriva etimològicament del verb *psychein*, respirar, bufar. Una altra paraula que significa alè, vent, és *pneuma*, significava també esperit. També aquesta paraula llatina està vinculada a la respiració. En moltes llengües antigues es troba aquesta associació entre ment o consciència i l'alè o el vent. De manera que l'aire es considerava el cos subtil de la ment.

“D'aquí que aquesta consciència, lluny de ser experimentada com una qualitat que distingeix als humans de la resta de la naturalesa, fos considerada originalment com allò que unia als éssers humans amb els demés animals i les plantes, amb els boscos i les muntanyes, ja que constituïa el medi comú, encara que invisible, de la seva existència”.⁴⁴⁰

En el mateix estudi, Abram senyala la importància que per la mística jueva tenia la respiració, entesa com a mitjà de comunicació entre l'humà i el diví. L'alè diví segons aquesta tradició entra en els éssers humans donant-lis consciència i impregnant alhora la totalitat del món sensorial. La respiració és el “misteri insondable, el fluxe i refluxe que ens uneix a l'invisible”.

La naturalesa és rítmica, el ritme és el temps natural, real. Panikkar puntualitza algunes característiques del ritme que el distingeixen tant de la interpretació lineal del temps com de la circular, pròpia de les cultures arcaïques. Per exemple, diu, el ritme no és repetició, ni té model, sinó que és innovació. “El ritme de l'esser no significa la circularitat del temps”. “El ritme es percep com un tot, no pot dividir-se en les seves parts. El ritme és alhora temporal i espacial, és la combinació de diferents temps en el mateix (aparentment) espai i de diversos espais en el mateix (aparentment repetit) temps... El ritme és el matrimoni entre l'espai i el temps...L'experiència del ritme és l'experiència de la no-identitat-no-diferència de la realitat. És l'experiència advàitica”⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Abe Masao, *Zen and Western Thought*, pg. 232.

⁴⁴¹ Panikkar, *El Ritme de l'Esser*, pg. 90.

La relació entre canvi i permanència, o la naturalesa del moviment, és un tema prou estudiat des dels presocràtics. Des de la perspectiva advàitica, Panikkar planteja la mateixa qüestió: què és el canvi? És quelcom exterior a l'ésser o li pertany essencialment? “El ritme de l'ésser” diu, és la seva temporalitat. “Es el dinamisme de l'ésser, és esdevenir.” El ritme és una propietat de cada ésser. Ni quelcom extern, ni quelcom substancial. “Totes les coses es mouen des de la seva font”⁴⁴² “El temps flueix, però no va enlloc.”⁴⁴³

Som naturalesa perquè som temporals. El moviment propi de la naturalesa, que Panikkar distingeix del temps de la tècnica, és rítmic perquè l'ésser és rítmic. “La vida a la Terra segueix un patró rítmic. Si els bits del *cronos* es caracteritzen per la repetició, el ritme és innovació... no té model”⁴⁴⁴ La màquina genera repetició, no ritme. “La tecnocronia ha tallat els ritmes humans i còsmics. La modernitat aspira a escapar als ritmes naturals de la vida”⁴⁴⁵

“Ésser/essent és més que esdevenir. L'esdevenir és un estat transitori. És un arribar-a-ser. Però quan l'esdevenir ha arribat a ser, aquest “ser” no és estàtic, sino ser/essent”⁴⁴⁶.

L'ésser es mostra en la seva simplicitat, i en la seva totalitat, com a ritme. Aquesta simplicitat és el fet que “cada ésser reflecteix el tot amb un dinamisme intern, o energia, per la qual no he trobat millor noció que la de ritme.”

“Si l'ésser és rítmic, el tot no pot ser dividit en les parts, ni les parts constituir el tot. El temps no és lineal (amb o sense fi) ni circular. Cada membre és una imatge del tot i el tot es reflecteix en els membres. Cada ésser és únic i indispensable perquè el tot el “conté” per tal de ser el tot. És la interdependència de la realitat. Cap ésser no està aïllat “Tot està en tot precisament perquè cada ésser és més que una entitat aïllada”,⁴⁴⁷ *pratīyasamutpāda*.

Cada ésser per tant, té un moviment intrínsec que li és propi que, de fet, és allò que el fa únic i vinculat al tot. La seva pròpia pauta rítmica que el vincula amb els ritmes dels altres éssers vius.

⁴⁴² Ibid. pg. 79.

⁴⁴³ Ibid. pg. 70.

⁴⁴⁴ Ibid. pg. 78.

⁴⁴⁵ Ibid. pg. 83.

⁴⁴⁶ Panikkar, “Kâlasakti”, pg. 42.

“La consciència de l’èsser com a ritme, ens permet pensar els éssers concrets sense perdre de vista l’èsser, i a la inversa: conèixer el particular sense abandonar la totalitat.” “El ritme de l’èsser és la temporalitat, la historicitat i l’espiritualitat pròpia de l’èsser”⁴⁴⁸ “El ritme és un altre nom de l’èsser”⁴⁴⁹

Aquestes frases ens remetent a un dels autors que més s’ha esforçat per a explicar la relació entre el tot i les parts. David Bohm explica en el llenguatge de la ciència holística, com en cada procés de la naturalesa està implicat el tot; com l’univers sencer adopta la forma d’un ésser concret o d’un instant temporal. I ho fa ajudant-se també d’una noció interdisciplinària com és la de *sincronicitat*.

“*Las sincronicidades* no implican simplemente una forma ocasional de coincidencia, sino la relación significativa esencial entre los aspectos mentales y materiales del universo”⁴⁵⁰.

Les “coincidències significatives” o sincronicitats, reflexen aquest desplegar-se harmònic de l’univers. La correspondència entre diferents esdeveniments que es produeixen simultàniament mostra la interrelació entre els diferents àmbits de la realitat, així com la continuïtat i la mútua influència entre ment i matèria. Les *sincronicitats*, com també han demostrat Jung, Pauli⁴⁵¹ o Von Franz⁴⁵², no són coincidències casuals, sino la relació essencial entre els fenòmens entre sí i la comunicació entre els diferents nivells de l’existència. El temps pot ser una clau interpretativa de com actua aquesta mútua influència, és el mateix passar de les coses el que permet que els éssers es relacionin, que es produeixin els intercanvis a nivell biològic o conscient, que la vida es propagui.

“El temps no és un a priori de les nostres ments, ni només un fet extern. El temps és la cruïlla entre consciència i matèria”⁴⁵³

La vida i la intel·ligència, la Terra, en la forma que la coneixem, són el resultat d’una determinada sincronia còsmica, d’una complexa harmonia podríem dir, seguint als pitagòrics, feta de ritme temporal.

⁴⁴⁷ Panikkar, *El Ritme de l’Esser*, pg. 103.

⁴⁴⁸ Ibid. pg. 98.

⁴⁴⁹ Ibid. pg. 73.

⁴⁵⁰ D. Bohm. *La totalidad y el orden implicado*, Kairós, Barcelona, 1987, pg. 226.

⁴⁵¹ Jung, C.G. *La interpretación de la naturaleza y de la psique*. Paidós, Barcelona, 1994.

⁴⁵² Cf. M.L.von Franz i altres, *La Sincronicidad. ¿Existe un orden a-causal?*, Gedisa, Barcelona, 1987.

⁴⁵³ Panikkar, “Tiempo y sacrificio. El sacrificio del tiempo como ritual de la modernidad”, p. 109.

“El temps és ritme, però ritme no és repetició”⁴⁵⁴. En el buddhisme es concep la vacuitat com el *fons inobservable de tots els éssers*. Aquesta extensió infinita permet entendre que cada instant sigui nou, diferent i irrepetible. Sigui impermanent; però al mateix temps, l'àmbit que subjau a tot instant li dona un caràcter d'unitat oberta. Aquesta és la característica ambivalent del temps que neix i mor de manera completa en cada ara. L'origen del temps i el final del temps es troben en l'*obertura infinita* de l'instant present.

Des del punt de vista dualista tot esdevé, tot flueix en el temps, llevat de l'ésser que és immutable i etern. Un és contingent i limitat, l'altre necessari i absolut. Les postures que es decanten cap a l'ésser o cap a l'esdevenir, porten a camins insolubles (nihilismes o eternalismes) i a un abisme insuperable entre la immutabilitat divina i la mutabilitat còsmica i humana. La tradició buddhista ens recorda que hi han altres concepcions de la realitat, que parteixen de plantejaments diferents.

La noció de tempiternitat permet superar l'oposició entre canvi i permanència, i entre ser i no-ser, entre matèria i esperit. Es com deiem abans, un símbol, una paraula relacional, que ens vol fer entendre el fet que el món fenomènic i el món no-fenomènic, la política i l'espiritualitat no están dissociades sino que están en una relació *advàitica*. Es a dir, están vinculades entre sí, i les decisions que es prenen en un àmbit afecten l'altre. Si la religió, diu Panikkar, és allò que ens re-lliga amb la terra, amb la humanitat i amb el misteri, les qüestions pendents de la humanitat com la fam o la injustícia son tan polítiques com religioses. El camí de l'espiritualitat, diu la tradició zen, és l'ara i l'aquí, *samsâra és nirvâna*, diu Nâgârjuna, dins la tradició buddhista. La religió és immanent a la política, així com la política és immanent a la religió, diu Panikkar.

Aquest temps que sòm, és el mateix que el temps de la naturalesa i del cosmos. De la mateixa manera que veiem transcòrrer els dies i les estacions seguint un ritme, també el nostre cos s'expressa rítmicament. Les pautes que marquen el dia i la nit

⁴⁵⁴ Panikkar, “Kâlasakti”.

ens parlen d'un temps sincrònic, així com la relació i la influència que es dona entre els planetes i les persones abastament estudiada per l'astrologia. La imatge tradicional de l'univers com un tot harmònic que es manifesta i s'expressa en cada ésser particular, ens remet a aquesta filiació entre tots els éssers vius vinculats entre sí pel ritme temporal.

La imatge del ritme esdevé en Panikkar una noció fonamental per a apropar-nos a la comprensió de què és el temps i de què és la realitat. El ritme és la mateixa interconnexió de totes les coses, i permet explicar la implicació del tot en cada part. El món és una estructura temporal i espacial que s'expressa en forma rítmica. Les coses són perquè passen; el temps s'esvaeix i es manté en el seu pols constant entre amagar-se i manifestar-se. El ritme és una categoria advàitica; és, diu Panikkar, la relació entre ruptura i continuïtat, entre identitat i diferència, entre objecte i subjecte i entre temps i eternitat. El ritme és l'*esdevenir*.

“Por distinta que pueda ser su forma de pensar, los fieles observadores de la naturaleza coincidirán en que todo lo que se manifiesta, lo que sale a nuestro encuentro como fenómeno, tiene que indicar, o bien una división originaria capaz de reunirse o bien una unidad originaria capaz de llegar a la división y presentarse de tal modo. Dividir lo unido, unir lo dividido, es la vida de la naturaleza; es la eterna sístole y diástole, la eterna sincrisis y diacrisis, la inspiración y espiración del mundo en el que vivimos, nos movemos y somos”.⁴⁵⁵

Quan Panikkar explica que en l'hinduisme, el temps, *Kâla*, és una divinitat, de la mateixa manera que ho ha estat per tots els integrants de les cultures animistes, i que és a nosaltres, moderns, a qui se'ns fa difícil de desvincular la paraula “divinitat” d'una interpretació monista i transcendent, per percebre en ella una força i un poder creador, està intentant obrir camí cap a una consciència on el temps és el mateix brillar de la realitat, el mateix fer-se de cada esdeveniment en cada instant.

Es el component buit del temps, el que fa possible precisament la transformació de les coses, la influència mútua entre consciència i món, la creació continua de la matèria. En aquest sentit el temps és la permeabilitat de la realitat. Tornar a percebre

⁴⁵⁵ Goethe, *Goethe y la Ciencia*, pg. 91.

el temps en la realitat, en les coses, permet que es torni visible la interconnexió entre tots els éssers.

5. El cosmoteandrisme

La *intuïció cosmoteàndrica* es el nom que dona Panikkar a la seva visió interdependent i no-dual de la realitat. Amb aquesta expressió designa la integració de la tríada cel-terra-home, esperit-matèria-consciència, (theos-anthropos-kosmos) de les tres dimensions que moltes cultures han distingit en la realitat.

Precedida de la visió cristiana trinitària on encara es mantenia una separació entre déu i el món, Panikkar emfatitza la idea de la relativitat radical o relacionalitat, com a component bàsic d'aquesta intuïció. Ni monoteïsmes ni panteïsmes. La realitat no és una imatge de la trinitat, sinó la trinitat mateixa (*perichôrêsis* o *circumincessio*: la interpenetració mútua de les tres persones, en terminologia de la teologia cristiana)⁴⁵⁶. La idea del teandrisme cristià, que fa referència a la unitat del diví i l'humà en Crist, unida a la noció d'*advaita* o no-dualitat vedàntica –que té una de les seves expressions en la paraula *sacitânanda* (ésser-consciència-joia)-, així com el concepte budhista de *pratîyasamutpâda*, donen lloc al cosmoteandrisme.

La formulació cosmològica de la intuïció cosmoteàndrica ha seguit un procés de radicalització, des que s'anuncia als anys 50 amb *Visión de síntesis del universo o a La Trinidad y la experiencia religiosa*, fins a les darreres reflexions a *El silencio del Buddha*. Podriem dir que en la mesura que manté la distinció entre les tres dimensions no pot evitar una certa jerarquia i una certa resistència a entrar plenament en la interdependència com a principi últim ordenador de la realitat. En les obres posteriors, l'estructura trinitària de la realitat va deixant pas a la primacia explicativa del no-dualisme i de la relativitat radical.

“La simple idea de la Trinitat hauria de ser prou per a fer fora qualsevol interpretació substancialista de la divinitat... La Trinitat és la relativitat radical per excel·lència”⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Panikkar, *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Obelisco, Barcelona, 1989.

⁴⁵⁷ Panikkar, *El silencio del Buddha*, pg. 244.

El fet de concebre l'Ésser o la divinitat, de manera no-substancial fa que no es pugui caure ni en una visió monista ni panteïsta. Tampoc no es pot parlar d'una concepció de l'ésser immanent ni transcendent. Com que no és possible separar l'Ésser dels éssers, no hi ha conflicte alhora d'explicar la seva relació. No hi ha un ésser creador i uns éssers creats. Per això no es pot establir una causalitat universal que expliqui la creació del món. Aquesta és continua i conjunta. Cada ésser manifesta en ell mateix aquesta estructura trinitària.

Panikkar veu en el cosmoteandrisme una experiència gairebé universal que trobem formulada de diferents maneres en moltes cultures. Tot ésser humà percep o és conscient d'una dimensió misteriosa en la realitat, de formar part de la terra i de viure en la consciència. La intuïció cosmoteàndrica diu, és simple, immediata i present; però s'ha tornat imperceptible per als contemporanis que, disgregats individualment, com a conseqüència de la fragmentació del coneixement, han oblidat l'experiència del tot. Es hora deia ja en un dels seus primers escrits⁴⁵⁸, “d'aplegar els fragments dispersos de la nostra cultura en una nova visió de síntesi de l'univers”. On la síntesi no vol ser una visió omniabarcadora de la realitat, sinó una intuïció de la integritat o senceritat de l'univers, manifestada en formes diferents en cada ésser i en cada cultura.

En el cosmoteandrisme veu Panikkar un nou *mite* unificador de la realitat. Vol ser el nom d'una nova cosmologia, una experiència unitària del món que, pel fet d'estar basada en la interrelació i la no-dualitat, no pot caure en l'universalisme, malgrat permeti donar raó de la pluralitat de cultures. Remarca la noció de mite com a element distintiu per tal de marcar la distància davant de qualsevol interpretació teòrica o superestructural. Conscient dels perills de construir una visió sintètica i abstracta de l'univers, fa l'exercici “des de dins”; és a dir, no busca en la multitud de formes en que es mostra la realitat allò comú, sinó que parteix de l'experiència de la unitat percebuda en la diversitat.

“Esta intuición deriva, en última instancia, de una experiencia mística y, como tal, es inefable...Es el resultado de una intuición simple e inmediata que nace en la

⁴⁵⁸ Cf. Panikkar, *Visión de síntesis del universo*, Madrid, Arbor, 1944.

conciencia del hombre una vez ha vislumbrado el núcleo donde conocedor, conocido y conocimiento se encuentran”⁴⁵⁹.

La consciència humana diu Panikkar, ha distingit en gairebé totes les cultures entre aquestes tres dimensions de la realitat: “Déu, món i home, són només abstraccions si les tractem independentment”. La realitat té una estructura trinitària: a) Una dimensió divina: “Tot ésser té una dimensió abissal, insondable, inesgotable. Té un caràcter sempre obert, misteriós, lliure, infinit, alhora immanent i transcendent. Tot ésser està en relació amb tota la realitat, alhora que està suspès en un insondable fonament que fa possible el creixement, la vida i la llibertat. b) Una dimensió humana o conscient: “Tot ésser real entra en el camp de la consciència i per això mateix està relacionat amb el coneixement humà. La consciència impregna tots els éssers; a través d’ella l’home entra en relació amb tota la realitat; això fa que el coneixement sigui inherent a la realitat i no quelcom extrínsec. c) Una dimensió còsmica: “Tot el que existeix té una relació constitutiva amb la matèria-energia i amb l’espai-temps⁴⁶⁰. “Tot el que entra en la consciència entra en relació amb el món. “No hi ha dos móns... un déu sense món no és un déu real, no existeix”. Les tres dimensions són constitutives de cada part de la realitat i del tot. Són precisament els vincles que relacionen cada cosa amb tota la resta, els que constitueixen aquestes mateixes coses. “L’home és un nus en una xarxa de relacions”⁴⁶¹... La realitat és la cruïlla de les tres dimensions. ..“El cosmos no existiria sense l’home ni déu sense el món.”⁴⁶² Tant la consciència com la divinitat pertanyen a la matèria. La relació entre les tres dimensions és constitutiva de la realitat.

Es clar que des d’aquesta intuïció, la ment, la matèria i l’esperit adquireixen, en virtut de la seva mútua implicació, un sentit nou. La concepció advàitica i relativa de la realitat fa d’aquesta interrelació, un dinamisme no unidireccional, sinó recíproc, obert i reversible. Es a dir, que cada una de les tres dimensions genera l’altra i la modifica; s’autoconstitueixen i emergeixen l’una dins l’altra. Són relatives, és a dir, interrelacionades, però irreductibles entre sí. Cada una és símbol de l’altra. La

⁴⁵⁹ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, pg. 94.

⁴⁶⁰ Panikkar, *La nova innocència*, pg. 62.

⁴⁶¹ Ibid. pg. 61.

conexió entre matèria, home i déu, no és lògica ni causal, sinó correlativa (*perichôrêsis*), o també *interindependent*⁴⁶³; és l'estructura cosmològica que adopta la realitat com a ritme. Una espècie de ressonància entre els diferents teixits de la realitat. “L'ordre cosmoteàndric de l'univers és rítmic”⁴⁶⁴

Sense un coneixement cosmològic, diu Panikkar, girem en l'espai sense orientació. No un coneixement científic, sinó un auto-coneixement en relació al tot. Una imatge semblant a la que trobem a la Gaia Ciència quan Nietzsche es refereix així al nihilisme cosmològic: “Des de Copèrnic, l'home gira en l'univers, des del centre a una x”. L'home no pot renunciar al coneixement del tot. Aquest tot però no és una realitat acabada. Hem dit que l'ésser és esdevenir, és essent. La realitat doncs és dinàmica i sempre fluent; és a dir, és temporal i flueix tempiternament. I cada ésser és obert i infinit, igual que el cosmos.

La matèria, impregnada de consciència i d'infinit és irreductible al coneixement racional. En un estil que un cop més recorda al mestre japonès Dôgen quan diu “los seres son inobjetivables e infinitos” afirma,

“En tot cos hi ha quelcom inexplicable, inexhaurible... La pedra com a pedra és un abisme sense fons”... “La naturalesa és més que matèria, la matèria és més que la massa física. Els éssers no som singularitats aïllades... el món és més i diferent de la massa total de l'univers”⁴⁶⁵.

La dimensió divina que Panikkar caracteritza de lliure i infinita o eterna, no té un caràcter absolut ni transcendent, sinó relatiu a les altres dues dimensions.

“La matèria és tempiterna, dependent de l'etern, que al seu torn, no és sense la dependència amb la matèria”⁴⁶⁶

La consciència és el pont entre la matèria i l'infinit. “Ens fa conscients de que som eterns i infinits, i també temporals, pertanyents a aquest món; és a dir,

⁴⁶² Ibid.

⁴⁶³ Panikkar utilitza a vegades la paraula interindependència, per remarcar el caràcter independent que mantenen els elements i dimensions interrelacionats.

⁴⁶⁴ Panikkar, *El Ritme de l'Esser*, pg. 78.

⁴⁶⁵ Ibid. 6, 23.

⁴⁶⁶ Ibid.

tempiterns”⁴⁶⁷. Es característica dels éssers humans ser conscients de la totalitat de l’univers, de la realitat sencera. En aquest sentit es parlava de l’home com a microcosmos. Aquest microcosmos “és un ésser viu. Té un principi d’unitat, una ànima”⁴⁶⁸.

Panikkar recolza les cosmologies antigues que veien la terra com el símbol primari del centre del món que orienta l’home cap a la unitat. La *natura naturans* (engendrant) és la vida mateixa de la *natura naturata* (engendrada). Adverteix però de no caure en el pensament causal.

“L’ànima no és la causa que fa que la terra visqui”... “El mite de l’*anima mundi* suggereix simplement que la terra és un organisme viu, que té una espontaneïtat que no segueix de manera mecànica un model o models proposats d’una vegada i per sempre... L’expressió *anima mundi* diu, no que la terra tingui una ànima, sinó que és animal, és a dir, *animata*”⁴⁶⁹.

Panikkar veu en la mentalitat secular contemporània l’inici d’un nou tipus d’animisme. Si la característica de la secularitat és afirmar com a única realitat el món, el *saeculum*, també li retorna a aquest món, la primacia del temps. I fent això s’apropa a aquella percepció dels grecs segons la qual la vida és el temps de l’ésser. “El temps esdevé el mateix fluxe de l’ésser...” El recorregut de la consciència humana sobre el temps porta avui a redescobrir que “...La vida és el mateix dinamisme de l’ésser...La vida és el temps intrínsec a les coses”⁴⁷⁰.

Com a conseqüència d’aquesta reflexió Panikkar indaga com seria un nou animisme pel segle XXI. El món és viu i la terra té una consciència *sui generis*. Això vol dir que cal iniciar una relació personal amb ella. “Les coses són vulnerables, sensibles, obertes i passives a l’ús que en fem”⁴⁷¹. El caràcter constitucionalment relacional de totes les coses aporta nova llum a moltes de les intuïcions medievals i a molts dels comportaments de les cultures primordials. No es tracta diu, de “tornar” a la física medieval, ni de parlar dels esperits i virtuts de la naturalesa; però sí que es

⁴⁶⁷ Ibid. pg. 25

⁴⁶⁸ Panikkar, *La intuïció cosmoteàndrica*, pg. 165.

⁴⁶⁹ Ibid. pg. 167.

⁴⁷⁰ Ibid. pg. 169.

⁴⁷¹ Ibid. pg. 176.

tracta de mantenir-se en la consciència dels vincles entre totes les dimensions del cosmos i d'actuar amb la intenció de contribuir a l'harmonia entre aquestes dimensions, entre els fenòmens de la naturalesa i les nostres actituds mentals, per exemple. Es tracta de cuidar i de tenir en compte l'equilibri des de la percepció de ser un element més d'aquest entramat.

“L'home modern sembla haver oblidat allò que els Vedes, la Bíblia i els clàssics xinesos afirmen: que Cel i Terra comparteixen el mateix destí. Amb la desaparició del Cel, la Terra ha deixat de ser un ésser viu per a esdevenir simplement matèria i energia; així com les forces naturals han deixat de ser qualitats i esperits vius, per a ser simples “atributs” de la naturalesa... El Cel s'ha convertit en un projecte humà o en un ideal; i el cosmos en una condició de l'existència humana. Però ni el Cel ni el cosmos tenen realitat pròpia. Aquest és l'humanisme radical del nostre temps. Ha convertit l'home en un *Dasein* aïllat”.⁴⁷²

La intuïció cosmoteàndrica és per Panikkar el nou mite dels nostres temps. Però com ja sabem el mite es gesta a partir de l'experiència profunda d'una col·lectivat. La desintegració del món modern no va acompanyada encara del desarmament de la cosmologia científica. Des del seu discurs intercultural Panikkar crea ponts que permetin deixar enrere les certeses de la racionalitat científica i tècnica, i fer possible la construcció de nous referents culturals.

La intuïció cosmoteàndrica és un símbol que mostra el dinamisme i la interdependència dels diversos àmbits de la realitat, sense tancar-los en un sistema. Panikkar veu en el viatge de la consciència humana sobre la terra un procés que no és ni progrés, ni evolució, sinó que anomena *dinamisme kairològic*. Intenta així donar una visió de conjunt no sistemàtica però que gira al voltant del que ell considera tres actituds fonamentals respecte a la realitat. Amb això no preten explicar les diferents etapes de la humanitat de manera evolutiva, - ell mateix confessa la seva distància d'un projecte semblant al de Teilhard de Chardin per exemple, tot i reconèixer-li el seu valor- sinó simplement explicar des del cosmoteandrisme, l'experiència col·lectiva de la humanitat. La funció central de l'experiència humana del temps li permet “dividir” o analitzar el camí de la consciència en el món segons estigui focalitzada en un dels tres moments temporals: passat, present i futur.

⁴⁷² Ibid. pg. 178.

Distingeix així tres moments kairològics de la consciència, tres períodes –no cronològics- en el sentit de “maneres recurrents de l’èsser humà”, tots ells presents, a nivell individual i a nivell col·lectiu, en qualsevol moment de la història humana: la consciència no-històrica, històrica i transhistòrica. Cada una d’elles es distingeix per la particular consciència del temps que hi predomina.

En el període corresponent a la consciència no-històrica predomina la percepció de la unitat amb la naturalesa. El món sencer és l’hàbitat humà; tot en ell és sagrat. És l’home que se sent immers en la naturalesa i que no l’ha objectivada. Es tracta d’una visió cosmocèntrica de la realitat, que trobem tant en els pobles animistes com en cosmovisions occidentals posteriors, tant en l’època medieval com en el Renaixement. La consciència no-històrica diu, està present també en l’home contemporani en la forma d’una experiència primordial més o menys conscient. Podríem dir que l’experiència que la defineix millor és el que anomenàvem més amunt, experiència cosmològica segons la qual, el sentit de les accions humanes està en funció de contribuir a l’harmonia amb la naturalesa. En aquest sentit aquesta consciència s’ha mantingut dominant en la major part de les grans tradicions asiàtiques.

Des de l’estructura mental no-històrica el criteri de veritat és allò que va ser, és la memòria; poder que es reflectirà en les estructures socials basades en la tradició, en la jerarquia i en el culte als avantpassats. L’origen del món se situa en un passat remot, mític. Per això aquesta consciència a nivell col·lectiu correspon al període de la humanitat anterior a l’aparició de l’escriptura. El temps humà en aquest període, no està separat del temps còsmic, no és vist a escala individual. L’home no-històric es troba a ell mateix en diàleg amb les forces de la naturalesa.

“El temps no existeix per a crear una societat o un futur millor. El temps és el dia o la nit. El temps és un ancià o un déu, un do del passat. És el ritme de la naturalesa, no un producte de la cultura”⁴⁷³.

⁴⁷³ Ibid. pg. 122.

El segon període correspon a l'etapa històrica de la humanitat, en la que l'home "descobreix" les lleis de l'univers, les estructures objectives de la realitat. Es caracteritza pel progressiu distanciament de l'home respecte a la naturalesa, degut principalment al poder concedit a la raó. L'hàbitat humà no és la terra, sinó "el món ideal de la ment o del futur"⁴⁷⁴, la racionalitat i la història. És la visió antropocèntrica de la realitat que ha donat lloc als diferents humanismes. En ells el criteri de veritat és l'evidència dels fets i l'acció humana s'orienta cap al futur, donant lloc per tant a plantejaments socials i personals escatològics.

Allò que distingeix la consciència històrica és el fet d'identificar el temps humà amb el temps històric. La història és l'horitzó mític. Fet que ha permès creure en l'autonomia humana respecte a la naturalesa i que ha portat a relacionar la llibertat humana amb la independització de les lleis naturals i còsmiques. Aquesta separació crea el sentiment d'alienació que hem comentat abans i dona lloc tant als projectes de salvació humana com als diferents tipus de nihilisme. El món de l'home històric és exclusivament humà. Podriem dir que Sòcrates el va definir bé quan afirmà que no tenia res a aprendre dels arbres, sinó que només aprenia dels homes.

El temps desvinculat de la vida, corre desbocat cap al futur. En haver tallat els vincles amb la totalitat, crea una altra vinculació amb un món que el depassa, la transcendència, i genera les actituds de conquesta i de domini que han caracteritzat la nostra societat. Si l'objectiu de la consciència no històrica era el manteniment de l'harmonia, i amb ella dels ritmes de la naturalesa, la consciència històrica gira al voltant de la conquesta del temps. Viu en el que creu que és un món superior. El coneixement científic representa aquesta arrogància de l'home modern que creu haver extret els misteris de la naturalesa explicant-la amb terminologia abstracta.

"La consciència històrica ha vençut la por a la naturalesa... l'home històric està sol en el món sense déus, ni altres éssers vius o inanimats... Si podem dir que el descobriment de l'escriptura fou la ruptura decisiva entre la consciència no-històrica i la consciència històrica, l'esdeveniment corresponent que obre el període post-històric, és el descobriment o la invenció del poder intern autodestructiu de l'àtom."⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, pg. 63.

⁴⁷⁵ *Ibid.* pg. 133.

Panikkar equiparant la fissió de l'àtom a la desaparició de la idea de substància com a fonament últim del món i de la matèria, considera aquest fet com l'inici del reconeixement de la naturalesa irreductible del temps, és a dir de la impermanència i del pas ineluctable de totes les coses. Des de l'aparició de la física quàntica s'ha produït una revolució en l'àmbit de les ciències que ha fet esclatar els principis d'immutabilitat i d'eternitat de la raó i la noció de veritat que té associada. Aquest és un dels fets que, sociològicament, són responsables del canvi de consciència que vivim i que Panikkar descriu com el progressiu predomini de la consciència transhistòrica, canvi vehiculat fonamentalment per una percepció diferent de la temporalitat i que duu en ell mateix la fi de la mentalitat judeocristiana i la fi de la civilització de la ciència i la tecnologia. Panikkar justifica aquesta intuïció des d'una anàlisi sociològica contundent, segons la qual el fracàs de la ideologia tecnològica i economicista contemporània és indubtable. El conjunt d'aquest sistema que està portant al planeta al límit de la sobrevivència, pressuposa com ha analitzat en suficients llocs, una cosmologia, una antropologia i una ontologia comunes, un mite esgotat.

El tercer moment kairològic és la consciència transhistòrica o visió cosmoteàndrica de la realitat, en la qual es mantenen les distincions del segon moment, però sense perdre la consciència de la unitat anterior. Apareix com a conseqüència de descobrir els límits del pensament i els límits de l'acció humana en el món. Des d'aquesta consciència no va haver-hi principi ni origen del món, sino que

“cada moment és el seu propi principi i fi... el present és el factor més important de la realitat, perquè només el present té ple pes ontològic; la vida no és ni una segona edició d'algun paradigma celestial ni un projecte projectat a un futur més o menys ideal, ni una reminiscència, ni una prova, ni una missió, ni un capital que produirà interessos; hem de traspasar l'escorça de la temporalitat superficial per a trobar el nucli de tot, i així de la felicitat”⁴⁷⁶ ...El criteri de veritat predominant en la mentalitat transhistòrica és l'experiència personal; la llibertat és reconeguda com l'element essencial de la realitat”

⁴⁷⁶ Ibid. pg. 116.

Panikkar equipara aquests tres períodes de la consciència humana a les visions del món monista, dualista i no-dualista. Pel que fa a la consciència del temps, la característica d'aquest tercer moment kairològic és l'experiència del temps com a tempiternitat que com hem dit, indica la unitat i la irreductibilitat de temps i eternitat. "El cosmoteandrisme és l'experiència del caràcter irreductible del diví, l'humà i el còsmic (llibertat, consciència i matèria), de manera que la realitat –essent una- no pot reduir-se a un únic principi. Aquesta és en la meua opinió, la base per a un canvi que sigui veritablement pluralista"⁴⁷⁷

L'home transhistòric segueix dient, "es troba ell mateix en graus variables d'harmonia i de tensió, en una realitat cosmoteàndrica en la qual totes les forces de l'univers estan entrelligades"⁴⁷⁸

Si el temps no és lineal, ni és una acumulació de moments passats, l'acció humana s'enfocarà cap a l'autorealització. On l'"autos" no és obviament un individu, sinó com també hem dit, un microcosmos que fent-se ell mateix transforma la realitat.

Aquesta experiència diu en diversos llocs, correspon a l'experiència mística. El místic d'avui però, no és aquell que abandona el món per aïllar-se a les muntanyes, sinó el qui "se separa del sistema per a viure com a humà"⁴⁷⁹, que es desfà de l'obsessió per la història i pel futur i tracta d'integrar passat i futur en l'ara i l'aquí. Viure la intensitat del present, viure l'experiència mística, es converteix avui, en una exigència per a totes les persones. Panikkar acudeix al buddhisme per a recolzar el que està dient. En efecte, la pràctica budhista comença amb una neteja de la ment, dels hàbits apresos, de les acumulacions del passat tant com de les projeccions cap al futur. El buddhisme és, diu Panikkar, un exemple d'una mentalitat no-històrica ni tampoc pre-històrica. El *bodhisattva* no és un il.luminat que es despreocupa del món, sinó tot al contrari. No hi ha alliberament, ni salvació en el buddhisme, sense l'alliberament de tots els éssers.

"El *ksanavâda* budhista, o doctrina del caràcter momentani de totes les coses (de tots els *dharma*, aquí fenòmens). La realitat és bàsicament discontinua. Nosaltres

⁴⁷⁷ Ibid. pg. 150.

⁴⁷⁸ Ibid. pg. 157.

⁴⁷⁹ Panikkar, *La intuición cosmoteàndrica*, pg. 153.

creem el temps. El temps no ens sosté com una mare. Es el nostre fill. L'única realitat és l'instant creador.”⁴⁸⁰

La doctrina del caràcter no continu del temps, defensada per Dôgen, afirma que tot el temps està present en cada moment i cada moment és absolutament nou. El temps es manifesta totalment aquí i ara i cada fenomen és la totalitat del temps. Es perquè la realitat és impermanència, l'absolut és impermanència que el temps és discontinu. El concepte de ser-temps *uji*, apunta a aquesta percepció intuitiva de la profunditat transtemporal de la realitat manifestada en cada esdeveniment. “El tiempo transcurre del presente al presente. Todo comienza a cada instante desde la infinita dimensión cosmológica”.⁴⁸¹

El caràcter cada vegada més opressiu del sistema social i la generalització de les crisis ecològica i econòmica, està forçant a moltes persones a aquest canvi de consciència. La situació greu que viu la humanitat a la nostra època afavoreix, diu Panikkar, l'emergència d'aquest nou mite. “El destí de l'home no és només una existència històrica. Està unit a la vida de la terra i a tot el sino de la realitat, sense excloure el diví”⁴⁸²

La intuïció cosmoteàndria és descrita com la “visió de la totalitat implícita en el mateix inici de la consciència humana” i com la “consciència religiosa emergent en el nostre temps”. Es a dir, és una forma de consciència primordial, però que ha estat progressivament oblidada en el decurs de la història humana. Es la formulació contemporània de quelcom existent en moltes tradicions, que per a nosaltres representa un nou mite.

“Després d'haver mantingut una visió microholística durant un temps, la humanitat està intentant –i ho ha fet durant els darrers tres mil anys-, d'aprehendre la realitat mitjançant l'escissió l'abstracció i l'especialització. Però ha arribat el moment en què els trossos fracturats d'aquestes intuïcions parcials han de ser reintegrats en una visió nova i holística... La realitat és no-dual, i tot allò que existeix té tres dimensions constitutives: la còsmica, la humana i la divina; també en podríem dir la material (espai-temps), la intel·lectual (conscient) i la mística (eterna)... No hi ha matèria sense esperit, ni esperit sense matèria, no hi ha món sense Déu, ni Déu sense món, i

⁴⁸⁰ Ibid. pg. 153.

⁴⁸¹ Masao Abe, Introducció al *Shôbôgenzô*, pg. 82.

⁴⁸² Panikkar, *La intuïció cosmoteàndria*, pg. 158.

així successivament... Cadascuna d'aquestes dimensions està present fins i tot al bocí més petit de la realitat”⁴⁸³.

En aquesta visió cada ésser, així com cada cultura, constitueix el centre de l'univers, en una dinàmica, on tot està contingut en tota la resta. La consciència transhistòrica no viu condicionada pel futur, perquè el temps no és experimentat com quelcom lineal o com una acumulació de moments passats, sinó com el símbol de quelcom que no existeix sense l'home però que tampoc no pot identificar-se amb ell.

“Vivim el final del mite de la història”. La història ja no explica la realitat. Cal un canvi radical de consciència, una transformació interna que faci emergir una nova manera de percebre la realitat. El camí d'aquest canvi s'inicia amb la experiència d'immersió en el centre del món, en el present tempitern. En la indagació i aprofundiment d'una consciència no mediatitzada pel passat i pel futur.

Resumint doncs, la noció de tempiternitat aporta una nova perspectiva a la interpretació científica i metafísica de la temporalitat. Recollint els principis fonamentals del no-dualisme i la interdependència recupera la interpretació del temps com a experiència humana fonamental adaptant-la al context cultural contemporani:

a) Supera el dualisme temps-eternitat i permet superar també els dualismes ment-cos, matèria-esperit, subjecte-objecte.

b) Considera el temps com una dimensió constitutiva de la realitat, el coneixement del qual no pot ser separat de l'experiència. Amb això fa impossible la seva objectivització tant com la seva subjectivització, i la pretensió de tenir-ne un coneixement racional absolut.

c) Transcendeix la imatge lineal i unidireccional del temps i amb ella l'explicació evolucionista de la realitat, valorant en canvi el present com a categoria ontològica.

Aquest canvi d'orientació desaliena la persona en la mesura que suprimeix:

⁴⁸³ Panikkar, *Invitació a la saviesa*, pg. 105-106.

- 1) la projecció del sentit de l'existència cap el futur (superació de les categories de futur, progrés i història).
- 2) la distància que ens separa de l'entorn (canvi en les relacions mediambientals; la terra és el cos de l'univers i el nostre cos).
- 3) la possibilitat mateixa d'instrumentalitzar les nostres accions (l'acció com un fi en ella mateixa, descondicionada).

d) D'altra banda, donar categoria ontològica al caràcter efímer de la realitat i retornar l'autoritat del coneixement a l'experiència interna, és un punt de partida que uneix coneixement i realització espiritual, alhora que implica una altra comprensió del que és la filosofia i de la seva funció en el món actual. La filosofia en aquest context deixa de ser un coneixement teòric sobre el món per a convertir-se en coneixement integral.

Intentarem desenvolupar aquestes conclusions de la següent manera:

a) Explorar les possibilitats d'obertura a una concepció del coneixement més àmplia, que parteix de l'experiència integral i opera amb categories no-duals; un coneixement que podria ser sinònim de creixement de la consciència i que té com a fonament l'actitud contemplativa.

b) Veure les conseqüències que implica la funció integradora de la tempiternitat en les nostres relacions amb l'entorn, amb la col·lectivitat i amb nosaltres mateixos, és a dir, les conseqüències mediambientals, sociològiques i ètiques.

III PART

Capítol V. Temps i coneixement

1. Un pensament no-dual?

Aquestes reflexions condueixen a indagar per un camí que no és el convencional dins la filosofia europea. Endinsar-nos en el coneixement del temps ens porta a obrir “les portes de la percepció”. A cercar el temps dins les coses, a l’interior de la matèria. I a integrar aquesta experiència en un àmbit de significació adequat al món contemporani; és a dir, a sintonitzar amb el mite emergent.

La voluntat de saber, lligada a la concepció de la veritat que ha predominat en la tradició europea, ha buscat un coneixement objectiu, clar, indubtable i permanent. Per aquest motiu, durant la Revolució Científica, es va reduir l’àmbit de l’interès científic a aquelles qualitats primàries, susceptibles de ser definides i mesurades, i es va prescindir de les qualitats secundàries, com són el color, l’olor, o el gust; la sensibilitat en general, per considerar-les aspectes menors de la realitat. La matematització de la naturalesa efectuada per Galileu va suposar un pas més en el progressiu distanciament entre l’experiència sensible i el coneixement intel·lectual. Whitehead denunciava ja al 1927, com també faria Bergson, la confusió entre l’abstracció i la realitat concreta. La separació entre coneixement i percepció, o entre coneixement i experiència. Ambdós apuntaven a la necessitat de pensar la vida com a procés i de recuperar la intuïció com a eina de coneixement.

Si la voluntat de conèixer va optar per excloure l’àmbit de l’experiència de l’àmbit del pensament, pel fet de no ser conceptualitzable, l’experiència interna del temps, com a experiència del canvi i del moviment, va ser una de les primeres categories excluïdes de l’àmbit del coneixement racional. La metafísica platònica va imaginar un no-temps amb les categories que sí responien als objectius de certesa i

d'absolut, un món tan perfecte i tant abstracte com les idees matemàtiques. Aquest no-temps es va dir eternitat. I a ella va dirigir-se la mirada del savi des d'aleshores. El coneixement havia de ser d'allò no-temporal i immutable.

D'altra banda, la visió lineal del temps, va impedir l'estudi del moviment i del canvi. Es lògicament impossible pensar el moviment real si es percep com una seqüència lineal d'instant successius. La manera analítica de mirar la realitat fa que el temps es mostri fragmentàriament. Així es perd la percepció de la unitat i de la relació i es fa impossible pensar el dinamisme.

El temps real i concret, el temps de la sensibilitat, del cos i de la natura, el temps qualitatiu, ha estat així ignorat en la línia del pensament dominant a Occident. La cultura moderna ha relegat el coneixement del temps a l'àmbit científic. Un temps cronològic, quantitatiu i mesurable, despulat dels seus vincles amb la matèria. En fer-ne una abstracció, i limitar-lo a un paràmetre amb que calcular i especular, n'ha fet una especialització més i amb això l'ha deixat fora de l'abast de la majoria dels humans. A l'alienació home-món, s'hi afegeix, l'alienació home-coneixement. L'home modern ha delegat en els especialistes científics, el coneixement d'ell mateix quedant desposseït de la seva capacitat d'auto-significació, deixant sense complir la seva condició d'ésser que dona sentit. Amb l'agreujant que aquest coneixement té sempre un component instrumental, ja que es tracta d'un coneixement amb un objectiu i amb un objecte. Des del punt de vista del coneixement "objectiu", tant la vida com el temps, en tant que realitats relacionals, són incomprensibles. Però a més d'aquesta objecció, la qüestió fonamental és que, en la mesura que el temps real correspon a l'àmbit de la naturalesa i que aquesta ha estat expropiada del saber sensorial, l'home es relaciona amb la pròpia naturalesa, amb el cos, com un lloc de no-coneixement.

Però respondre a la pregunta de què és el temps?, és una constant humana, perquè preguntar què és el temps?, és preguntar què és la vida? i com la vivim.

a) El coneixement del temps és un coneixement del món sensible, i ens remet a la categoria d'experiència. Un coneixement implícit a la naturalesa humana. El coneixement del temps és el coneixement d'un mateix, del nostre ésser. I tota persona té un accés directe a aquest coneixement a través de la seva experiència. "L'experiència del temps és la revelació d'un aspecte de la naturalesa de la realitat"⁴⁸⁴. De la mateixa manera que només podem conèixer què és la vida, si la pensem en termes de processos, i no amb models mecànics, el coneixement del temps no és possible des d'un plantejament fragmentari, reduccionista o abstracte. L'analogia entre el temps i la *vida*, el *ritme* o el *símbol*, ens prepara per entendre'l de manera integrada, sencera, relacional i dinàmica. Si convertim el temps en un objecte del nostre coneixement li treiem allò que té de més propi i característic: el seu caràcter de *nexe, relació i vincle*. La naturalesa humana és temporal, i això vol dir que no podem abstroure el temps de la naturalesa sense deixar de parlar de naturalesa.

Quan ens apropem al coneixement del temps ens adonem de la relació inseparable entre temps i consciència. Quan ens preguntem què és el temps?, estem parlant des del temps, i qualsevol resposta que donem serà sempre temporal, perquè la consciència, igual que el llenguatge són ja temporals. El temps, diu Panikkar, és inherent a la realitat i a la consciència; és una *dimensió última de la realitat*, i per això, no podem objectivar-la. D'aquí dedueix Panikkar la impossibilitat de definir el temps, perquè forma part de tot concepte i de tot acte de consciència.⁴⁸⁵

Quin és doncs el coneixement que podem tenir del temps?

Pensant el temps, de la mateixa manera que si pensem l'ésser, toquem un límit de la nostra consciència; aquesta percepció ens acosta a un tipus de coneixement no representatiu i a una recerca no teòrica. L'actitud davant del pensament no és cercar una veritat definida. Es tracta d'un pensar que no segueix una estructura lineal per copsar el significat de l'objecte. Quan el coneixement mateix es defineix com un *procés* de descobriment i de creació de vincles amb el món, la pregunta què és el

⁴⁸⁴ Panikkar "Temps i transcendència" pg. 34

⁴⁸⁵ Panikkar, *Kālasakti*, pg. 29

temps – que no deixa de ser una manera de preguntar què som- no pot tenir una resposta definida, ni pot ser una conclusió a un procés de raonament deductiu. Panikkar, seguint les tradicions *advaita i mahâyâna* planteja doncs la possibilitat d'accedir a un coneixement no-dual d'un temps no-dual. Per aquestes tradicions el coneixement és *il.luminació*, i aquesta il.luminació es descriu com un estat de consciència espontània que s'aconsegueix precisament aturant els processos mentals.

De les reflexions anteriors Panikkar conclou el següent: 1) El temps és *relació*, la que es dona entre, al menys, dos estats de consciència; 2) “el temps relaciona (o és la relació amb) als éssers entre sí, i a aquests amb el món i amb l'ésser”, el temps és “el *vinçle* amb l'altra cara de la realitat”⁴⁸⁶. El temps és *símbol* de la realitat.

El temps com a símbol. Aquesta és la definició més aproximada del què Panikkar enten per temps. “Todo lo transitorio es sólo una metáfora”, deia Goethe. Els símbols són la forma de la no-forma, podriem dir parafrasejant la sùtra. Son la metàfora del buit. Com a símbol de la realitat última, el temps no pot ser interpretat intel.lectualment, ha d'obrir-se, ha de fer-se transparent a la consciència.

Pensant el temps ens adonem que sempre estem en el present. Tot acte de consciència es dona en el present. La qualitat del present, diu Panikkar, allò que el distingeix del passat o del futur, és l'àmbit de l'*acció* i de la *llibertat*. “L'ara és l'instant radicalment nou”⁴⁸⁷. I ens adonem també d'una percepció paradoxal; d'una banda en l'experiència de l'instant present intuïm l'eternitat i de l'altra, percebem el no-res. La consciència reflexiva, dèiem, és sempre, consciència temporal; amb la consciència del present però, ens obrim a una consciència diferent, a una “consciència sense objecte”, a la consciència del buit que és consciència del tot.

Aquí cal fer una consideració referent a la naturalesa d'aquesta tesi que, com ja hem dit al començament, és un estudi intercultural. Si Husserl representa la postura occidental quan diu que “tota consciència és consciència-de”, Sankara simbolitza la

⁴⁸⁶ Panikkar, “Kâlasakti”, pg. 3, 35.

⁴⁸⁷ Panikkar “Kâlasakti”, pg. 40.

filosofia oriental quan afirma que la “consciència pura no té objecte”. Panikkar, cita a Nishida Kitaro, l’inspirador de l’*Escola de Kyoto* quan afirma que:

“L’autoconsciència, en el sentit d’autoreflexió sobre el jo, és una impossibilitat, ja que l’autoconsciència no és una consciència posterior que reflecteixi un contingut previ, sinó el desenvolupament intern de la consciència empírica”. En aquest sentit diu, comparteix la intuïció upanishàdica, comú a moltes branques de l’hinduïsmes i del buddhisme, segons la qual “el jo (self) no pot ser copsat per la reflexió”⁴⁸⁸

Panikkar entén la consciència com a *transparència*, i també seguint una altra metàfora upanishàdica, com “el pont que connecta les dues ribes de la realitat”⁴⁸⁹. Aquesta metàfora mostra que la consciència no és un fet estàtic, sinó “el mateix procés d’esdevenir conscient”⁴⁹⁰. No podem descriure la consciència com a qualitat de quelcom, perquè aquest “quelcom” pertany a l’àmbit de la consciència. Per tant conclou, que a) la consciència és al mateix temps subjecte i objecte, b) és irreductible a altres elements. Tot discurs sobre la consciència és circular, perquè com diu també la Upanishad “¿Cómo podría conocerse aquello por lo cual todo es conocido? ¿Cómo podría conocerse al Conocedor?”⁴⁹¹ o com diu Eckhart : “L’ull amb que veig a Déu és el mateix ull amb el qual Déu em veu a mí”⁴⁹². La llum ens permet veure, però ella mateixa és invisible. La consciència és una realitat última, i el mateix instrument de la filosofia.

“La consciència ho impregna tot. El camp de la consciència es co-extensiu amb l’Esser... Entenc aquest Esser, no com una realitat suprema o substancial, sinó simplement com tot el que és; qualsevol cosa que puc dir que és, cau dins el camp de la consciència”.⁴⁹³

No podem parlar de res que caigui fora de l’àmbit de la consciència. Però tot allò que podem anomenar, fins i tot allò que no coneixem, com el no-ésser, l’eternitat o Déu, cau dins l’àmbit de la consciència. “El camp de la consciència es manifesta lingüísticament”.⁴⁹⁴ Dir que existeix quelcom “inefable” o “impensable” no contradiu aquesta tesi. Només esmenta una realitat inefable i impensable. “Allò que

⁴⁸⁸ Citat a Panikkar, “The unknown knower”, *Concepts of Human Freedom*, Peter Lang ed., New York, 1988.

⁴⁸⁹ Ibid. pg. 135.

⁴⁹⁰ Ibid.

⁴⁹¹ Ibid. pg. 133, cita Brihadâranyaka Upanisad BU II, 4, 14.

⁴⁹² Ibid. citat a pg. 140.

⁴⁹³ Ibid. pg. 143.

⁴⁹⁴ Ibid. pg. 147.

no podem pensar, pertany com a tal impensable a l'àmbit de la consciència... Si quelcom cau fora de l'àmbit de la consciència, no és l'impensable, sinó l'impensat", quelcom del que no podem afirmar ni negar res, ni tan sols pensar-lo com a possibilitat. La intel·ligibilitat no és exclusiva del pensament.

Considerant els debats clàssics sobre la naturalesa última de la realitat, és a dir, si aquesta realitat és o no racional, si la consciència esgota tot el que és real etc., Panikkar defuig aquests plantejaments per entendre que són fruit del pensament metafísic. Sigui en la forma monista o dualista, es perden volent arribar a respostes definides i acabades. Diverses tradicions filosòfiques tant orientals com occidentals, han afirmat la identitat entre consciència i realitat, i han posat com a objectiu del coneixement la consciència absoluta o il·luminació. Es el cas per exemple, tant del neoplatonisme com de la tradició Vedanta, que entenen que les coses són produïdes com emanacions, o transformacions de la consciència.

Tornant a la naturalesa contingent de l'ésser humà, Panikkar afirma que no podem escapar de la consciència, però que existeix una consciència sense objecte. Que l'Esser és inseparable de la consciència, però no necessàriament idèntic a ella. "No hi ha res fora de la consciència. Però la realitat no necessàriament ha de ser idèntica a la consciència". La realitat s'expressa com a consciència. "La realitat s'obre a nosaltres a través de la consciència sensible, intel·lectual i mística."⁴⁹⁵ Hi ha una altra opció que no cau ni en el racionalisme ni en l'empirisme, es l'opció no-dual o "Via del Mig", segons la qual, la consciència no és ni objectiva ni subjectiva. No reflecteix una realitat exterior ni interior. La consciència és l'automanifestació de la realitat que es desplega en diferents estrats i nivells. Diferents nivells de consciència. "La consciència va i ve, és fugaç igual que l'Esser...Si hi ha una realitat "no tocada" per la consciència, és l'"abisme", el "buit", *sūnyatā*"⁴⁹⁶. Sobre aquest buit no hi ha res a dir, perquè no és res, és no res.

⁴⁹⁵ Ibid. pg. 159.

⁴⁹⁶ Ibid. pg. 154.

Tenim doncs una consciència canviant d'una realitat sempre en canvi. El repte de la consciència mística és llançar-se al buit i des de l'experiència del buit interpretar la realitat del canvi.

“La consciència no necessita ser consciència-de. Per veure-ho cal superar les estructures de la racionalitat i la intel·ligibilitat sense caure en el seu oposat. La “consciència pura” és aquella consciència que està lliure d'autorreflexió. Es simplement consciència. De què és consciència? De nores!... Es una consciència sense subjecte ni objecte”⁴⁹⁷... “Prèviament a l'equació $C \text{ és } C$, hi ha la consciència transparent de C és. C és no significa que C és existent, és real, ni tampoc que C és Esser, sinó que significa simplement C . Trobem aquesta C per la via apofàtica de purificació de tots els objectes o fins i tot eliminant el nostre posicionament de C ”⁴⁹⁸.

Aquesta “pura consciència” és el silenci. L'instant present té una “consistència pròpia”; no és un mer passar, una distensió o una transició entre el passat i el futur, sinó que l'instant és instant perquè és. Aquest “és” és l'eternitat.

“El present és l'encontre entre el temps i l'eternitat”⁴⁹⁹. Però, “L'eternitat no és un temps infinitament petit; és d'un altre ordre... Entre el moment A i el moment B no hi ha res; aquest no-res és l'eternitat”⁵⁰⁰. “L'eternitat no és una substància d'on sorgeix el temps... Ni el no-res és la base de l'ésser ni l'eternitat és el fonament del temps”⁵⁰¹.

Ni el ser ni el no-res no són substancials, ni són separables. La seva relació és no-dual. I no lineal. De la mateixa manera que ho és la relació entre el temps i l'eternitat. Són relació. Això és el que expressa la paraula *tempiternitat*.

El coneixement científic sobre el temps, diu Panikkar, és àlgebra, no és coneixement en el sentit profund i primordial de la paraula. Estudiar la naturalesa sense tenir en compte els ritmes temporals de cada ésser, com és propi dels procediments científics, permet el càlcul i la manipulació, però no és comprensió de la naturalesa perquè prescindeix d'allò que la distingeix com a organisme viu. La ciència utilitza els conceptes de temps o d'infinít però no els pensa, són operacions físico-matemàtiques a les quals no els hi correspon res real.

⁴⁹⁷ Ibid. pg. 155.

⁴⁹⁸ Ibid. pg. 156.

⁴⁹⁹ Panikkar, “Kâlasakti”, pg. 41.

⁵⁰⁰ Ibid. pg. 42.

⁵⁰¹ Ibid. pg. 43.

En convertir el temps en mesura del moviment, en l'interval entre dos moments successius, el reduim a espai, el fixem, i fent-ho perdem el moviment, el fluir constant que el caracteritza. L'hàbit de mesurar ha acabat convencent-nos que el temps és l'interval que marquen les agulles d'un rellotge: espai quantificat. Al geometritzar-lo hem oblidat que és una dimensió real i invisible; la *intensitat* de l'acció.

“El problema del coneixement”, l'epistemologia, és un problema de plantejament que només té sentit des de la metafísica, dins del paradigma dual. El coneixement diu Panikkar no pot reduir-se a epistemologia. Com ja hem dit, “la consciència no és necessàriament consciència-de”⁵⁰². L'epistemologia neix amb la intenció de resoldre l'adequació entre la imatge que ens fem del món i el món en sí mateix. La divisió entre subjecte i objecte es va aprofundir amb el dualisme cartesià, en el qual el món conceptual, les idees, es subjectivitzen i queden “presoneres” de la ment. Racionalistes i empiristes discutiran després per veure què salven, si el món ideal o el món objectiu, i com salven la vàlida mateixa del coneixement. Com fonamentar, com garantir un coneixement que previament parteix d'una escissió insalvable? Per Descartes aquesta garantia fou Déu, però “després de Déu”, com diu Nietzsche, la vàlida del coneixement s'enfonsa.

Degut a la seva dimensió mítica, la realitat no és abastable conceptualment. La realitat és inobjectivable, és simbòlica. Panikkar utilitza l'expressió *consciència simbòlica* per referir-se a una concepció del coneixement que va més enllà dels límits de la raó conceptual i del model representatiu de la realitat.⁵⁰³ Model que, filosòficament, té els seus orígens en el platonisme, quan s'interpreta la noció d'“idea” com a imatge o visió mental que ens fem del món. El pensament representacional objectivitza el món separant-lo de la consciència que el percep. Per establir un pont entre la ment o l'objecte, opera mitjançant conceptes i basa el coneixement en la creença que el concepte expressa la veritat de la cosa.

⁵⁰² Panikkar, *La experiència filosòfica de la Índia*, pg. 64.

La consciència simbòlica és la categoria de coneixement pròpia de la visió *advàitica* de la realitat, és a dir, la consciència que reflecteix l'*entramat relacional* de la realitat, que enten i percep la realitat com a símbol, com a manifestació constant del que és. Una consciència prèvia a l'escisió entre subjecte i objecte.

Cap ésser viu pot ser comprès si l'abstrem del conjunt de l'univers, si el descontextualitzem. Estem parlant d'un pensament orgànic, que enten la realitat com a procés i com a organisme viu. No hi ha un fonament substancial de la realitat, dèiem, com tampoc no hi ha éssers aïllats. Tot el que existeix són *xarxes de relacions*. Des de la separació i l'anàlisi no podem comprendre cap fenomen viu. Pensar la realitat orgànicament és adonar-se de com el mateix pensament es veu modificat en el procés de pensar i com allò que pensem es modifica pel fet de ser pensat. Es tenir com a categoria principal el dinamisme, la creació, i la consciència que en percebre, en ser conscients, i en pensar, estem participant en el procés constant de creació de la realitat. Significa percebre l'autoorganització de l'ésser.

Pensar no és calcular, pensar és un acte creador mitjançant el qual l'home s'identifica amb la realitat i la modifica. El pensament s'ha de reorientar, dirigint l'atenció no cap a les coses "en elles mateixes", sinó a l'entramat interrelacional en el qual les coses participen i del que no poden ser aïllades. Aprendre a partir de reconèixer la interacció entre totes les coses, la interdependència entre tots els éssers. No hi ha objectes-en-sí, sino *xarxes o camps de relacions* que configuren objectes des del seu dinamisme intern, com a interseccions o unions d'una *trama* indissociable. *La percepció directa del món és coneixement. L'ésser és consciència i coneixement.*

Des del paradigma de la relacionalitat, el fet que una cosa es mostri amb qualitats variables o canviants, no invalida el seu coneixement. El que es mostra és real, encara que la realitat sigui més àmplia i complexa del que podem percebre. Tot el que podem afirmar sobre la naturalesa, 1) ens inclou com a coneixedors i 2)

⁵⁰³ El pensar com a re-presentació del món està lligat a la comprensió de la veritat com a *adequatio* entre la representació, la imatge mental, i allò representat, el món exterior.

inclou el conjunt de relacions que aquella cosa manté amb la totalitat. Per tant el coneixement és sempre relacional i parcial. Això no obstant, no vol dir que no sigui veritable. Es, un cop més, relatiu al context i al tot.

El pensament forma part del món, no és aliè ni a la naturalesa ni al cos. Si entenem el món com una xarxa d'interrelacions, i a cada ésser com un nus d'aquesta xarxa, haurem de modificar la nostra manera de parlar del món i les nostres expectatives sobre el pensament. Un pensament que creix de manera orgànica amb el mateix procés de gestació de la realitat, té unes pretensions molt més humils però alhora alliberadores.

El coneixement a que podem aspirar en aquest context és sempre aproximat, perquè no hi ha una realitat absoluta, acabada, objectiva, en-sí. La mateixa realitat es fa, es modifica constantment amb la intervenció de tot el que la constitueix, inclòs el pensament. No hi ha un lloc neutral, extern, des d'on mirar, des d'on pensar. Pensem sempre des de dins d'una cultura, d'un llenguatge, d'un cos. El coneixement doncs, tampoc no podrà ser acabat, precís i segur. D'altra banda, la realitat conté sempre un aspecte misteriós i infinit, inabastable per l'experiència humana i per tant, pel coneixement.

La identificació entre ser i pensar, idea central de la metafísica occidental, queda obviament fora d'aquest pensament. En aquesta identificació formulada per Parmènides es basa el principi de no contradicció, així com la comprensió de l'ésser com a unitat estàtica i completa. D'aquí, que cada esfera de la realitat s'hagi pensat de manera autònoma i independent. El principi de no-contradicció "només es deixa aplicar exhaustivament a la realitat, si l'ésser segueix al pensar". Però la realitat és irreductible al pensament. "A és B" és contradictori amb "A és no-B", però no ho és amb: "A no-és B"⁵⁰⁴. Aquesta distinció és important per no confondre consciència amb intel·ligibilitat. Dir que "A és" o "A no és" no esgota la realitat d'A, perquè el subjecte "no està delimitat per l'alternativa contradictòria d'un predicat, "el

⁵⁰⁴ Panikkar, *El silencio del Buddha*, pg. 141.

transcendeix ontològicament”⁵⁰⁵. De la mateixa manera, dir que “el món és temporalment finit” o “el món és temporalment infinit”, no expressen realment la situació temporal del món; el món transcendeix les categories de finitud i d’infinitud. L’ontologia és un cercle tancat en el qual el buddhisme no vol entrar, no accepta entrar en el joc de la dialèctica sobre les qüestions últimes i a més, no utilitza el verb “ser” com a substantiu, sinó com a verb transitiu. Això, diu Panikkar li permet superar els plantejaments dialèctics sense caure en la contradicció ni en el nihilisme, i sense per això abandonar la intel·ligibilitat. El buddhisme no nega els principis d’identitat i no-contradicció, els reconeix com a principis del pensar, però evita fer el salt de convertir-los en principis ontològics. El concepte de “ser” diu Panikkar, i en això segueix clarament el buddhisme, és incapaç d’expressar tota la realitat, perquè en darrera instància “el mismo ser no deja de pertenecer al reino de lo impermanente, mutable, contingente.... La contingencia está en el sujeto mismo, que ni es, ni no-es, y, por tanto, ni siquiera es idéntico a sí mismo.”⁵⁰⁶ El ser no es pot reduir al pensar, segueix Panikkar, perquè el “Ser no tiene leyes”⁵⁰⁷ ... “No hay identidad porque el sujeto no existe”. No hi ha res que resisteixi a la impermanència. Tot el que l’èsser humà és capaç de fer, o de saber pertany a la contingència, que només pot deixar-se enrere sense recolzar-se en res, ni deixar rastre: saltant al no-res

“Para el buddhismo, ser es un verbo y no un sustantivo, las cosas son, siendo, pero no hay ”ser” que las sostenga o que las haga ser.... El “es” no tiene sujeto ni predicado. Las cosas son en cuanto pasan, decaen o crecen, en cuanto transitan y dejan de ser para poder continuar siendo. Las cosas no son en cuanto “ser”, sino que son en cuanto son, esto es, en cuanto siendo, dejan de ser lo que eran para continuar siendo. Ser es transitar por la existencia”⁵⁰⁸.

Aquesta caiguda del subjecte distingeix el buddhisme del nihilisme occidental. En aquest diu Panikkar, allò que que mor és l’Esser, Déu, la transcendència, però el subjecte es manté dempeus, “queriendo la nada”, mentre que en el buddhisme, cau el subjecte que per tant, ja “no vol res”. La contingència aclareix Panikkar, no s’ha d’entendre com l’experiència negativa de sentir-se privat d’allò a que hom aspira: un subjecte, un fonament, l’èsser. Quan Panikkar, seguint el buddhisme, utilitza aquesta

⁵⁰⁵ Ibid. pg. 143.

⁵⁰⁶ Ibid. pg. 147.

⁵⁰⁷ Ibid. pg. 148.

⁵⁰⁸ Ibid. pg. 192.

paraula ho fa en el sentit més etimològic. *Cum-tangere*, tocar-amb, ser relatiu-a, una contingüitat mutua i universal en la qual tots els éssers estan en un mateix pla i on no hi ha, com hem dit abans, cap privilegi ni jerarquia, ni cap “anella” mes originària que altra. Tot és relatiu a tot en una especie de “solidaritat universal”. En aquesta xarxa, el coneixement no té, podríem dir “escapatòria”. No pot fugir ni a l’abstracció, ni a un “espiritualisme immaculat”. Pel buddhisme el coneixement està en adonar-se d’aquesta impossibilitat i en abandonar-s’hi. Acceptant la contingència radical, en un sentit semblant a la “gran afirmació” que Nietzsche predicava en la hipòtesi de l’etern retorn. La negativa del buddhisme a respondre les questions últimes, vol indicar la impropedència de la pregunta que, segons el que hem dit abans, sorgeix sempre de la contingència.

Experimentar la contingència positivament diu Panikkar, és experimentar aquell punt de contacte, precisament com allò que, alliberant-nos de l’ego, ens aporta un coneixement intuïtiu tant de la “relatividad del ser como su radicalidad divina”⁵⁰⁹. Aquesta radicalidad divina és el “fons sense fons”, l’abisme, que han descrit els místics.

“Podríamos aventurarnos a describir la divinidad como aquella radicalidad, ínsita en todos los seres, que hace que cada ser sea lo que es, a saber, aquella única relación con el resto de los seres”.⁵¹⁰

L’alternativa al pensar racionalista, no es l’irracionalisme. L’expressió *samsâra* és *nirvâna*, ens emplaça a l’exercici d’un pensar totalment immers en la cosa pensada, a “Caminar cap a un únic estel” com ho expressava Heidegger o a “pensar fora de la diferència ontològica” com ho anuncia Panikkar.

“Pensar és la concentració en un únic pensament, que un dia es mantindrà com un estel al cel del món”.⁵¹¹

El pensament racional procedeix de forma fragmentària, separa i classifica. Els principis d’identitat i no-contradicció en que es basa la lògica i l’estructura gramatical que separa subjecte i predicat en el nostre llenguatge, han anat creant amb el temps una confusió entre un procediment conceptual i la realitat mateixa. Ens hem

⁵⁰⁹ Ibid. pg. 241.

⁵¹⁰ Ibid.

⁵¹¹ Heidegger, *Des de l’experiencia del pensament*, Península, Barcelona, 1986.

acostumat a considerar aquestes divisions com a pertanyents al món real, projectant en la realitat un model substancialista i autoexcloent. Hem assimilat la distància jo-món i hem aprofundit aquesta distància amb la identificació psicològica jo-ego, fins arribar a estar desconnectats del tot. Pensar la realitat com a procés exigeix desprendre's d'aquests hàbits. El mateix pensament no és un model que apliquem a la realitat per tal de conèixer-la, sinó que, com ja hem dit, ell mateix és una part del procés global de la realitat que està esdevenint.

De Nietzsche a Heidegger, el camí de deconstrucció de la metafísica obre a una experiència del pensar diferent. Un pensar cada cop més aprop de la contemplació. Podriem dir que pensar holísticament és el que ja proposava Goethe amb un altre llenguatge quan, situant la intuïció en el lloc central del coneixement, dirigia l'atenció a la percepció de la "unitat en la multiplicitat". Quan afirma que "El ser humano es el instrumento más exacto"⁵¹² està essent profundament contemporani, recordant la necessitat de percebre la realitat amb tot el cos per a comprendre-la; de recuperar l'experiència i el coneixement sensorial. Només així podrà restituir-se la no-dualitat entre esperit i matèria, per exemple. En el seu moment i arrel del conflicte mantingut amb Newton, Goethe defensava la necessitat de dirigir l'atenció, no a les qualitats primàries, sinó als sentits, ja que la percepció del món a través dels sentits no és "subjectiva". Les qualitats secundàries, els colors, els sons i les olors, així com les impressions més o menys indefinides que ens pot produir un paisatge, són qualitats de la naturalesa i de nosaltres mateixos en la nostra relació amb ella; "no són epifenòmens superficials d'una realitat subjacent". Per tant, el canvi i la variabilitat inherent als processos temporals no indueixen a contradicció, sino que mostren la naturalesa de la realitat, temporal i ambivalent. Tot el que podem afirmar sobre el món és relatiu. Una cosa és i no és al mateix temps d'una determinada manera, com ha explicat la física quàntica, i això només vol dir que es mostra d'una manera en una relació determinada i d'una altra manera en una altra relació determinada. Cada informació és complementària de l'altra, i no contradictòria, si la pensem en un context relacional.

⁵¹² *Goethe y la ciencia*, Siruela, Madrid, 2002, pg. 47.

b) La dualitat entre ment i matèria, establia una distància insalvable des del paradigma mecanicista. Entenent el coneixement com a representació mental del món, es feia impossible, com ja hem dit, el coneixement de la vida com a procés, com a dinamisme i com un sistema de relacions i d'interconnexions. Però la filosofia, diu Panikkar, no és una ciència, ni és només raó crítica. El pensament i la crítica han d'arribar a una experiència última, i és aquí on neix la filosofia.

Les investigacions realitzades en l'àmbit de la biologia a partir dels anys 50, vinculades al pensament sistèmic⁵¹³, han aportat noves visions sobre què és la vida i què és el coneixement. Ens referim especialment a l'anomenada *Teoria de Santiago*⁵¹⁴, elaborada per Humberto Maturana i Francisco Varela. Segons aquesta teoria, ment i matèria no són dues categories separades, sino l'expressió d'un mateix procés. El concepte de coneixement abarca a més del pensament conceptual, "la percepció, l'emoció i l'acció: tot el procés vital"⁵¹⁵. La ment, o la capacitat de conèixer, és inherent a tota forma de vida; és més,

"Les interaccions d'un organisme viu -planta, animal o humà- amb el seu entorn, són interaccions cognitives, mentals. Vida i cognició queden inseparablement vinculades"⁵¹⁶

Per aquests autors, conèixer no és "representar-se el món", sinó "donar llum a un món"... "No hi ha coses independents del procés de cognició... no hi ha un territori predeterminat del que poguem aixecar un mapa: és el mateix acte de cartografiar el món qui el crea".⁵¹⁷

La Teoria de Santiago ha esdevingut un referent clar per la ciència sistèmica contemporània, que en la mesura que construeix una interpretació interactiva dels processos vitals, està vinculada i probablement inspirada en la figura de Goethe com a pensador i coneixedor de la naturalesa, que va mostrar una manera de fer ciència en concordança amb l'experiència sensorial.

⁵¹³ Cf. L. Bertalanffy.

⁵¹⁴ Amb aquest nom els biòlegs Maturana i Varela, interessats en la relació entre vida i coneixement, formulen una explicació sistèmica de la vida, argumentada principalment amb la noció d'*autopoiesis*. Cf. *El árbol del conocimiento*, Ed. Debate, Madrid, 1990.

⁵¹⁵ Capra, F. *La trama de la vida*, pg. 188.

⁵¹⁶ *Ibid.* pg. 185.

⁵¹⁷ *Ibid.* pg. 280.

“El hombre sólo se conoce a sí mismo en tanto que conoce el mundo, que sólo percibe en sí, y él sólo percibe en él. Cada nuevo objeto, bien contemplado, abre un nuevo órgano en nosotros”⁵¹⁸.

“Hom esdevé allò que coneix”⁵¹⁹. O com diu Panikkar, “saber no és només saber d’alguna cosa... el coneixement és la capacitat d’identificació amb allò conegut”⁵²⁰; “el coneixement és un creixement conjunt amb la cosa observada, “un descobriment d’un món nou que inclou allò corporal i social”⁵²¹. “El conocimiento no es conquista; es crecimiento por identificación...Se conoce para ser, para crecer en el ser.”⁵²²

De la mateixa manera la veritat, no serà l’*adequatio* entre allò representat i la representació, sinó la identificació amb allò que és, “la veritat no està en l’intel.lecte, sinó en les coses mateixes”⁵²³. Per això, el món de la filosofia, segueix, no és el món mental, sinó el món real. Si la filosofia occidental ha crescut en la creença que el concepte és un universal que ens diu la veritat de la cosa, Panikkar mostra a través de la filosofia índia, com es possible un pensament concret.

Panikkar va introduir la noció d’*equivalents homeomorfs* com a eina de pensament intercultural, amb ella vol mostrar la possibilitat de trobar entre diferents cultures, nocions equivalents entre sí. Es a dir que sense dir el mateix compleixen funcions similars en contextos diferents. Es el cas del concepte, que en la filosofia índia troba el seu equivalent en la noció de *camps de consciència*.⁵²⁴ Aquests diu, són estats de consciència, dimensions de la realitat, que ens obren a *camps ontològics*. Les dimensions còsmica, humana i divina se’ns fan presents a través de la consciència sensorial, intel.lectual i mística respectivament. Hi ha una equivalència entre els camps ontològics i els camps de consciència que ens permet dir que “El coneixement no és conquesta, és creixement per *identificació*”.⁵²⁵

⁵¹⁸ Jeremy Naydler Ed., *Goethe y la ciencia*, Siruela, Madrid, 2002, pg. 180.

⁵¹⁹ MandU III, 2, 9, 35.

⁵²⁰ Panikkar, *Invitació a la saviesa*, Proa, Barcelona, 1997, pg. 56.

⁵²¹ Panikkar, *La experiència filosòfica de la Índia*, pg. 20.

⁵²² Ibid. pg. 64.

⁵²³ Ibid. pg. 58.

⁵²⁴ Ibid. pg. 63.

⁵²⁵ Ibid. pg. 64.

“Coneixem per ser, per créixer en el ser.... La preparació per aquest coneixement és la disciplina espiritual”.⁵²⁶

“Por campos de conciencia entiendo la cristalización de intuiciones en una cierta inteligibilidad que se presenta a la conciencia y que nos introduce a un nuevo estadio de la realidad...Son campos del ser, complejos inteligibles, estados estables y cristalizaciones de experiencias colectivas. Son estados inteligibles que permiten un consenso intelectual en aquellos que han llegado al tal campo de conciencia. Son estados de conciencia que nos abren a otros tantos campos ontológicos.... No son grados de conciencia psíquica, no son subjetivos. No son estadios de la emoción o del progreso espiritual del hombre. Tampoco son objetivos, porque la realidad no es vista como un escenario y por lo tanto el conocimiento no puede reducirse a epistemología”.⁵²⁷

Els camps de consciència, són dimensions de la realitat vistes des d'una cultura o des d'un mite que no separa ment i matèria, ni subjecte i objecte. Per això dirà,

“ La mateixa realitat es realitza en la nostra consciència d'ella...Campos de conciencia son en rigor modos del Ser que precisamente la actividad filosófica “co-crea” La filosofía nos va descubriendo campos ontológicos, campos que a la vez se descubren y se crean”⁵²⁸.

Es la interpretació del coneixement que es despren del cosmoteandrisme; de la interrelació radical entre tots els aspectes de la realitat. El coneixement es mostra en aquest context, com una qualitat de la vida. La consciència no és exclusiva de l'home, sinó present en tots els éssers, per això també la comunicació és universal. L'*anthropos*, recorda, no és un individu, sinó “persona” o *purusa*⁵²⁹ seguint la terminologia sànscrita que es tradueix com a “ésser còsmic”.

Així doncs, si la metafísica havia pretés obtenir un coneixement que transcendís la percepció sensible, es tracta ara de tornar a integrar-la en una nova manera de conèixer. Hi ha un vincle entre percepció, coneixement i acció que cal restablir. Des del punt de vista de la filosofia budhista, la clau d'aquesta interrelació ens ve donada per la contemplació.

⁵²⁶ Ibid.

⁵²⁷ Ibid.

⁵²⁸ Ibid. pg. 65.

⁵²⁹ Cf. BUpanisad, on es descriu l'analogia home-cosmos, a partir de la seva interrelació amb *praktri*, o naturalesa.

c) Pensar el temps com un fenomen no lineal o seqüencial, ni quantitatiu, sinó seguint la caracterització que hem fet fins ara, és a dir, com a *integritat* i com a *presència* de tots els temps, ens porta a considerar la necessitat d'un coneixement *sencer* i d'una percepció no fragmentada del món.

Quan parlem de *totalitat*, no entenem per això la suma de les parts ni la visió sistemàtica del món. Recordem que des de la perspectiva no-dual no hi ha parts separades del tot, sinó que el tot es reflecteix en les parts, i per la mateixa raó no hi ha observació neutral o objectiva, sinó que l'observador forma part d'allò observat. "El tot brilla en cada part" deia Nicolàs de Cusa, com deien també Heràclit, Rilke, Blake o Silesius.

La totalitat del temps present en *l'ara, l'hic et nunc*, no es refereix doncs al conjunt de temps passats, presents i futurs, a la suma dels esdeveniments que s'han produït i que s'esdevindran. Bortoff en l'assaig que he citat més amunt, clarifica aquesta distinció amb l'ajut de dues paraules que en anglès estan ben diferenciades. La distinció entre "whole" i "totality". El tot (whole) és present en cada part, com podem veure en els exemples que fan referència al sentit d'una frase, d'un text o d'una imatge. Els estudis de la psicologia Gestalt abunden en exemples perceptius, de com és impossible separar el fons i la figura, el tot i les parts. Com deiem també més amunt quan parlavem de mite i logos, el sentit pertany al mite i fa referència al tot, al *holos*. Mentre que el concepte i la racionalitat analítica ens informen de les parts. "La comprensió no és un acte de racionalitat lògica"⁵³⁰, sino de percepció holística. És el mite de la linealitat el que ens fa pressuposar que el tot ve després, que és resultat de la suma dels seus elements. Però la percepció no és possible sense el tot, ni aquest emergiria sense les parts. Ara bé, la percepció que podem tenir del tot, no és del mateix tipus que tenim quan reconeixem un objecte. Diu Bortoff, "no podem reconèixer el tot com una cosa... el tot és una no-cosa però no és un no-res"⁵³¹. El tipus de consciència que cal desenvolupar per percebre aquest tot és el que aquest autor anomena la *consciència holística*, i el que per Panikkar és la

⁵³⁰ Bortoff, *The wholeness of nature*, pg. 8.

⁵³¹ Ibid. pg. 14.

consciència simbòlica. Una consciència no-lineal i intuïtiva, que en la cultura europea ha estat molt poc estimulada degut a l'èmfasi posat en la consciència analítica o discriminativa que l'estructura del nostre llenguatge ha contribuït a fixar. La manera de desenvolupar aquesta intuïció és, en paraules de Goethe, “a través de la contemplació dels aspectes visibles” del fenòmen. No es pot conèixer aquesta dimensió cercant-la més enllà del fenòmen o darrera les aparences, sinó entrant en la “profunditat del fenòmen” sense interposar-hi les construccions mentals. Cada fenòmen és per Goethe un exemple concret o una manifestació viva de l'universal; “el particular és símbol de l'universal”⁵³². Es a dir, la relació entre el tot i les parts és recíproca, i en el context de Panikkar diríem, *advàitica*, tot i que aquest autor posa objeccions a la fenomenologia com veurem més endavant. Es tracta doncs de percebre la diversitat en la unitat, la “unicitat sense fragmentació”, i la “unitat sense unificació”⁵³³

El predomini del tipus de consciència verbal i racional sobre l'intuïtiu i receptiu, és el responsable d'haver deixat de percebre i de considerar una part important de l'experiència humana. La relació amb el món com un tot; i la relació entre la temporalitat i l'eternitat. “La percepció de la unitat és l'experiència de veure el fenòmen en profunditat”⁵³⁴. La profunditat o el fons del fenòmen no és una dimensió extensiva; té a veure amb percebre la manifestació dinàmica de l'ésser. La tensió que fa emergir tot fenòmen. Aquesta unitat que és interna al fenòmen, no és visible amb els cinc sentits, però apareix en canvi a la consciència, que podem considerar, seguint les Upanisads, un sisè sentit.

Per a desenvolupar aquest coneixement del tot, o de la integritat (utilitzarem la paraula *integritat* i el seu sinònim *sencereses*, com a traducció de *whole*, per a distingir-la de la totalitat quantitativa) dels fenòmens, és necessari emfatitzar l'observació del fenòmen i l'*atenció*.

⁵³² H.Bortoft, *The Wholeness of Nature*, Floris Books, Nova York, 1996, pg. 22.

⁵³³ Ibid. pg. 25.

⁵³⁴ Ibid. pg. 59.

Goethe considerava necessari el desenvolupament d'una facultat que anomenava *percepció intuïtiva*, per a copsar els principis formatius dels organismes vius responsables de la unitat interna de la vida. Per a conèixer els processos de formació i transformació dels éssers vius Goethe creia que necessitavem percebre la unitat primigènia, o “fenòmen primordial”. Una manera d'indicar la qualitat espiritual que dona forma als fenòmens i que només podem percebre en ells mateixos, ja que l'esperit és l'ànima de la matèria. Arribar a aquesta percepció deia, és al màxim a que pot aspirar la ciència. “El científico debe dejar los fenómenos primigenios en su eterna calma y grandeza...A lo más que un ser humano puede aspirar es a la maravilla. Aquí está el límite”⁵³⁵. El coneixement és en Goethe una experiència espiritual que només pot donar-se entrant plenament en l'experiència sensorial. Es a dir, enlloc de dirigir l'atenció a les qualitats primàries, dirigir-la plenament als sentits, ja que deia Goethe, les qualitats secundàries no són epifenòmens superficials d'una realitat subjacent, sinó les formes, els símbols diria Panikkar, del tot.

Aquesta manera de pensar invertia l'ordre habitual de procedir de la ciència; de manera que enlloc de partir dels exemples concrets per accedir a lo general, es tractava d'anar “del tot a les parts”. La naturalesa com un tot es manifesta en cada una de les seves parts.

“En la naturaleza viva no ocurre nada que no esté en relación con el todo... La pregunta es ¿cómo hallamos la relación entre estos fenómenos, estos acontecimientos?”⁵³⁶.

d) En la tradició Mahâyâna el concepte que descriu la saviesa proporcionada pel coneixement no-dual és *prajñâ*. Traduit del sànscrit com a saviesa, i desenvolupat en les “Sûtres de la perfecció del coneixement” o *Prajñâparamitâsûtra*⁵³⁷, *prajñâ* designa la no separació entre qui coneix i allò conegut, la unió immediata amb el fenòmen.

⁵³⁵ J. Naydler, ed. *Goethe y la Ciencia*, Siruela, Madrid, 1996, pg. 192.

⁵³⁶ Ibid. pg 163.

⁵³⁷ Cicle de 40 sùtres que constitueixen el corpus filosòfic del Mahâyâna.

Loy defineix el concepte de *prajñā* com la ”modalitat de funcionament no-dual de l’intel·lecte”⁵³⁸. Una modalitat que no és independent de les facultats intel·lectuals, sinó que subjau a elles. El saber discriminatiu o dual *Vijñāna* i el saber intuitiu o directe són complementaris. És important recordar que aquestes filosofies, igual que els autors que esmentem per a reforçar-les, no questionen el paper de la raó, sinó la seva parcialitat i la seva inoperància quan es tracta de conèixer qüestions últimes, com en el cas que ens ocupa, l’experiència del temps. *Prajñā* fa referència a l’“emanació espontània d’una font més profunda on és impossible discernir el pensament del pensador”⁵³⁹; és la saviesa del coneixement no-dual: coneixement buit de tot punt de vista que sorgeix de la comprensió directa de la unitat de l’univers. De la percepció de la integritat del món. Un coneixement on no hi ha distinció entre qui coneix, allò conegut i l’acte de conèixer.

La importància d’aquesta absència de subjecte radica en que implica una activitat de la ment en el qual és impossible adherir-se als continguts mentals, perquè no hi ha res on adherir-se. Com s’afirma reiteradament en els textos zen, l’exercici que es realitza durant la meditació no consisteix en negar els pensaments ni en deixar de pensar, sino en permetre que el pensament sigui sense identificar-se amb els pensaments, sense quedar-hi fixat, sense convertir-los en entitats.

“Permitamos que en el ejercicio de nuestra facultad de pensar el pasado muera. Porque, si dejamos que nuestros pensamientos –pasados, presentes y futuros- se encadenen en una serie, terminaremos atados a nosotros mismos”.⁵⁴⁰

Els textos budhistes expliquen com la noció de “jo” és resultat de l’activitat de la memòria. És quan els pensaments o les emocions han passat que podem observar-les i adjudicar-les un subjecte autònom. La creença en l’objectivitat i la subjectivitat s’arrela en la memòria. És a dir, la sensació d’identitat sorgeix d’haver objectivat prèviament l’acte de consciència i d’haver encadenat els esdeveniments entre sí. Objectivem els continguts del passat davant d’un subjecte. El paradigma de la linealitat (del temps, del pensament o de l’acció) actua sempre amb una orientació de futur i amb la intenció d’aconseguir quelcom. Els processos de raonament conceptual

⁵³⁸ Loy, *No-dualidad*, pg. 151.

⁵³⁹ Ibid.

estan orientats seguint una determinada lògica per a arribar a una conclusió. I aquesta, com explica Loy, és una de les idees més importants del buddhisme. Aturar la projecció vers el futur, silenciar la intencionalitat de l'acció, i fer possible l'aparició d'un pensament no condicionat.

Les estratègies de la ment són múltiples per tal d'amagar la nostra veritable naturalesa que és el buit, l'absència de fonament i d'identitat. És tota una cultura la que queda qüestionada amb aquest propòsit. Occident ha inventat la ciència i la filosofia, i més tardanament la tecnologia, per a escapar del buit i del no-res.

El que en el zen s'anomena "pensamiento sin apoyo"⁵⁴¹ és l'experiència del pensar que es manté en la percepció de l'àmbit obert..., emergeix com un tot que omple la consciència. De manera semblant a com actua el "camp de consciència" panikkarià.

La *percepció no-dual* s'inscriu dins la tradició fenomenològica i epistemològicament esquivava el problema plantejat tant pel realisme com per l'idealisme, de com podem arribar a conèixer el món des d'una ment que n'està separada., ja que des d'aquest punt de vista, és tant incorrecte afirmar que l'objecte està dins la ment com que la consciència està en els objectes físics. Idealisme i materialisme pressuposen la dualitat ment-cos i subjecte-objecte. Des del context que ens ocupa en canvi, només existeixen aparences no-duals, amb el fons de la vacuitat. La interdependència entre els sentits i el món .

"Nunca un ojo verá el sol sin haberse hecho semejante al sol, ni un alma verá lo bello sin haberse embellecido"⁵⁴²

En la filosofia contemporània ha estat la fenomenologia qui ha posat més èmfasi en situar l'experiència com a autèntic lloc del coneixement. Al destacar el caràcter intencional de la consciència va suposar un pas important en la superació del racionalisme i l'assumpció cartesiana de que hi ha un "jo autònom" que sustenta el

⁵⁴⁰ Ibid. pg. 157, cita de Hui Neng, *Sutra del Estado*.

⁵⁴¹ Ibid. pg. 158.

⁵⁴² Plotí, *Enèades*, I, 6, 9.

pensament. L'intent husserlià de "tornar a les coses" ha estat però tenyit encara de dualitat en la mesura que se segueix postulant l'existència d'un ego transcendent. El seu deixeble Merleau Ponty intentà superar aquest escull tot afirmant la ultimitat del cos com a subjecte del coneixement. I va explicar la naturalesa del cos com una continua interrelació entre els sentits i el món. Un diàleg permanent entre la capacitat de rebre o percebre i la resposta creativa del cos.⁵⁴³

"La percepción, en el trabajo de Merleau Ponty, consiste precisamente en esta reciprocidad, en este intercambio fluido entre mi cuerpo y las entidades que lo rodean. Se trata de una especie de conversación silenciosa que desarrollo con las cosas, un diálogo continuo que se extiende muy por debajo de mi percepción verbal y, a menudo, incluso independientemente de ella"⁵⁴⁴.... "En el acto de la percepción entro en una relación simpática con lo percibido. Lo cual sólo es posible porque ni mi cuerpo ni lo experimentable existen fuera del flujo del tiempo, de modo que cada cual tiene su propio dinamismo, su propia pulsación y su propio estilo. En este sentido, la percepción es una sintonía o una sincronización entre mis propios ritmos y los ritmos, texturas y tonos de todo lo demás"⁵⁴⁵.

El més significatiu d'aquestes reflexions, per al que aquí ens ocupa, és la manera com aquests autors ens recorden que el món i la matèria són vius, i pertanyen a l'ésser. Es a dir, com reconeixen la interrelació entre tots els processos vius, la capacitat inherent a tot cos físic, de mostrar-se i de fer-se present, de comunicar i d'interpel·lar-se entre sí, subratllant sobretot l'aspecte dinàmic i actiu de la realitat. Així construeixen un discurs que torna a teixir la coherència interna del món entès com a organisme. I des del punt de vista del coneixement, senten les bases per retornar l'autoritat a l'experiència sensible. Quan Abram afirma que la "percepció és participació"⁵⁴⁶, està construint una filosofia de la interdependència, que deixa molt lluny al racionalisme cartesià i a la cosmologia científica moderna. Es a dir, el centre de gravetat de l'experiència es desplaça de la raó abstracta a la dimensió del cos i dels sentits, d'on sorgeix una nova organització del món. Una experiència que ens porta per extensió a restituir també la realitat dels altres cossos humans i no humans; i a redescobrir la vitalitat de l'entorn vivent on estem immersos, és a dir, de la Terra.

⁵⁴³ Merleau-Ponty radicalitza la fenomenologia de Husserl, identificant subjecte i cos i renunciant a descriure un món separat de l'experiència. Cf. *Fenomenologia de la percepció*, Península, Barcelona, 1997.

⁵⁴⁴ Abram, D. *La magia de los sentidos*, pg. 61.

⁵⁴⁵ Ibid. pg. 63.

⁵⁴⁶ Ibid. pg. 65.

2. La percepció no-dual

El que hem dit fins ara ens porta a considerar la possibilitat d'un tipus de percepció diferent de l'ordinària; és a dir, de la que enten que un subjecte percep un objecte separat d'ell. I també diferent de la que enten la percepció només en un sentiu passiu, és a dir, com a pura receptivitat de les dades externes o imatges que ens arriben a través dels sentits. Una vegada més ens trobem en la història de la filosofia europea, entre els qui defensen un origen psicològic de la percepció (Hume) i els qui l'entenen com a principi transcendental de la raó. (Kant). Ni els uns ni els altres enfoquen la percepció des de l'experiència perceptiva i donen per suposat que no hi ha un coneixement directe de la connexió existent entre els fenòmens.

Em remeto en canvi a la línia que tracen Empèdocles, Heràclit, Lucreci, Plotí i Goethe, per mostrar com a Occident existeix una interpretació no dual de la percepció i del coneixement⁵⁴⁷, basada en l'analogia entre el qui percep i allò percebut⁵⁴⁸. No seria possible la percepció sense una semblança entre el perceptor i el món. La teoria de la percepció de Lucreci expressa constantment l'intercanvi permanent entre el cos, l'ànima i el món, que comparteixen una mateixa estructura còsmica rebuda de la terra.⁵⁴⁹ Per aquest autor presocràtic, el cosmos es una constant i entreteixida metamorfosi, a partir d'una matèria, la principal característica de la qual, és la permeabilitat, la "porositat". Les coses estan sempre més enllà d'elles mateixes, obertes al món i al reconeixement mutu en un espai "atmosfèric" i en un temps sempre *present*. La naturalesa de les coses i la naturalesa dels sentiments i de les sensacions no són diferents. Els sentits són, en Lucreci, la manera com la naturalesa es manifesta en nosaltres, així com en els altres éssers vius i en els elements. L'ésser humà és:

"un medium representatiu de les dinàmiques dels elements que circulen a través nostre, prenent la fugaç fisionomia dels sentiments".⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ Cf. la metàfora de "l'ull solar" que utilitza Plotí per a explicar la interrelació entre cos i cosmos. A Enèades I, 6, 43. I que esdevé el nucli de la teoria dels colors de Goethe.

⁵⁴⁸ Cf. La teoria dels *simulacra*, que explica la unió entre les coses i la percepció, a Lucrecio, *De rerum natura*. També Aristòtil, a *De anima*, o els textos recollits d'Empèdocles.

⁵⁴⁹ Ibid. pg. 215.

⁵⁵⁰ Böhme, G.i H. *Fuego, Agua, Tierra, Aire*, pg. 221.

Aquesta línia interpretativa es trasllueix fins i tot en Aristòtil quan enten que tot coneixement es basa en l'analogia entre món i consciència.

“La naturaleza de los sentidos es un *análogon* de aquello que ellos exploran... expresión de que la *physis* y la aportación de los sentidos son deudores de la naturaleza de aquello a partir de lo cual han sido formados: los elementos”⁵⁵¹

En el món presocràtic, la naturalesa és automanifestació. Plantes, animals i homes es constitueixen entre sí en una correspondència recíproca.

“El modo de percibir humano está conformado por sus sentidos, a través de los cuales sigue vinculado con la naturaleza de las cosas. En los sentidos y mediante los sentidos realiza el hombre su naturaleza y la naturaleza a la que pertenece. El pensamiento queda fundado en los sentidos. Por lo que el hombre debe tener confianza en el mundo corpóreo-sensible de la percepción”⁵⁵²

Els germans Böhme mostren en aquest assaig la importància fonamental que va tenir la llum com a element natural mediador entre naturalesa i coneixement i com aquesta interpretació, encara viva en l'alegoria del sol i de la caverna de Plató, es va transformar en metafísica a partir de la interpretació que d'aquest autor varen fer el neoplatonisme i la filosofia cristiana. Les seves argumentacions il·lustren la relació entre el model representatiu del coneixement i l'opció platònica per un coneixement que té com a model el sentit de la vista. L'ull respon a la llum perquè neix de la llum. El coneixement és el “brillar de la idea”. Una tradició per a qui el *logos* no s'identifica amb el seu component racional i lògic, sinó que és “l'ordre que es manifesta... i que només pot concebir-se en un medi”. Com a éter⁵⁵³, o com a harmonia. En ambdós casos actua la representació de que la naturalesa “no sólo gusta de ocultarse, sino que asimismo, se manifiesta. El *logos apophantikos*, es por ello, una experiencia de la Naturaleza –esto es, de la luz- vuelta hacia lo filosófico”⁵⁵⁴.

⁵⁵¹ Ibid. pg. 179.

⁵⁵² Ibid. pg. 227.

⁵⁵³ La funció de l'éter com a cinquè element, la quintaessència, fonamental com va ser per l'alquímia, podria associar-se també a la funció del temps, en la mesura que ambdós comparteixen alhora la qualitat d'element natural i la naturalesa evanescent o invisible que tot ho impregna.

⁵⁵⁴ Ibid. pg. 180.

El neoplatonisme cristià, va emfatitzar la separació entre la llum i les tenebres, associades al món del coneixement i de l'esperit i al món de la matèria i dels sentits. Es aquest un altre aspecte que va anar creant i reforçant la distància entre els dos móns i la relació negativa amb el cos i amb la naturalesa. El *mundus* esdevé la caverna d'on els humans volen escapar.

“Quedó así interrumpida la vinculación, viva y plena de sentido, que regía de tal modo entre los elementos y los sentidos, entre la luz del mundo y el conocimiento que en la percepción y el conocimiento la naturaleza encontraba, si bien transformada, análogamente, el reflejo que le correspondía.... Como efecto de todo ello, el espíritu buscador de la verdad –que ha dejado de ser el medium de la luz que todo lo penetra, que ha dejado de ser, por tanto, algo natural-, cuando sigue su anhelo, por así decirlo, natural, hacia la luz, cae él mismo en el remolino de la “huída de la luz”: se desplaza, se dis-loca hacia lo transcendente”.⁵⁵⁵

Un procés paral·lel esdevé amb la funció que exercia la respiració. El *pneuma*, o *alè de vida*, seria l'equivalent a nivell perceptiu, és a dir, en l'àmbit de l'experiència corporal, de la intuïció del temps com a “ritme tempitern”, com l’“alquímia” constant que es produeix entre matèria i esperit, si podem imaginar aquestes dues paraules sense la interferència de l'antropologia dualista platònica. Respirar és l'experiència immediata de l'intercanvi constant i fluid entre l’“interior” del cos i el món “exterior”, un aspecte concret de la percepció no-dual, que en altres llocs hem entès com a participació. L'alè és el que es traduirà com a *esperit*, amb la connotació inequívocament dualista que li afegeixen els adjectius de “pur” i d’“immaterial”. Aquesta associació obstrueix la percepció de la connexió entre l'alè o el ritme de la respiració i la terra, creant-se en canvi, una connexió amb una font de vida divina, immaterial i no mundana.

També aquí, és fonamental la funció de la meditació com a exercici perceptiu. Es a dir, com a reintegració de la percepció de la llum o del coneixement als fenòmens físics. És important per tant, entendre de quina “il·luminació” parlem en el context del Mahâyâna, i distingir-la dels estats extàtics o visionaris que, seduïts per la visió, es queden en una *fuga mundi*, i en una negació del cos.”La il·luminació es la pràctica. La pràctica és la il·luminació”, repeteix el zen a través de Dôgen, conscient de la facilitat com es reproduïx aquest mecanisme de desplaçament i de projecció.

Amb un exercici de maduresa permanent, reconeix que tant la llum com les tenebres són el cos de Buddha, que el bé i el mal estan en l'activitat separadora de la ment, i que el camí del coneixement és la *Via del Mig*. No hi ha llum sense tenebres, no hi ha matèria sense esperit, no hi ha temps sense eternitat.

On se situa la percepció de l'eternitat? Si el temps no és un concepte, tampoc no ho és l'eternitat, que abans de ser un concepte filosòfic o religiós és una experiència natural i humana vinculada a la contemplació i indissociable de la immersió en el present. L'atenció plena a l'ara i a l'aquí, crea una obertura de consciència que acull i abraça el que és.

Entenem doncs la percepció no-dual com aquella que no estableix una separació entre la consciència i el món. Les tradicions orientals que han desenvolupat aquest tipus de percepció entenen que podem experimentar directament la realitat (el que en terminologia kantiana seria el *noumen*) si aturem l'activitat conceptual de la ment. Eviten així entrar en el conflicte entre realitat i aparença, ja que se situen en la dimensió on la realitat és l'aparença; on no hi ha per tant res a cercar darrera de la percepció, no per qüestions nihilistes, sino perquè el tot està en allò que apareix.

Goethe en els seus estudis sobre la naturalesa intentava no projectar els nostres hàbits intel·lectuals en allò que observem; sino mantenir-se en el mirar allò que tenim davant. Amb això educava una percepció holista i defensava l'existència d'un pensament concret. La manera de provocar el canvi d'una percepció analítica a una percepció holística o no-dual, és mitjançant l'atenció. "Mirar a dins" és com ens recorda Bortoff, el significat de la paraula intuïció. Es possible mirar la dimensió oculta de la realitat, que es troba en cada fenomen, en el món dels sentits per tant; encara que no la podem copsar amb el pensament racional, sinó mitjançant la intuïció. Aquesta dimensió és la totalitat o integritat, en el cas de Goethe, que ens permet conèixer el fons inobservable dels éssers.

⁵⁵⁵ Ibid. pg. 182.

David Loy analitza les tres principals filosofies orientals que han desenvolupat aquesta noció. El buddhisme, el vendânta advaita i el taoisme. Segons explica la Sûtra del cor, *Hridaya Sûtra*, pertanyent al cicle de la *Prajñâpâramitâ*, la percepció és *sûnya* (buit). “los cinco skandas (sentits) son vacío” “forma es vacío, vacío no es sino forma”. Aquest buit es refereix al fet que pel buddhisme tots els elements o *dharmas* estan “buits d’existència independent”, perquè totes les coses són relatives i la seva existència depen de l’existència de les demés. Com hem explicat en el segon capítol, aquest és el sentit de la paraula *pratîtyasamutpâda* que recull Panikkar i que tradueix com a relativitat radical. Una interpretació oposada a la que féu Descartes de la noció de substància, com “allò que no necessita de cap altra cosa per a existir”.

Allò que percebem doncs, no té suport i no es refereix a cap altra cosa més enllà d’ella mateixa.⁵⁵⁶ Hi ha una total relativitat entre qui percep, allò percebut i l’acte de la percepció. Una relativitat que portà a Nâgârjuna a afirmar la identitat entre *samsâra i nirvâna*, a dir que “l’absolut és la realitat de les aparences, la seva autèntica naturalesa”. L’absolut és la vacuitat dels fenòmens.

L’atenció vigilant, és la que ens permet copsar el que les coses són netejades dels continguts mentals i emocionals que afegim a la percepció. “Detenerse en lo que se ve”⁵⁵⁷, és a dir, només mirar. Els textos buddhistes primitius analitzen el procés perceptiu distingint-ne dos moments. El que anomenen “percepció pura”, és a dir, l’aprehensió immediata, directa, sense cap tipus d’anàlisi (*nirvikalpa*) i la percepció habitual (*savikalpa*), amb construcció mental, és a dir, elaborada lingüística i conceptualment.

El problema que el buddhisme té perfectament detectat és que experimentem la realitat a través de la representació mental que ens en fem, superposant-hi tota mena de records, interpretacions i judicis. Més ben dit, la nostra manera de representar-nos el món determina la nostra percepció del món⁵⁵⁸. Aquesta constatació kantiana

⁵⁵⁶ Loy, D. *No-dualidad*, pg. 67.

⁵⁵⁷ Conze, citat a Loy, *No-dualidad*, pg. 60.

⁵⁵⁸ Ibid. pg. 62.

portaria a la impossibilitat d'experimentar les coses tal com són. Però aquí és on el budhisme aporta la possibilitat de desaprendre aquest llenguatge i de desfer les associacions entre allò que percebem i les nostres projeccions mentals, mitjançant la meditació. La seva intenció però (que distingeix el budhisme theravâda del budhisme mahâyâna) no és experimentar la percepció pura, la qual cosa es mantindria dins d'un esquema dualista, sinó anar més enllà d'aquesta distinció, anar més enllà del jo que percep, i experimentar el buit de que estan fets tant el jo com allò percebut.

Si és cert doncs que en el theravâda, igual que en el platonisme, es troba una desconfiança envers els sentits, el mahâyâna, aporta un sentit positiu al buit *sunyâtâ*, entenent que

“la verdadera naturaleza (*tathatâ*) del mundo trasciende todo predicado y descripción y que todos los elementos constitutivos o *dharmas* están vacíos de existencia independiente”⁵⁵⁹

No hi ha altra manera de fer-se conscient d'aquest buit que a través de la percepció sensible. Per això Nâgârjuna afirmarà que no hi ha diferència entre el món dels sentits i l'absolut. Hi ha però dues maneres de percebre la realitat. *Samsâra*, correspon a la percepció dual dels objectes que es creen i es destrueixen. *Nirvâna*, correspon a “llegar al final de cualquier aprehensión de las cosas, en el reposo de todas las cosas nombradas”⁵⁶⁰.

“El nirvâna constituye la cesación de las percepciones en tanto que signos de cosas nombradas, es decir que las percepciones nirvânicas no se refieren a ningún objeto hipostatizado que se halle “detrás” de los perceptos... “El nirvâna es la auténtica naturaleza no dual del samsâra”⁵⁶¹. “La trascendencia del Absoluto no significa que exista una realidad ajena al mundo de los fenómenos. No existen dos realidades diferentes, sino que el Absoluto es la realidad de las apariencias; su auténtica naturaleza... El Absoluto es lo único real y no se halla separado de los fenómenos. Por tanto, la diferencia existente entre ambos no es, pues, ontológica, sino epistemológica”⁵⁶².

⁵⁵⁹ Ibid. pg. 66.

⁵⁶⁰ Nâgârjuna, citat a Loy, *No-dualidad*, pg. 69.

⁵⁶¹ Ibid. pg. 70.

⁵⁶² Murti, *The Central Philosophy*, citat a Loy, pg. 70.

“No trobem però cap afirmació en el *mâdhyamika* que digui que el *nirvâna* és equivalent al coneixement no-dual; degut a la seva negativa a definir la naturalesa de la realitat que, d'altra banda només pot experimentar-se quan desapareix tot dualisme, incloent obviament el dualisme existent entre dualitat i no-dualitat”⁵⁶³ La doctrina de la “doble veritat” és només un instrument per adonar-nos de la diferència entre dos tipus diferents d'experiència, ja que allò que normalment experimentem com a real, és considerat des d'una altra perspectiva, absolutament irreal.”⁵⁶⁴

En el budhisme zen (síntesi entre el *mâdhyamika* i el taoïsme) es troben molts exemples del caràcter no-dual de la percepció que indiquen que allò que s'està buscant, el coneixement, l'absolut... es troba en la mateixa percepció. “...los seis sentidos no son diferentes de la verdadera fuente”⁵⁶⁵. La clau del coneixement, o de la il.luminació segons aquestes tradicions està en “depurar les percepcions de tota elaboració conceptual”.⁵⁶⁶

“El mahâyâna afirma la identitat entre *samsâra* i *nirvâna* perquè enten que el fonament de la percepció és el mateix independentment de que siguin captades de forma dual o no-dual.... La doctrina de la “doble veritat” és només un instrument per a explicar la diferència entre dos tipus diferents d'experiència...L'objectiu d'aquesta diferenciació és recordar-nos que no hem d'intentar comprendre el nivell trascendental des de la perspectiva relativa.. L'objectiu del mahâyâna és socavar la nostra identificació amb l'experiència empírica.”⁵⁶⁷

El no-dualisme és una explicació de com s'experimenta el món quan no hi apliquem les categories lingüístiques i conceptuals. El fet que no caigui ni en l'extrapolació de que tot és consciència o de que tot és matèria, li permet eludir els esculls en que han caigut les filosofies idealistes o empiristes, encallades en el dualisme cos-ment.

La totalitat del món està dins del cos, diu Buddha. La percepció no-dual implica una concepció diferent del que és percebre. No es tracta de l'acte de relacionar els objectes i els òrgans sensorials, donat que es parteix de que sense la seva

⁵⁶³ Ibid. pg. 71.

⁵⁶⁴ Ibid. pg. 85.

⁵⁶⁵ “Las 10 estampas del pastoreo espiritual del buey”. Citat a Loy, pg. 75.

⁵⁶⁶ Ibid. pg. 75.

⁵⁶⁷ Ibid. pg. 85.

interconnexió no existirien ni uns ni altres. No són les coses les que entren en relació, sinó que com diu Panikkar, les mateixes coses *són relació*.⁵⁶⁸

Quan parlem del component mític d'una cultura estem emfatitzant aquesta relació entre la manera de veure el món, la consciència que establím amb la realitat, i com queda estructurada l'experiència d'aquest món. Tots nosaltres som fills d'una cultura que ens ha educat en una consciència dual i analítica, i això és per tant, el que hem trobat en la realitat; un món constituït per éssers aïllats que es relacionen mitjançant el càlcul. El camí cap a una consciència sencera i interdependent, que sembla emergir des de finals de segle, modifica aquella comprensió del món i la manera d'actuar en el món.

3. Una filosofia de la Terra.

La filosofia té la responsabilitat d'articular aquest canvi de consciència, de constituir-se com a avantguarda d'aquesta experiència re-integradora de: a) l'home amb ell mateix, incorporant en aquest "ell mateix" la resta del món, i b) el coneixement amb l'experiència d'una consciència integral. Es a dir, la filosofia ha de tornar als orígens del pensar, ha de tornar a fundar un món i en la nostra època, aquest fundar ve determinat per la capacitat de vincular el pensament amb l'acció, la paraula amb la terra d'on procedeix.

La filosofia, diu Panikkar, és en el sentit més literal de la paraula, la integració del cos, la societat, el cosmos i l'infinit. La tasca de la filosofia en el nostre temps pot representarse com la unió del *logos* – pensament- el *pneuma* – l'impensable- i el *mythos* – l'impensat -.

"La filosofia no és només entrar en el pensament, sinó també en el no-pensat. L'home coneix a través del logos descobrint el sentit del mite i romanent ell mateix en el mite. El mite és la segona dimensió de la parla, el silenci entre les paraules, la matriu que sosté les paraules. ... El mite és un òrgan de la filosofia, però no com a consciència reflexiva, ni com a subordinat al logos. La dimensió mítica no significa

⁵⁶⁸ Cf. Panikkar, *La experiència filosòfica de la Índia*, Madrid, Trotta, 1997.

que podem pensar l'impensat... és important que la filosofia reconegui el mite com a òrgan, ell mateix en contacte amb la realitat.⁵⁶⁹

Del *mythos* al *pneuma* passant pel *logos*. Panikkar entén aquest procés com un camí permanent, sense fi. Una filosofia sempre oberta. “La dimensió espiritual fa possible l'apertura constant en la qual podem fer el pas següent. *Logos, mythos i pneuma* s'interpenetren, hi ha una *perichôresis*, habiten un dins l'altre.”⁵⁷⁰

En la filosofia occidental, Foucault, Deleuze o Derrida han estat els pensadors que més seriosament han qüestionat l'hegemonia de la raó, desemmascarant-ne també els interessos ideològics. Panikkar enfoca aquesta qüestió des del punt de vista de la no-dualitat. Es a dir, desafiant l'epistemologia dualista subjecte-objecte. La raó en Panikkar és necessària, però és només un aspecte més del ventall de la consciència. Això li permet parlar de coneixement integral o holístic, sense poder ser acusat de voler fer una síntesi omniabarcadora. Es perquè reconeix el paper fonamental del mite com a experiència que pot defensar un coneixement del tot no racional, sinó immediat. I és perquè no renuncia al reconeixement de l'esperit com un element fonamental de la realitat, que el coneixement de la realitat roman sempre obert i inacabat. La relativització de la raó humana enfront del mite i de l'esperit està enfocada també a socavar els fonaments d'una consciència històrica massa poderosa, que ha reduït el món al món humà i el significat del món a la interpretació que la raó n'ha fet.

La filosofia ha de poder articular els canvis produïts en la consciència contemporània del temps. La filosofia, entesa no segons la tradició racionalista i metafísica, sinó segons el sentit més proper a *gnosis*, respon a la necessitat humana d'assolir un coneixement sencer, integral i no universal. No un coneixement exhaustiu, sinó un saber d'ell mateix i de la realitat, que respongui a la necessitat humana de comprendre el cicle de la seva pròpia vida, i de poder-lo vincular amb l'entorn natural i amb la societat en que viu. Aquest és el sentit de la unió entre coneixement i realització, o l'aspecte “salvífic” del coneixement; és en el llenguatge

⁵⁶⁹ Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, pg. 345.

que hem utilitzat aquí, la funció mítica del coneixement, derivada d'una percepció clara de la interrelació entre totes les formes de consciència, el desconegut i la realitat física. Per això moltes cultures antigues no han separat coneixement del camí espiritual. La fragmentació del coneixement en la societat contemporània ha afectat també a la filosofia, que s'ha convertit moltes vegades en un mer exercici de retòrica intel·lectual, desvinculat de l'experiència concreta. Al mateix temps el camí que ha seguit la història del pensament occidental ha acusat la distància entre pensament i poesia o entre raó i mite; desllindant la fe o la creença, del coneixement, i relegant l'espiritualitat a l'àmbit d'una religió autònoma.

Les preguntes que es fa la filosofia són sempre tangents a la realitat última, mítica. Podríem dir que la funció de la filosofia és donar forma al mite col·lectiu inconscient de cada època; acollir i formular les preguntes que aquest mite genera, i fent-ho, orientar la construcció del coneixement en cada època determinada. Descriure una visió mítica de la realitat de manera comprensiva pels contemporanis. Aquesta descripció sorgida del mite, passa pel logos, per la parla i la raó, i segueix transformant-se en la mesura que està vinculada a la realitat infinita de l'esperit.

La interpretació que fa Panikkar del temps present el duu a veure l'emergència indubtable de la consciència mística, de la tempiternitat. Ara bé, en què es basa per a defensar des del punt de vista del coneixement l'experiència del contacte directe amb la realitat? En un context cultural marcat pel discurs de la ciència i mediatitzat per la tecnologia, i amb un discurs sobre la veritat que sempre ha basculat entre la polaritat unitat-multiplicitat, ell proposa un pluralisme ontològic fonamentat en la intuïció de l'*advaita* i una "nova innocència". Aquest és el camí diu ell, per no caure ni en el monisme ni en el dualisme.

"La filosofia és l'obertura de la consciència a l'autodesplegar-se de la realitat, i això té un obstacle en l'ego"... "La tasca del filòsof és sincronitzar la ment i el cor amb la realitat"⁵⁷¹

⁵⁷⁰ Ibid. pg. 347.

⁵⁷¹ Panikkar, *El Ritme de l'Esser*, pg. 46.

Panikkar posa sobre la taula com han fet també Heidegger i Wittgenstein, la proximitat entre poesia i filosofia, i aposta perquè la filosofia torni a adquirir el rang de saviesa. Aquest “pensar des de l’arrel” és un pas necessari per a fer visible un nou mite des d’on poguem respondre de manera diferent, no científica, a les preguntes sobre l’univers, l’origen dels éssers vius o el lloc de l’home en el cosmos.

Els canvis en la consciència del temps es donen en cadascun d’aquells tres nivells. En el primer d’ells, el nivell mític, el temps ja no es percep de manera lineal, ni tampoc de manera cíclica. Ni el progrés ni la repetició són imatges que puguin descriure de manera global i satisfactòria l’experiència temporal contemporània. Els messianismes han caigut i el futur ha deixat de ser una categoria esperançadora. Només els orígens continuen essent el focus de la mirada inquisidora de la ciència. En el segon nivell, la racionalització del temps com un paràmetre científic i mesura de les accions humanes, no ressona en l’experiència de les persones; però encara s’admet socialment que l’explicació científica descriu la veritat d’un fet. En el tercer nivell podem dir que la dualitat temps-eternitat és en bona part responsable de la crisi religiosa que viu la nostra societat i que és precisament a través d’una concepció integral del temps, on aquest recuperi el seu valor sagrat, com pot tenir sentit pel món contemporani, parlar d’espiritualitat.

L’experiència budhista de la no-dualitat entre la consciència i el món no és realitzable intel·lectualment. Necessita la pràctica de la meditació. “L’ombra de la racionalitat”⁵⁷² que la filosofia ha de ser capaç d’incorporar. Des d’aquesta pràctica ha de créixer un coneixement vinculat a la Terra, al cos i a la matèria. I un llenguatge simbòlic capaç de transmetre les vinculacions existents entre els diferents camps de consciència, i entre els diferents nivells temporals.

Del que hem dit fins aquí s’enten que l’espai i el temps, així com la consciència, són propietats de la vida i de la Terra. La unitat interna de la naturalesa ha de pensar-se en termes temporals, ja que el temps és la dimensió interior de les coses; configurant l’espai el seu aspecte exterior.

⁵⁷² D. Loy, *No dualidad*.

El biòleg Adolf Portmann, estudiant la relació entre els ritmes migratoris de les aus i els cicles anuals de la terra, defineix els éssers vius com a *temps configurat*⁵⁷³. La formació dels organismes vius, el seu desenvolupament temporal, segueix una patua temporal interna, una estructura rítmica determinada sincronitzada amb l'estructura interna de les demás espècies així com dels moviments planetaris. El que ell anomena “modo de formación” és la pauta temporal que estructura el cos i els sentits de cada espècie i que per tant estructura també el món de cada espècie. Cada espècie percep una franja determinada de la complexitat de la realitat. Percep i viu diferentment el món segons la seva freqüència temporal interna. Les diferents “mesures” del temps generen realitats diferents.

Portmann fa una anàlisi anàloga a la que realitza Panikkar quan explica la intervenció entre consciència, mite i cosmologia. Tots dos parteixen de la no-dualitat entre consciència i món, entre matèria i esperit. El mite estructura l'àmbit del sentit en l'espècie humana. El ritme temporal estructura els vincles entre la consciència i la matèria. La vida és temps configurat. “El temps és la vida de l'ésser”. Podríem afegir una altra analogia amb Goethe, quan senyala la necessitat de percebre la unitat interna del fenòmen. Són autors que exemplifiquen el camí que té obert la filosofia, així com la nova ciència, d'unir una percepció sencera, intensa, del present i de cada forma concreta, amb els immensos coneixements que la nostra època ha obtingut sobre el comportament dels animals, el moviment dels astres, o la formació de la vida en el planeta. Expressen la necessitat d'assolir una relació espiritual amb el coneixement.

“Lo que buscamos ansiosamente es una nueva totalidad, una activación de nuestros poderes imaginativos que se mantienen ahora en reposo, nuevas imágenes que no contradigan los hallazgos de la investigación científica sino que la abarquen y la trasciendan. Esperamos que nuestra contemplación de los nuevos campos de la investigación proporcionarán alimento a nuevos mundos vivientes del alma.”⁵⁷⁴

⁵⁷³ Portmann, A. *El hombre ante el tiempo*, pg. 17.

⁵⁷⁴ *Ibid.* pg. 30.

Capítol VI. Coneixement i contemplació

La distància creada entre teoria i pràctica és deguda també, al fet d'haver deixat de contemplar el món; és a dir, d'haver deixat de mirar el món com un tot i d'admirar-lo. L'experiència primoridal humana, deia Heidegger, és l'experiència d'allò obert, de l'àmbit que s'extén entre el cel i la terra i que ens permet veure la relació que hi ha entre un i altra. Ser-en-el-món implica com hem dit al començament, tenir l'experiència del món com a totalitat no fragmentada. La contemplació de l'espai obert, de l'horitzó, és necessària per a poder contemplar el món interior, el buit, *sunyatâ*. Contemplar és escoltar “la paraula anterior a la veu”⁵⁷⁵, com s'afirma des de totes les pràctiques contemplatives en parlar del desert interior, d'un àmbit de silenci anomenat buit, no-res o eternitat.

⁵⁷⁵ *Mumonkan*, Yamada, *Barrera sin Puerta*. Recopilació de koans editada per Zendo-Betania, Brihuega, 1990. L'autor adapta la frase de Gerhartt Hauptmann: “Escribir poesía consiste en dejar oír la Palabra atrás de las palabras”, citat a Campbell, J. *Los mitos en el tiempo*, Emecé, Barcelona, 2002, pg. 98.

Contemplar és percebre la unitat de la realitat. L'actitud contemplativa sorgeix d'una disposició interna, d'estar orientats des del centre del món, en relació a la Terra i als elements; el que hem anomenat *experiència cosmològica*. La contemplació del cel, pels habitants de les civilitzacions no-històriques, no era una acció pura i "desinteressada", ni tampoc pràctica o utilitària; per a ells no existia aquesta dualitat de sentit; vivien en un món on tota acció era sagrada, i on els autors de les obres no eren els subjectes individuals, sinó les forces divines. Un estil de vida que emergia de percebre les relacions invisibles entre el cel i la terra, entre el tot i les parts. El sentit de la vida humana venia donat per un coneixement que no era intel·lectual, sinó que sorgia d'aquesta contemplació activa, de l'experiència cosmològica. "El sentit cosmològic de la vida era l'eix de l'existència humana, el més seriós, el més profund, i el més útil".⁵⁷⁶

Pitàgores havia dit que la finalitat de l'home a la Terra era la d'"especular", *speculum*, ser mirall de l'univers, reflexe del tot. En grec, la paraula *theoria* es va traduir per *especulació* i també per *contemplació*— Especular, significava en grec, observar des de l'altura. Observar els astres, mirar atentament. Plató entenia encara el coneixement de la naturalesa com a contemplació. Aquesta era alhora contemplació intel·lectual de les idees o essències, i contacte directe amb la realitat essencial. El saber autèntic del filòsof, era la visió o contemplació de l'ésser. La vida contemplativa com a camí de coneixement va ser ennaltida en l'antiguetat clàssica i en la mística europea, entesa no com una actitud passiva, sinó com una manera d'actuar que, des del moment que emergia d'un coneixement experiencial, implicava una transformació de la pròpia vida.

"Por mística entendemos la experiencia del contacto inmediato con la realidad que hace desaparecer la distinción sujeto-objeto, así como la distancia siempre presente implícitamente en toda clase de dualismo"⁵⁷⁷.

Aquesta vinculació claríssima en tota la tradició oriental, es mantingué a la cultura europea a través de la tradició mística però és mantinguda al marge de la filosofia des de que es va produir la separació entre filosofia i teologia. Després de la

⁵⁷⁶ Sini, *Pasar el signo*, pg. 96.

⁵⁷⁷ Panikkar, *Culto y secularización*, pg. 98.

separació entre l'àmbit del mite i el de la raó, el camí emprés per la metafísica té una altra fita amb Aristòtil quan distingeix entre les activitats útils i les desinteressades, entre el coneixement teòric o especulatiu – *episteme* -i el coneixement pràctic– *poiesis* -, obrint-se des d'aleshores una distància cada vegada més gran entre un i altre.⁵⁷⁸

La filosofia com a saber teòric, té les seves arrels en el llenguatge dels grecs i al·ludeix, com ja hem dit, a un saber centrat en la visió. La saviesa dels misteris eleusins culminava en un èxtasi visionari. En la transformació del concepte de visió, efectuada per Plató, es gesta l'inici del coneixement teòric, científic i filosòfic, essencialment diferent de les formes sapiencials anteriors. Aquesta transformació s'explicita en el mite de la caverna, exposat a la República. En aquest diàleg, i citem a Sini, "Plató efectua una distinció fonamental entre el veure sensible del cos i el veure intel·ligible de l'ànima". Al distingir aquests dos tipus de visió, instituïa les dues nocions contraposades de cos sensible dotat d'òrgans i funcions i d'ànima intel·ligent o ment racional.⁵⁷⁹ Plató va transformar el significat comú de la paraula *eidos* donant-li el sentit de l'ésser real de les coses en tant que són pensades conceptualment; definides en la seva forma, estructura i causa universalment constant: "el món ultrasensible que només l'ull immaterial de la ment pot arribar a copsar". Així, parlant de la metafísica de la llum, diu Böhme,

"queda interrumpida la vinculación, viva y plena de sentido que regía de tal modo entre los elementos y los sentidos, entre la luz del mundo y el conocimiento que en la percepción y el conocimiento la naturaleza encontraba, si bien transformada, análogamente, el reflejo que le correspondía. Sólo entonces fue posible proclamar, con toda rotundidad, que la luz etérea era la esfera de Dios, cuya participación suponía el distanciamiento del mundo...Como efecto de todo ello, el espíritu buscador de la verdad que ha dejado de ser, por tanto, algo natural, se desplaza, se dis-loca hacia lo trascendente".⁵⁸⁰

La descripció de la naturalesa que féu Aristòtil es va basar en aquesta interpretació platònica. Un esquema conceptual de la veritat i suprasensibilitat de la idea que es manté en la revolució científica i fins a la física contemporània. El món

⁵⁷⁸ Cf. Sini, *Pasar el signo*, pg. 91.

⁵⁷⁹ Idea: *eidos*, de l'arrel *vid-*, significa l'aspecte visible de les coses.

⁵⁸⁰ Böhme, *Fuego, Agua, Tierra, Aire*, pg. 182.

de l'home tecnològic és l'horitzó de la *ratio*, per això adopta un punt de vista universal que li permet mirar el món des de "dalt". Descentrat del món, el seu centre serà la subjectivitat.

La crisi de la metafísica és per tant la crisi d'una interpretació del saber que pel fet d'abastar tota una civilització, ens retorna al punt de partida de la indagació humana sobre el món. Es a dir, a la contemplació, com a pràctica de donar sentit, de viure amb la consciència de pertànyer a una realitat còsmica. Que implica també la transformació del pensament en una experiència del pensar transformadora de la realitat.

"La filosofia s'acaba, perquè el seu projecte cognoscitiu racional, es tradueix, i no pot ser d'altra forma, en l'empresa tecnològica de la ciència"⁵⁸¹ "El no-sentit de la ciència és el mateix no-sentit de la filosofia en tant que coneixement teòric. En quant a originari projecte cognoscitiu metafísic, la filosofia no està en condicions de donar comptes del sentit últim del seu propi projecte, sino és posant-lo en pràctica sistemàticament com a racionalització activa de tota l'existència i correlativa expulsió de tot allò no-racional, i això vol dir com a organització tècnico-burocràtica del planeta sencer, assimilat als criteris acumulatius, productius i quantitius, de la ciència i de la indústria."⁵⁸². Aquest és el destí que han vist i denunciat Nietzsche, Heidegger o Derrida.

Des del punt de vista de la superació del racionalisme, cal restablir un coneixement no fundat en l'experimentació, sinó en l'experiència contemplativa. "La consciència no pot ser conscient de tots els éssers individuals, però sí del tot"⁵⁸³. "Ocupa't del tot", la màxima de Periandre de Corint, podria ser una manera de designar el necessari creuament entre coneixement i contemplació.

Si l'home contemporani necessita recuperar l'experiència cosmològica, mítica. Si, com dèiem al començament, aquesta experiència es perd amb l'inici de la interpretació teòrica del coneixement, la contemplació té una funció primordial en l'àmbit filosòfic actual. Fundar un món avui dia, representa reinterpretar, entre altres, les nocions de temps i d'espai. I la figura mítica del temps, com ja hem dit abans, no és ara exclusivament cíclica, ni exclusivament lineal. La interpretació del temps com

⁵⁸¹ Sini, C. *Filosofia Teoretica*, Jaca Book, Milano, 1992, pg. 42.

⁵⁸² Ibid. pg. 43.

⁵⁸³ Panikkar, *El Ritme de l'Esser*, pg. 46.

a present tempitern, frena tota aspiració a obtenir una visió global del món i ens vincula íntimament a l'experiència de l'origen. A l'*arjé*. A l'emergència constant del món en l'ara i l'aquí. Si l'*arjé* és el fonament del món, aquest fonament té per nosaltres, segons el que hem dit fins ara, el sentit de la *impermanència*. A aquesta impermanència Panikkar l'anomena el *ritme de l'ésser*.

“Becoming is not to become something else. Becoming is not transformation, metamorphosis. Becoming is the coming to be of the being that is. Becoming is the “permanence” of being in Being”⁵⁸⁴.

Construir una interpretació del món basada en aquesta noció implica en primer lloc aprendre a escoltar en el cos, en totes les formes físiques, el *pols* temporal de l'univers. Implica situar en un lloc primordial la pràctica meditativa. Què aporta aquesta pràctica al pensament i a la filosofia? En primer lloc aporta una perspectiva des de la qual, el punt de referència no és ni l'ésser humà, ni l'ésser absolut; sinó el *duit* que té la qualitat paradoxal de ser centre i no-res al mateix temps, i des d'on es fa possible un pensament plural i al mateix temps immers en la realitat concreta de cada dia. Aporta la possibilitat d'integrar la comprensió de la realitat amb el desprendiment d'aquesta realitat i del mateix pensament. La pràctica, en cert sentit ascètica, d'un pensament que es manté cuidant el misteri, aprop de l'enigma.

Si aquesta és la funció de la filosofia, “ser guardiana de l'enigma”, (del sagrat), una funció que li és específica, com hem dit al començament d'aquest treball, és la d'articular significativament el mite d'una col·lectivitat. Si estem d'acord en què la crisi actual és una crisi mítica, és a dir, cosmològica, i que a la filosofia li correspon respondre d'aquesta indigència, és clar que estem davant d'una tasca fonamental. Kérenyi deia que la funció principal del mite és la de “fundar”. Això és, “devolver una cosa a su fundamento originario”⁵⁸⁵. Meditar és tornar a l'origen. Un origen que no es troba en el passat, sinó sota els nostres peus.

“El lugar ideal en el que el originarse y el saber de los orígenes son idénticos es exclusivamente este punto de irrupción y de centro. Aquel que de esta manera se dirige a sí mismo y narra, no hace más que experimentar y anunciar el fundamento: él funda”⁵⁸⁶.

⁵⁸⁴ Panikkar, *El Ritme de l'Esser*, pg. 173. Mantinc la cita en anglès per facilitar-ne la comprensió.

⁵⁸⁵ Kérenyi, citat a Sini, *Pasar el signo*, pg. 319.

⁵⁸⁶ Ibid. pg. 321.

El problema del temps designa precisament l'enigma de l'origen, del començament de totes les coses i del final, de la mort, on totes les coses tornen. Un origen que com ja hem dit, és una dimensió buida, o *sunyatâ*; pensada positivament en el buddhisme com a punt de partida de l'existència, i designada negativament en la cultura cristiana⁵⁸⁷. Superar aquesta polaritat configura el repte de la consciència contemporània i del diàleg Orient-Occident. Així ho enten Panikkar quan afirma la necessitat d'incloure la contemplació com a categoria de coneixement en una nova filosofia. És imprescindible recuperar l'espai de l'experiència contemplativa per desenvolupar una percepció positiva del no-res, per donar cabuda a la realitat invisible i per re-significar la mort. Aspectes religiosos bàsics que es troben a l'origen tant del nihilisme com de la incapacitat col·lectiva de fer front als canvis civilitzatoris.

1. El sentit de l'experiència contemplativa

Com hem explicat al llarg d'aquesta tesi Panikkar considera que la realitat es manifesta en tres dimensions que es corresponen amb tres tipus de consciència: sensible, intel·lectual i mística. Aquests tres nivells de consciència són alhora tres formes d'una única i primordial consciència⁵⁸⁸.

L'experiència mística que Panikkar anomena, suprema experiència, és sinònim de "pura consciència". És la consciència sense objecte. La que es genera esdevenint un mateix l'objecte de coneixement. "Una consciència que no és conscient de que és conscient".⁵⁸⁹ Donat que aquesta experiència és inefable, Panikkar intenta explicar el significat de l'experiència en ella mateixa, el seu valor ontològic i epistemològic. Així procedeix de manera similar a com ho feu en l'àmbit del mite, i defineix l'experiència com el "contacte immediat amb la realitat". La immediatesa entre la consciència i lo real, és el símbol i, jugant amb les paraules designarà aquest contacte com la "diferència simbòlica".

⁵⁸⁷ En la tradició mística cristiana, aquest no-res ocupa el lloc d'una concepció de la divinitat com a "nada sapiencial". Cf. Vega, A. *Zen, Mística y Abstracción*, pg. 93, Madrid, Trotta, 2002.

⁵⁸⁸ Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, pg. 292,293.

⁵⁸⁹ *Ibid.* pg. 305.

Panikkar enten que l'experiència té un caràcter mític, que li dona el seu caire irreductible i primordial.

“Tota experiència –sensible, intel·lectual o espiritual- de fet, funciona com un mite”⁵⁹⁰.

“Mite i experiència tenen la mateixa estructura. No hi ha diferència entre el subjecte i l'objecte. Es viu en el mite, com es viu en l'experiència. Es creu en el mite i es creu en l'experiència sense ser-ne conscients”.

El problema de parlar racionalment de l'experiència originària, última, és a dir, d'una experiència que es distingeix pel fet de ser no dual, és com diuen els clàssics, que no és possible “conèixer al qui coneix” (Upanisad), veure l'ull que mira, o pensar al qui pensa. Quin valor de coneixement té una experiència que no permet l'autoreflexió, ni l'autoconsciència?.

Com un peix que es mossega la cua, Panikkar explica que el mite de l'experiència consisteix en

“the story of the human being believing that he has direct contact with reality, that he can participate not only in the ontic celebration of beings, but also in the ultimate worship of Being, that he has an immediacy that vouches for a direct contact with the real, so that once he has reached the experiential level he can stop and rest. The myth of the experience is another more subtle form of the myth of heaven and the celestial paradise. It is a sublimated form of the myth of the ultimate”⁵⁹¹.

Com que ja hem vist que el mite no pot ser superat, sinó només substituït o transmesat per un altre, el procés del coneixement segueix una dinàmica metamòrfica, transfiguradora, tenint sempre com a sostre o com a paret l'experiència mítica.

“No genuine experience can have extrinsic criterion of its validity or authenticity. An experience is self-validating or it is no experience at all”⁵⁹²

Com pot l'experiència ser fonament del coneixement? Què passa si ningú no participa de la meua experiència? Com es pot confiar en l'experiència? Seguint la seva característica metodològica, Panikkar valora dues possibles respostes: la primera és considerar que l'experiència es sempre la mateixa al marge dels seus canvis històrics. Si en canvi afirmem que l'experiència és sempre temporal, canviant, no hi

⁵⁹⁰ Ibid. pg. 296.

⁵⁹¹ Ibid. pg. 298.

ha cap garantia de la seva coherència. Hi ha una tercera opció, un camí mig entre l'absolutisme i el relativisme.

En aquest punt diu, cal distingir entre l'experiència, la seva manifestació i la seva interpretació. L'experiència mística no és expressable en termes sensorials ni intel·lectuals, correspon a la pura consciència. La manera de comprendre sense trencar la unitat dels tres tipus de consciència i dels tres móns, és mitjançant el símbol, la manifestació o aparença de la cosa.

“The symbol is not another reality, it is the thing as it really appears, as it really “is”, in the realm of beings. The symbol is nothing but the symbol of the thing, that is (subjective genitive), the peculiar mode of being of that very thing which outside its symbolic form is not and cannot be, because ultimately being is nothing but symbol. To be able to discover the symbolic difference, i.e., to discover me as symbol of myself or, in other words, to realize that my own being is one of the real symbols of the I (certainly not of my little ego), could perhaps be called one of the ways to reach the supreme experience.”⁵⁹³

Fent gala d'una percepció radicalment contemporània afirma que: els místics corren el perill de quedar-se enganxats a l'experiència, negligint els altres dos elements; els filòsofs tenen la temptació d'identificar la interpretació amb la “cosa” real, i l'activista té el risc d'equivocar-se al reduir el conjunt de la realitat a la seva manifestació. Només un equilibri dels tres nivells pot acostar-nos a una consciència integral de la realitat. La mediació és el símbol.

L'experiència es caracteritza perquè l'objecte desapareix. En l'experiència última o primordial, el subjecte també desapareix. Ningú no pot *tenir* pura consciència. “A través de què coneixerem el coneixedor?”

“To be sure, there is one way the question might be answered. Not by knowing the knower or understanding the understander, but by being oneself the knower and understander. This is the only way in which the experience does not cancel itself; not merely by reaching identification with the object experienced but by becoming the experience itself, the knower, the understander. In this sense, the supreme experience is neither supreme nor experience...We could rather call it un-selfconsciousness precisely because it is mere consciousness: an awareness that it is not aware that it is aware, an infinite ignorance”⁵⁹⁴

⁵⁹² Ibid.

⁵⁹³ Ibid. pg. 301-302.

⁵⁹⁴ Ibid. pg. 304-305.

L'apofatisme religiós associa déu a la noció de no-res. Des de la perspectiva budhista és tan inapropiat dir que déu existeix com dir que no existeix. L'única manera de preservar l'experiència mística és no conceptualitzar-la.

Sigui com sigui la manera d'explicar i d'interpretar aquesta experiència, aquesta emergeix de l'atenció i la immersió en el present, de la detenció dels processos mentals. I té un tret comú: la desaparició de l'objecte i del subjecte; la percepció de ser el tot; el contacte amb el fons sense fons dels éssers. Aquest estat de consciència té una altra característica i és la percepció de la dinàmica creativa de l'univers. L'experiència del contacte directe amb la realitat última no és psicològica, segueix dient, per això la seva manifestació no són les paraules, o no només les paraules, sinó la transformació de la vida.

"If i were to describe the supreme experience in my own personal, advaitic and trinitarian words, i would say nothing. Yet, if pressed to translate, I would say something like this: It is the experience of the thou, the realization of my-self as a *thou: tat tvam asi*"⁵⁹⁵.

Panikkar analitza les diverses formes que adopta aquesta experiència a través de les principals formes religioses. En el cristianisme, el judaisme o l'islam; en l'hinduisme, el buddhisme i en la secularitat. I planteja com un dels principals reptes de la filosofia i la teologia, la capacitat d'integrar d'alguna manera la varietat d'expressions de l'experiència suprema. Tenint present que, des de la perspectiva de la relativitat radical, no hi ha principi absolut, aquesta integració no pot ser una reducció de l'experiència humana a un únic denominador.

"The real philosophical and theological task today is to integrate not only the exigences of the logos, but also the realities of the myth, and, last but not least, the freedom of the spirit"⁵⁹⁶

Les dificultats d'una convivència harmònica tenen a veure amb les interpretacions que arrosseguem d'un déu absolut o d'un ésser substancial. Per això la seva reinterpretació en l'àmbit de la filosofia o de la religió, només pot sorgir de la perspectiva intercultural.

⁵⁹⁵ Ibid. pg. 308.

⁵⁹⁶ Ibid. pg. 317.

“Because Reality is the radical relativity of all things, it shows the divine neither as one aspect of things, nor as a pure totality or otherness, but as the pure and really infinite mutual relatedness of all things. Reality is nothing else. The whole is but an inexhaustible bundle of relations”.⁵⁹⁷

2. *Entrar en el present.*

Una clau de comprensió de la temporalitat és doncs, l'experiència del buit; -del no-res pensat positivament-, el buit com a dimensió infinita d'on sorgeixen les transformacions, les morts i els naixements. Des d'ella emergeix la percepció que tota activitat cognoscitiva brota del centre, (del sí-mateix), que tot el que existeix està vinculat a aquest centre paradoxalment sense fons, abismal.

Hem dit també que la principal dificultat per viure i interpretar el present resideix en la percepció i en els hàbits mentals dualistes. Quan en les pràctiques iògiques o ascètiques, o potser fins i tot en les reflexions dels presocràtics, es cercava la permanència, l'eternitat, o la immobilitat, probablement amb aquestes paraules no indicaven una immobilitat real, ni un significat fixe i definitiu, com una lectura ràpida dels textos antics pot fer pensar. Aquesta immobilitat era la immobilitat de la consciència; és a dir, aquell estat perfectament sincronitzat amb el ritme del món, amb el ritme de l'ésser, aquella perfecta sincronia amb el pols de la vida que fa que la ment no necessiti cercar darrera d'allò que veu un altre significat, que la consciència no vagi més depressa que el ritme que segueix allò que té al davant. Crec que aquest és el significat de tenir una actitud contemplativa; és a dir, la d'estar immersos en el món, els nostres sentits en diàleg amb els elements; la nostra consciència, d'alguna manera, semblant a la de l'animal, que està dins d'allò que veu sense deixar un marge per el dubte ni per el càlcul. Aquesta és la percepció no dual que ens ha d'aportar un coneixement no dual. Sense deixar que entre allò vist i allò interpretat s'hi obri un abisme. Així ho diu el *Shinjiméi*:

“El gran camino no es difícil, sólo le repele escoger y seleccionar. Si no hay rechazo ni apego, todo está claro y evidente. Pero una mínima separación (del ancho de un hilo de seda) produce una distancia como del cielo a la tierra”.⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ Ibid. pg. 359.

La pràctica de la meditació exercita en aquesta disciplina. La disciplina consisteix en no escapar-se de l' instant present, sinó en endinsar-se en la seva percepció. En no escapar-se de l' abisme. En obrir la consciència a la profunditat del present. Aquest exercici ens torna a la Terra, a la matèria. L' hàbitat que hem perdut. Això no vol dir tornar al temps dels orígens, sinó *tornar el temps a l' origen*. En aquest sentit Panikkar és radicalment contemporani quan aposta per la novetat de l' època que vivim i que ha de substituir a l' època històrica. L' origen, el temps primordial o sagrat, és *l' ara*. Tornar el temps a l' origen vol dir *fundar un món*. Cada moment és el temps primordial si el vivim amb la consciència “neta”. Es a dir, no mediatitzada, per cap mena d' ús ni d' instrumentalització. Què emergirà d' aquest temps primordial, quina realitat resultarà d' aquesta creació constant des del present dependrà del conjunt d' influències i d' interrelacions que la trama de la vida hagi teixit.

Crec que un pensament fonamentat en la meditació –un pensament meditatiu com deia Heidegger-, pot respondre de manera molt diferent a les qüestions últimes que es planteja tant la religió com la filosofia. En el cas que ens ha ocupat aquí, a la qüestió del temps, i al conflicte que a la filosofia europea s' ha traduït en la recerca de l' ésser darrera o més enllà de l' esdevenir, la contemplació aporta una visió diferent del problema. Submergits en el present no hi ha oposició entre el pas del temps i el no-passar del temps. El present simplement és, en tota la seva profunditat *tempiterna*. No hi ha conflicte entre el canvi constant, i el sentit unitari que aquest canvi manifesta; o més ben dit, no és que no hi hagi conflicte, sinó que desapareix la forma habitual de manifestar-se el problema. Perque des del buit, la realitat no es fragmenta en dos pols oposats. Però com incansablement diuen els mestres, només la pràctica meditativa pot aportar aquesta experiència. Es tracta de la mateixa percepció que va conduir Nicolau de Cusa a postular la *coincidentia oppositorum*; la unitat contradictòria entre moviment i quietud i que trobem en totes les descripcions dels estats extàtics o visionaris⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ *Shinjiméi*, un dels primers textos del zen, escrit el s.VI per Sôsan Daishi (tercer patriarca del zen a la Xina), on es veu clarament la fusió entre taoisme i Mahâyâna. Editat per l' Escola Zen Sanbo-Betània, Barcelona.

⁵⁹⁹ Cf. Eliade *Yoga, Inmortalidad y libertad*, Pléyade, Mèxic, 1991.

Dôgen ho expressa així : “Dejar caer cuerpo-mente. Cuerpo-mente caído”. La meditació, el “sólo sentarse”⁶⁰⁰, en què consisteix la pràctica del zen, és aquest abandonament del jo⁶⁰¹, de tota forma de ment i de consciència, per tal que pugui aparèixer el “rostre original”, la vacuitat o “apertura infinita”. Aquestes expressions familiars en el context del zen, aporten un saber que té la forma d’un “no-saber”. Es la manera paradoxal d’expressar l’àmbit on les coses es manifesten tal com són – *tathatâ*- essent totalment el que són, en la seva forma no objectivable, no dual, no separada. Les coses poden manifestar-se així, perquè hi ha plena presència en l’instant present. Perquè és el temps de la plenitud, com han dit sempre els místics. Aquesta plenitud designa la vivència de la realitat transformada pel fet d’haver experimentat el no-res com a fonament de totes les coses. La consciència del temps tempitern, l’atenció al present, implica la unitat dinàmica de la consciència. La perfecta sintonia amb el ritme de l’èsser.

Més enllà de la separació entre temps i eternitat, la consciència situada en l’àmbit originari de *sûnyatâ*, atenta al present sense fons, supera la dualitat vida-mort. El buit és el fonament tant de la vida com de la mort. L’alliberament del temps passa per un reconeixement del no-res, de la no-identitat separada. Aquesta “comprensió” és una realització de la mort. És la mort al jo, que cerca la meditació. Aquest coneixement és salvífic, *metanoia*, perquè transforma el punt de partida de l’existència. La impermanència (absolut) es realitza com impermanència (vida-mort), aquest és el ritme de l’èsser. La vida no “conduïx” a la mort, diria Dôgen, negant la continuïtat del temps. Som temps, i el temps s’està manifestant totalment a cada moment.

“La naturaleza de Buddha se está manifestando plenamente aquí y ahora”, en la vida i en la mort. “La vida es un estadio del tiempo y la muerte es un estadio del tiempo, como por ejemplo el invierno y la primavera.”...”Pensar que la naturaleza de Buddha exista únicamente durante nuestra existencia y deje de existir con la muerte, es el colmo de la ignorancia y la superficialidad”⁶⁰² “En toda la extensión del universo no

⁶⁰⁰ L’expressió “sólo sentarse” s’identifica en el context del zen, a la identificació “pràctica-il.luminació” efectuada per Dôgen, en contraposició a les pràctiques budhistes anteriors basades en exercicis ascètics o en la idea que la il.luminació (realització) s’assolia al final d’un procés d’aprenentatge. La interpretació de Dôgen segons la qual “tots els éssers són la naturalesa de Buddha” porta a entendre que aquesta “veritat essencial” és realitza en la pràctica quotidiana, i naturalment en l’exercici contemplatiu.

⁶⁰¹ Equivalent a l’expressió *Gelassenheit*, que Eckhart va difondre i que es tradueix com abandó.

⁶⁰² Dôgen, *Shôbôgenzô*, pg. 62.

existe nada oculto. Todos los seres manifiestan sin cesar la naturaleza de Buddha mientras se hallan en constante transformación⁶⁰³”.

Dôgen per tant, elimina tota dualitat i qualsevol prioritat entre temps i eternitat, vida i mort, naturalesa de Buddha (ésser) i impermanència (no-res), perquè nega la idea de “ser”; entenent l’esdevenir, com un únic dinamisme interdependent compartit per tot el que existeix en el cosmos.

Emergeix així un saber intuitiu, *prajñā*, del temps, de la vida i de la mort. Una consciència desidentificada del jo individual i d’una realitat de dues dimensions. No hi ha salvació en el budhisme, hi ha alliberament dels límits imposats per les identifications mentals i descondicionament. Alliberament de la cadena causal impulsada per la projecció constant del passat vers el futur. De l’actitud compulsiva a escapar del buit a base de posseir o controlar alguna altra cosa. L’experiència mística constitueix una plataforma feta d’abandonament al no-res, de renúncia al saber i d’entrega d’un mateix. Aquesta entrega té com a contrapartida un coneixement del fons sensefons comú a tots els éssers. De la interrelació de significats que constitueix el cos de la consciència. Del sentit ple i unitari de cada ésser viu.

Si ens autocompremem com a éssers *tempiterns*, hem d’admetre com una part fonamental de la nostra identitat, el no-ser, el buit i el no-saber. Són també el que no són; o dit d’una altra manera, el que no és ens sustenta; essent precisament condició de tot ésser. Paradoxa que afecta directament l’analogia ser-pensar i ens vincula en canvi amb les intuïcions i expressions de la mística. Dir que som temps i no-temps no contradiu la identitat, però sí que implica una antropologia diferent. Aquest és el tipus de coneixement que pot aportar l’experiència contemplativa, com a pràctica fonamentadora de la religió i de la filosofia. Com a camí de coneixement va ser reconeguda en la mística europea i pot ser reconeguda avui com a ritual contemporani. Però cal posar nom a l’experiència contemplativa, a les formes actuals d’experimentar el silenci.

⁶⁰³ Ibid. pg. 109.

3. Un coneixement del tot

L'acció i la contemplació s'han presentat a Occident com dues vies oposades. La consciència històrica i la consciència religiosa han esdevingut dues maneres de simbolitzar Orient i Occident. Es tracta d'adonar-se de la seva complementarietat. La contemplació diu Panikkar, és la

“participació actual en la realitat que contemplem..., una identificació dinàmica amb l'esdevenir de la realitat... La contemplació implica la visió de la totalitat de la qual el contemplador n'esdevé una part. Es obvi que no depèn exclusivament de la voluntat de l'home o de la naturalesa de les coses, sinó que requereix una gran harmonia i una força integradora. La contemplació és una categoria ontològica”.⁶⁰⁴

La contemplació diu també⁶⁰⁵ és “la confiança radical en l'harmonia fonamental de la realitat”. O, com diria Heidegger, en “Dejar ser al Ser”, “Un tranquilo abandono a lo que es digno de ser preguntado”.

“La meditació no ens demana res més que restar asseguts per tal que les coses es decantin i trobin el seu lloc propi. En un cosmos, cada entitat ocupa un lloc natural. En una civilització tecnològica no hi ha espai per a la contemplació. Al contrari, ens cal intervenir immediatament: l'acció no sorgeix d'una plenitud contemplativa, sinó que ella mateixa pren la iniciativa – sovint, únicament en virtut de la inèrcia anterior del pensament”.

La contemplació és coneixement del tot. “Es una visió de la totalitat a través de la descoberta del seu centre: tant és abaix com a dalt, com deia l'antiga fòrmula hermètica”⁶⁰⁶. El coneixement contemplatiu no és racional, ni imaginatiu, ni tampoc psicològic, sinó una participació real, física, amb la realitat contemplada. Un contacte existencial. Es una experiència que no pot ser utilitzada instrumentalment.

“Coneixem allò del que estem parlant, perquè la nostra parla es refereix a “quelcom” que ha estat obert (revelat) a nosaltres prèviament al nostre parlar-ne. Això no vol dir que hi ha una misteriosa “cosa en sí” independent de l'accés que en tenim; però tampoc no vol dir que la nostra opinió sigui subjectiva. Implica en canvi que la meva concepció de la “cosa” pertany a la realitat i fins i tot a la “cosa” mateixa. I precisament perquè això és així per cada persona, implica també que ni la meua visió ni la de l'altre és la realitat total”.⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ Panikkar “Action and Contemplation as categories of religious understanding”, *Invisible Harmony*, pg. 27.

⁶⁰⁵ Ibid.

⁶⁰⁶ Ibid.

⁶⁰⁷ Ibid. pg. 29.

La realitat mateixa té a veure amb la visió que d'ella en tenim. El coneixement contemplatiu no és una descoberta, sinó una creació conjunta amb el món.

“La palabra participación pretende expresar esa visión cosmológica que contempla la interdependencia y la interpenetración de todas las cosas y su relación mutua con la estructura más profunda de la realidad. Según ella, existimos en la medida en que participamos en el todo y permitimos a éste participar, expresarse a través de nosotros”⁶⁰⁸.

L'exercici contemplatiu ensenya també quelcom important: mostra que la consciència de la cosa pertany també a la cosa. Fa que ens adonem de la radical importància de la nostra manera de pensar, ja que el pensament crea també la realitat. Mostra per dir-ho així, l'imbricat medi on el sentit, i el buit es configuren en la multiplicitat de formes fenomèniques. Amb la seva preocupació cosmològica Panikkar expressa la necessitat de preservar aquesta senceritat, sense la qual, la *ignorància* deixa de ser *docta*, per esdevenir destructiva. En un estil gairebé zen ho expressa així:

“la Realitat és *advaita*, immediata, present... La realitat és, simplement és, en cada cosa és.... La consciència humana és consciència de l'ésser, consciència del tot”⁶⁰⁹

La intuïció cosmoteàndrica, com a visió unitària de l'univers, sorgeix de l'experiència mística. Però aquesta experiència no és quelcom molt especial, sinó “un contacte directe amb la realitat” que per l'home contemporani però, ha esdevingut impossible.

“Aquesta experiència de la realitat és la primera dada de la consciència... L'home és home precisament en tant que existeix i és conscient - no de ser un petita partícula perduda en la immensitat de bilions de gal·làxies -, sinó de l'univers sencer d'una manera particular. Pels antics era la consciència “specular” com a microcosmos”⁶¹⁰.

L'actitud contemplativa diu, qüestiona els incentius de la societat contemporània i algunes característiques dels pressupòsits de l'home modern, com per exemple: la idea de projecte, la fe en la història, la dependència del treball, la recerca de la veritat, o el desig d'èxit i de fama. La vida moderna es una preparació continua pel temps que vindrà, pel futur. Tot s'orienta vers les possibilitats del futur.

⁶⁰⁸ Panikkar, *Culto y secularización*, pg. 98.

⁶⁰⁹ Panikkar, *El Ritme de l'Ésser*, 6, 15.

⁶¹⁰ Ibid. 6, 15.

“El factor temporal es l’aspecte de la naturalesa que ens cal superar. El gran descobriment de la ciència moderna és l’acceleració. Individual o col·lectivament les nostres vides corren per a guanyar una competició”. L’ actitud contemplativa atura aquesta pressa temporal.

La contemplació desperta la realitat tempiterna. “La *tempiternitat* és l’ànima del temps...No és l’absència del temps, sinó la plenitud del temps”.⁶¹¹ Tota l’atenció i l’interès recau en el present. Per la mentalitat contemplativa no hi ha diferència entre el cel damunt o el futur davant. Entrar en el cel o progressar en la història són actituds que posposen i esperen un benefici, una millora. Cada moment és complet en ell mateix, cada instant conté la totalitat. No és escapant del temps (si això fos possible) com trobarem la tempiternitat, és entrant en la profunditat del temps com aquest arriba a contenir el seu fluir incessant, emergint com una presència que tot ho abarca.

« Human freedom is possible and real, not merely for our successors, or in an other life ; but now, in the tempiternal present, the deepest core of the humanum ». ⁶¹²

La pràctica fonamental de la meditació és trobar en un mateix el centre del món. El centre sense circumferència. La contemplació s’arrela en l’*hic et nunc* de l’acció. No en un altre lloc ni més tard, com a resultat d’accions externes. El temps és sagrat, i amb ell tota acció és sagrada. La tasca pròpia de l’ésser humà com a ésser conscient, és la contemplació, però “no com a *bios theoretikós*, com una vida intel·lectual o espiritual desconectada de l’existència pràctica i de la solidaritat social, sinó com a *secularitat sagrada*.”⁶¹³

Dialogar interculturalment o conèixer el món, no són accions que puguin ser fruit exclusiu de la voluntat o d’un esforç de comprensió mental. Cal veure la unitat real de totes les coses i la naturalesa sencera del temps, perquè es desenvolupi un coneixement integrat. Com dèiem al començament la consciència mítica és el sòl bàsic, originari, de tot coneixement, perquè el mite és la trama de la nostra consciència entreteixida amb el buit. La contemplació és l’estadi extàtic del coneixement.

⁶¹¹ Panikkar, *Invisible Harmony*, pg. 8.

⁶¹² Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, pg. 172.

“Contemplation is not in order to see new things, or old things differently; it is to see with the seeing of the Seer”⁶¹⁴.

Pensar el món des de la contemplació és partir de l'experiència de la unitat essencial entre totes les coses. El pensament contemplatiu ha de sorgir d'una disposició espiritual, d'una actitud d'obertura i de buidat d'un mateix, que permeti percebre la realitat com a manifestació del tot.

La meditació és un exercici de descondicionament i de transformació de la consciència. Focalitzar l'atenció en el present, apartant reiteradament l'aparició de pensaments causalistes i de judicis racionals, va creant un estil de percepció diferent i va educant la ment de manera que sigui capaç de respondre de manera espontània i intuïtiva als conflictes que se li presenten en la vida quotidiana. El coneixement que sorgeix d'aquest aprenentatge és un coneixement directe, vinculat a la percepció de la unitat de totes les coses, que capta la naturalesa del moment present i actua en concordança amb aquesta naturalesa.

Això ens fa veure la necessitat de desinstrumentalitzar el llenguatge tant com a nosaltres mateixos, i ens situa davant de dos reptes en l'àmbit del coneixement:

1) Intentar prescindir de les categories lingüístiques que hem assumit per tal que puguin sorgir significats nous. Alguns exemples indicatius d'aquest canvi poden ser les nocions de *camp de consciència* o *consciència simbòlica*. Un pensament no-lineal ni causalista, sinó holístic i sincrònic. Incorporar la *intuïció* com a categoria de coneixement, així com les nocions de buit i de no-res, o recuperar la metàfora i la paradoxa com a formes d'expressió.

2) Situar-nos en l'experiència contemplativa com a àmbit que ha de permetre l'emergència de nous plantejaments. Com a lloc originari des d'on mirar la realitat que exercita i desenvolupa la capacitat de *veure-dins*, de comprendre de manera no-abstracta. El tipus de consciència que es desenvolupa en la meditació és una

⁶¹³ Panikkar, *El Ritme de l'Ésser*, 6, 16.

⁶¹⁴ Ibid. pg. 11.

consciència que no es re-presenta el món davant seu com a objecte, que no separa consciència i món, sinó que busca créixer en el despertar conjunt d'ambdós.

Es possible integrar aquesta experiència -que ja no és una exclusiva dels místics, que no necessita aïllar-se del món per a realitzar-se- en un exercici cognoscitiu que ens ensenyi a pensar més enllà del model representatiu, de la dualitat entre el que coneix i allò conegut. No hem de separar acció i contemplació, però tampoc no hem de continuar mantenint la disjunció entre coneixement i creixement espiritual. Durant segles, per a moltes tradicions, no hi ha hagut dubte que el coneixement era "salvífic", que no era una activitat aïllada de la ment, sinó un procés de maduració global que donava sentit a la vida. La paraula *gnosis* indicava aquesta relació entre coneixement i experiència. Quan Panikkar diu que la realitat, s'obre a la consciència en els àmbits sensible, intel·lectual i místic, està oferint un marc explicatiu que ens conté com a coneixedors i com a artífexs d'aquesta realitat. En aquest marc el coneixement és la manera humana de participar en el món i de transformar-nos a nosaltres mateixos tot participant en el món. Per a orientar creativament aquest coneixement és necessari estar connectats amb el centre del món que és cada persona. Des d'aquest centre, que té el nom de moment *present*, i des d'una consciència buida d'identificacions mentals, emergeix un coneixement *sencer*.

Com hem dit abans, la paraula que designa el coneixement no-dual per contraposició al coneixement discriminatiu és *prajñā*. Emergeix d'una percepció sencera, d'una consciència que es desenvolupa amb la meditació. Una consciència immediata que no deixa espai entre ella i la realitat, també immediata. Aquesta immediatesa no es refereix a la velocitat amb què s'arriba a conclusions, sinó a l'absència de proposicions intel·lectuals, i de deliberacions que permetin arribar a conclusions. Si no hi ha un subjecte que pensa, què és aleshores el pensament? No es tracta de mantenir la ment en blanc, o de quedar-se en el buit, sinó de permetre que emergeixin els pensaments sense identificar-se amb cap d'ells i sense crear relacions de causalitat entre ells. Cada pensament, com cada percepció, és un tot en ell mateix,

sorgint del buit, essent buit, com el mateix pensador.⁶¹⁵ Es a dir, un pensament sense pensador.

Aquest coneixement no pot sorgir de la voluntat. Creure en l'existència d'una veritat autoexistent, tant si és racional com si és una experiència del buit, és seguir presoners de la mateixa dualitat entre saber i no-saber, entre el que és i el que no és, entre la realitat i la il·lusió. La *no-intencionalitat* és tant la clau de l'acció correcta com la porta al coneixement. El problema de la ment, és des del punt de vista del buddhisme la projecció, la recerca fora d'ella mateixa de certes i seguretats. En aquest buscar seguretats, crea la mateixa imatge d'un jo idèntic a ell mateix. I en la creença que ha aconseguit posseir alguna cosa, crea el sentiment de por a perdre-la. El fet de voler aconseguir quelcom és allò que cal arribar a suprimir per a poder tenir l'experiència de la "naturalesa pròpia que és una no-naturalesa", de la impermanència. Dôgen ho expressa amb simplicitat "Conocerse a uno mismo es olvidarse de uno mismo. Olvidarse de uno mismo es dejar caer cuerpo-mente"⁶¹⁶. Aquesta caiguda de cuerpo-mente, és el símbol en llenguatge zen, de l'autoabandonament que es produeix quan el "jo" es retira de la consciència i amb ell es retiren els objectes que l'ocupen. Aquesta caiguda que inclou el cos i la ment, ja que parlem des d'una perspectiva no-dual, fa emergir un "camp de consciència" no habitual, que podem equiparar al que descriuen diverses tradicions místiques i contemplatives, i aporta un saber existencial.

Cerquem l'eternitat en la permanència per a reposar en quelcom. La transcendència s'ha sublimat en diferents principis metafísics que suposadament sustenten la realitat. La meditació és l'exercici d'aprendre a reposar en el buit, en el no-saber.

Això no vol dir que sigui necessari prescindir del coneixement conceptual, sinó que no s'ha de projectar en la realitat allò que són construccions abstractes, ni hem de deixar-nos seduir per la lògica impecable d'una racionalitat que molt poc té a

⁶¹⁵ Cf. Hui Neng, *Sûtra de l'Estat, i Sûtra del Diamant*.

⁶¹⁶ Dôgen, *Shôbôgenzô, Genjô Kôan*. Eastern Buddhist V, 1972, pg. 134.

veure amb la complexitat i la multiplicitat de nivells que intervenen en els processos de la vida. Tampoc no hem de confondre el desig psicològic de seguretat amb la possibilitat real de posseir res. Cal ser conscients de què estem parlant quan fem ciència o matemàtiques, i destronar el coneixement científic del seu lloc de poder en la societat. I en l'àmbit intel·lectual cal dissociar ciència de veritat i ressituar cadascuna al lloc que li pertany. El coneixement racional i científic mostra un cert aspecte de la realitat i l'estructura en funció d'això que està veient. El que ha empobrit enormement la nostra civilització ha estat la reducció del coneixement a aquest àmbit, negant o negligint altres dimensions de la realitat. Es a dir, no hem d'oblidar que el coneixement racional és només una part del coneixement humà, i que la realitat, com ens recorda sempre Panikkar, és inabastable per el pensament.

Tant en la tradició oriental com en la occidental trobem el reconeixement d'aquest saber fonamentat en la percepció de la unitat fonamental de totes les coses. En Plotí, Nicolàs de Cusa, Boëhme i Eckhart, trobem diferents aproximacions a aquest coneixement. En el segle XX europeu Heidegger a partir dels seus contactes amb el pensament japonès, va intentar pensar la naturalesa del pensament des d'un punt de vista no-dual.

“Pensar significa dejar de filosofar, porque el pensamiento es más original que la metafísica, uno de los nombres con que se designa a la filosofía...” “Seguir una estrella, sólo esto. Pensar es concentrarse en un pensamiento inmóvil, como las estrellas en el firmamento.”⁶¹⁷

Heidegger intenta descriure la naturalesa del pensament com un àmbit obert que ens conté i que ens “sobrevé”, que “adviene a nosotros”. Es el mateix àmbit, “horitzó” que ens permet mirar, el que ens permet pensar.

“El camino del pensamiento necesita esa apertura. Es en esa apertura en donde descansa la luz, el ámbito en que es posible el presenciar de la presencia misma”.⁶¹⁸

Panikkar a *El silencio del Buddha* recull aquesta preocupació per situar el pensament en el seu lloc. Un pensament que no pot pretendre aprehendre l'ésser, ni re-presentar-lo conceptualment. El pensament ha de permetre que l'ésser parli a través d'ell, per tant no ha de ser un instrument de la voluntat, sinó expressió d'una

⁶¹⁷ Heidegger, citat a Loy, *No-dualidad*, pg. 183.

experiència profunda. El pensament no ha d'arribar enlloc, no hi ha cap lloc nou a on arribar, sinó obrir-se a allò que és, i aquesta és la confluència entre coneixement i contemplació. Per molt que ens exercitem en un pensament paradoxal i no-lineal, el pensament té uns límits dels quals les tradicions orientals i místiques occidentals, han estat sempre conscients i han expressat de diferents maneres, per exemple, “com podem conèixer al qui coneix” (Upanisad) o que l'ull no pot veure's a sí mateix (Plotí). Aquest és el límit del pensament i l'àmbit del silenci.

La superació de la raó instrumental passa per la disposició espiritual de buidar-se un mateix. Amb l'experiència del buit es dilueixen les distincions entre món interior i món exterior i s'obre pas a l'*ara*, com a expressió de l'eternitat. El resultat és una percepció de la realitat en la qual no se separen món fenomènic i món no-fenomènic, temps i eternitat.

L'experiència del silenci i de la connexió amb la nostra naturalesa profunda, que sorgeix de la meditació, provoca un gir intern. Modifica la manera com estem situats en el món, el nostre marc de referència. Quan deixem de projectar la ment cap al passat o cap al futur, s'obre l'experiència del *present tempitern*.

La consciència del buit o *sunyâta*, correspon a l'experiència de la insubstancialitat del món. El món material, temporal, flueix constantment; aquest fluir que no se sustenta en res, porta a la percepció de la interconnexió entre tot el que existeix, a la unitat fonamental que és el buit. “Forma és buit, buit és forma”⁶¹⁹. El món existeix, és real, de la seva insubstancialitat no se'n dedueix que sigui irreal ni il·lusionari, sinó insubstancial i impermanent. La pràctica meditativa obre la consciència a la dissolució del jo. El present tempitern és la perfecta sincronia entre l'atenció de la consciència i la totalitat de tots els temps en un instant creador. És la visió fugaç de la creació, del vincle entre buit i temps, entre la part i el tot. És la fusió de temps i eternitat.

⁶¹⁸ Ibid. pg. 189.

⁶¹⁹ Frase central de la Sûtra del cor. Op.cit.

“Vacuidad significa vacío de toda separación del sí mismo... Vacío no es igual a no existencia. Vacío es la tierra donde crece cada cosa, donde todo se fundamenta.”⁶²⁰

“El presente tempiterno es un presente que ha trascendido el tiempo. No es que el tiempo se pare, conforme a los deseos de los poetas, sino que es como si se abriese, como si se volviese transparente y dejase ver por un “momento” el cielo abierto, la eternidad y el verdadero presente... se trata de la misma existencia descubierta en su profundidad transtemporal”⁶²¹.

El coneixement del temps en aquest nivell és inseparable de l'experiència del buit, de “l'abismament”; el *present tempitern* no és un concepte. Es un coneixement fonamentat en l'experiència mística o contemplativa i en la transmissió d'aquesta experiència a través d'un ús no-instrumental de la paraula⁶²².

En la tradició zen, el camí que condueix la ment per a avançar en aquest coneixement són els *koans*. Ells apunten a la realitat última més enllà de tot dualisme i de tota oposició; pressionen la ment cap al límit on desapareix el judici. Els koans no es resolen, es dissolen com diria Wittgenstein, unificant-se totalment amb la pregunta, fent-se u amb el dubte fins que la falta de resposta fa esclatar un altre nivell de consciència. L'exercici consisteix en mirar des de l'experiència del buit, sense la seguretat que proporcionen els recursos de la lògica. Simplement ser buit. Atravesar el temps i la seva dualitat és fer el camí del coneixement alliberador del que tantes tradicions han parlat. Salvar-se del temps és dissoldre la dualitat del temps.

El coneixement sencer, és sempre un coneixement viu en la mesura que s'actualitza constantment en la realització de la no-dualitat temps-consciència. Aquesta realització és sempre present, pertany a la naturalesa de l'ara. La *tempiternitat* es manifesta només en el present. L'accés a aquesta experiència requereix focalitzar l'atenció exclusivament en l'aquí i l'ara. L'exercici d'immersió en el present, unifica internament i crea les condicions per a que pugui aparèixer l'experiència del buit. La consciència d'aquest estat és el coneixement del temps. Això es refereix Panikkar quan diu que l'eternitat es revela en l'ara, o quan parla de

⁶²⁰ Meneses, B. “El corazón vacío de la Sûtra”, *Er, Revista de Filosofía*, nº 24-25.

⁶²¹ Panikkar, “El presente tempiterno”, pg. 167.

⁶²² Cf. la distinció que fa Panikkar entre “paraula” i “terme”, equivalent a símbol i signe, a “Words and Terms”.

quelcom d'un altre ordre que apareix en l'instant present. Es un límit, un zènit, allò que anomenem eternitat.

En aquesta naturalesa límit s'hi troba una clau de la seva interpretació. La dificultat de pensar el temps es troba en el present, en l'ara. La seva singularitat és justament aquella ambigüitat. L'ara no és la intersecció entre passat i futur, és l'instant creatiu, sempre nou; en paraules de Panikkar, l'àmbit de la *llibertat*. En el present s'hi troben el passat, el futur i l'eternitat. Una eternitat que, com ja ha quedat clar, no és un temps sense fi, ni un temps infinitament petit, sinó el buit creatiu d'on emergeix la vida. Viure la tempiternitat és percebre el centre del món.

La inèrcia que ens porta a accelerar-nos, a viure condicionats pel passat o a voler controlar el futur, es frena quan hom està atent a l'instant present. El neguit per no arribar allà on volem arribar, es dilueix quan ens desidentifiquem de la nostra pròpia imatge, quan ens distanciem del paper social que representem. Focalitzar l'atenció en l'ara, obre el pas a una percepció molt més profunda de la realitat. En l'instant present descobrim l'infinit, l'atemporalitat, i amb ella, el lloc de la llibertat. Percepció i coneixement no són dues funcions independents. El coneixement sencer, sorgeix d'una obertura de la consciència al món i del desplegament dels sentits que implica aquesta obertura. Percebre i conèixer és un despertar i créixer conjuntament amb la realitat que s'obstrueix quan volem fotografiar-la mentalment, fixant-la amb enunciats definitius.

El sentiment de malestar temporal, la idea que el temps és destrucció, decadència i entropia, són imatges derivades de la interpretació dual i lineal del temps, i podem desvincular-lo d'aquest significat si aprenem a percebre'l com la mateixa trama de la vida, com la porta que ens connecta amb l'origen de l'univers. La consciència de que el temps està fet de buit, d'una dimensió atemporal que impregna totes les formes sensibles, transforma l'autocomprensió humana i retorna a la persona la seva sobirania i la confiança en la capacitat d'incidir i de transformar la realitat.

Panikkar qualifica la naturalesa del temps amb paraules com: *vida, límit, divinitat, símbol o ritme*. Totes tenen en comú el fet de referir-se a la realitat de manera

integral i senyalant el nucli des d'on el món es manifesta. En el sentit que els hi dona Panikkar, són mots *relacionals*, *advàitics*, que expressen dinamisme, moviment, fluïdesa i canvi.

Temps és sinònim de principi vital, d'energia creadora. Es la vida que batega en el cor de la matèria, és emergència, creació continua, la vibració que conforma la matèria. El misteri de la formació del món és el misteri del temps. La matèria està teixida de temps, d'un temps que és acció, verb, manifestació constant de la vida, procés que es distingeix per la seva naturalesa ambivalent.

Allò que esdevé, que passa, la temporalitat, és matèria i és buit, és ser i no-ser. Aquest buit és la mateixa possibilitat de l'existència que s'expressa com a fluir temporal. Un buit que no està oposat a plenitud, que no té la connotació negativa d'absència de vida, sinó que al contrari, és l'àmbit d'on sorgeix i on es manté la vida. Un joc subtil de què està fet el cos, la ment i la consciència.

La superació del nihilisme diu Panikkar, com ha senyalat Nishitani, es troba en la capacitat de transformar el no-res en buit. En fer del no-res la gran afirmació com deia Nietzsche. La tradició occidental, ha "demonitzat" aquesta paraula expulsant-la del món fenomènic. Des dels primers atomistes, Demòcrit i Leucip, la ment occidental ha imaginat la matèria formada de partícules últimes, sòlides i definides i ha anat circumscribint el buit i el no-res a l'àmbit del que no és. El model de la física clàssica ja no és vigent, però les persones han construït la seva identitat alçant murs davant el buit.

La no-dualitat entre temps i eternitat i la manera diferent com són enteses, impliquen una concepció diferent de l'espiritualitat. Ja no es tracta de transcendir la temporalitat, el món fenomènic, en un més enllà del tipus que sigui. L'espiritualitat, des d'aquesta concepció de la realitat, es troba en el temps, vivint-lo en profunditat i amb autenticitat. No hi ha matèria sense esperit ni esperit sense matèria. No hi ha temps sense eternitat ni eternitat que no sigui en el temps. Allò que trascendeix el temps és el mateix temps. El temps per tant, no és un enemic que hem de vèncer, sino la mateixa possibilitat de ser lliures. L'home diu Panikkar, no tendeix al futur,

sino a la seva realització. De la mateixa manera que els pobles i les cultures no estan en procés de desenvolupament, sino de realització.

Ja hem dit que no podem aproximar-nos al coneixement del temps de manera conceptual. Sí que ho podem fer però, a través de la categoria de símbol, en la mesura que ens permet atravesar diferents nivells de la realitat. Panikkar s'hi acostava de manera concèntrica, vorejant-lo, vestint-lo d'intuïcions, i amb aquest exercici ens ensenya també a pensar d'una altra manera. Com quan es refereix a l'etimologia de la paraula "periode", pensar és "caminar entorn de", mantenir-se aprop, abraçar el misteri que ens depassa infinitament. Parlar poèticament és parlar amb la consciència d'aquesta proximitat, amb aquest respecte i amor per allò a que ens sentim units però de qui sabem que estarem sempre lluny. Es adonar-nos que coneixem, que participem d'una mateixa naturalesa que malgrat això inclourà sempre el desconeixement. Conèixer en aquest sentit és un acte d'amor, una unió que no vol obtenir res.

Si entenem la realitat com a procés, i al pensament com una part del procés global de la realitat, ens mantenim aprop de l'experiència de la totalitat i això és el que el contingut d'aquest pensament reflectirà.

Pensar la tempiternitat com a símbol de la realitat, té un efecte semblant al d'un koan. Aquest ens mostra la fal·làcia de voler copsar la ment amb la ment, la inutilitat de voler apresar la realitat amb procediments abstractes. D'altra banda, dissol el nucli sòlid de la personalitat i amb ell la voluntat de controlar la vida. És el camí de l'alliberament de l'ego. Aquest exercici de "neteja" de les nostres identifications, ens fa saltar al mateix temps cap a un ús de la ment i de la paraula més complexa, cap a un coneixement que procedeix per identificació i per integració de les contradiccions i avança a mesura que s'amplia la consciència. Amb la meditació es desenvolupa la capacitat de veure de manera immediata i intuitiva l'interior de cada cosa i la capacitat de respondre i resoldre espontàniament els conflictes.

4. El kairós⁶²³ de la nostra època
La superació de l'ego.

El tipus de consciència predominant en cada època determina l'experiència del món d'una col·lectivitat. Es a dir, la cosmologia, com ja hem anat repetint, és la forma col·lectiva en que una determinada experiència del temps i de l'espai, es manifesta.

Si tot el que és és temporal i el temps és ésser, cada època humana, cada període còsmic, porta en ell mateix la seva qualitat distintiva. El temps de cada cosa és el que té de més propi. Com deia Dôgen, no hi ha quelcom anomenat "primavera", seguit d'un estiu, sinó que

"La primavera irrumpe en cada brote y todas y, a su vez, cada una de las flores son la estación llamada primavera. Las cosas no existen en el tiempo, sino que son tiempo"⁶²⁴.

Es precisament perquè la realitat està feta d'un teixit de temps i d'acció, de *karma*, que la consciència de cada època té un abast propi, un angle mític determinat. Això és el *kairós*, la densitat kàrmica de cada moment temporal. Per això "tot té el seu moment", i cada moment expressa d'una manera determinada el tot.

La consciència humana ha distingit al llarg de la seva història entre tres grans àmbits o dimensions de la realitat: cel, terra i humans; o dit d'una altra manera, déu, món i home. Panikkar considera que aquesta estructura tripartita és una *invariant humana*.⁶²⁵ El fet de focalitzar o fer gravitar l'experiència del món i el seu significat en una o altre d'aquestes tres dimensions ha donat lloc a tres grans èpoques culturals que, tot i que poden ser descrites cronològicament com a cosmocèntrica, teocèntrica i antropocèntrica⁶²⁶, no han de ser interpretades evolutivament.

⁶²³ *Kairós* indica el temps qualitatiu, el moment oportú o crític perquè cada cosa sigui. El moment de cada cosa. Obviament aquest sentit del temps ha desaparegut en una societat on el temps es considera extern a les coses.

⁶²⁴ Dôgen. Citat a Loy, pg. 236.

⁶²⁵ Així designa Panikkar les constants presents en totes les cultures que, amb una funció anàloga a la d'arquetip junguianà, li serveix per distingir dels universals culturals o significats que una determinada cultura considera aplicables a totes les altres. Cf. "Religión, Filosofía y Cultura".

⁶²⁶ Panikkar, *El silencio del Buddha*, III.

Essent la consciència del temps un element fonamental de l'experiència cosmològica, Panikkar distingeix a més, tres grans èpoques de la humanitat definides segons la consciència del temps predominant. Adverteix també que no són èpoques consecutives ni evolutives, sinó que totes tres estan presents en la consciència humana en cada moment de la seva història. Estan relacionades *kairològicament*. Són la consciència *no-històrica*, *històrica* i *transhistòrica*. La forma de coneixement predominant en cada una d'elles son: el mite, el logos i l'esperit, respectivament.

Des del punt de vista de Panikkar, el procés de creació de la realitat no té principi ni fi⁶²⁷. Però sí que podem observar un constant joc d'interrelacions entre la consciència, la matèria i l'esperit. Des de la perspectiva de la visió cosmoteàndrica, la realitat no es desenvolupa en una direcció determinada, però sí que es desplega creativament des del seu centre buit. Quan la consciència es focalitza en una determinada experiència del temps, o quan fa gravitar la realitat al voltant d'una de les tres dimensions esmentades, es genera una època de la humanitat o una altra. Des de la perspectiva interrelacionada, no es pot dir que una sigui millor que l'altre; però sí que es pot dir que en una època la consciència està més expandida i per tant reflecteix un ventall més ampli de la complexitat del cosmos i de la vida. És l'obertura de la consciència la que en el seu joc "especular" determina i condiciona el teixit humà i social que configurarà un determinat període de temps. Al ser la realitat un únic cos, després d'una època d'un coneixement ampli pot seguir-se un període contrari de tancament i ofuscació. Com també pot configurar-se una realitat nova inimaginable.

Hi ha doncs, una qualitat pròpia de cada època que li dona una determinada gradació; una lent pròpia i uns obstacles a superar. Aquest seria el lloc de parlar de l'inconscient col·lectiu. Del camp simbòlic col·lectiu. Em remeto a l'obra de Jung per explicar el camí de la consciència en el seu procés d'autoconeixement i d'autorealització i als estudis de Campbell sobre mitologia comparada que mostren

⁶²⁷ Panikkar, *La experiència filosòfica de la Índia*, pg. 81, entre altres.

la continuïtat de l'imaginari col·lectiu a través dels seus símbols⁶²⁸. En el llenguatge de Panikkar, al ser el temps característica inherent a la realitat, es manifesta en cada moment en un tipus de consciència determinada. Aquesta consciència crea les condicions perquè es manifesti un ordre cosmològic determinat. La naturalesa del temps actual, degut al predomini d'una consciència centrada en el subjecte humà, ha topat amb el seu propi límit; l'exclusió de les altres dimensions de la realitat, i està creant les condicions perquè tornin a fer-se presents. Des de la crisi ecològica a la crisi psicològica o espiritual del món modern, el *kairós* de la nostra època fa evident la necessitat de desplaçar l'*ego* de la seva posició central.

Panikkar ho articula de la manera següent:

a) Les societats tradicionals es caracteritzaven per una consciència integrada de l'home amb el seu medi. El sentit del sagrat es percebia en la naturalesa provocant un estat de reverència i admiració. Els humans eren part del cosmos, no hi havia pregunta possible sobre aquest fet. El mite temporal era cíclic, com mostrava en el seu mestratge el curs diari dels astres, o el retorn periòdic de les estacions. L'home vivia immers en aquest ritme dialogant amb els altres éssers vius i trobant el seu lloc com a humà complint els rituals i els cultes que cada cultura establí com a propis. Hi havia una reciprocitat entre ell i el seu medi que li permetia veure's en els astres o en les plantes que l'envoltaven. La seva identitat no es definia al marge o en oposició a la resta d'éssers, sinó en relació a ells. El temps s'experimentava com a ritme i els ritmes de la naturalesa marcaven les pautes de la seva activitat i del seu repòs. Els esdeveniments externs eren manifestacions de processos interns i aquests responien a la interpel·lació de l'entorn.

Aquesta fou l'etapa *no-històrica* de la humanitat, l'època regida per la consciència mítica i animista. El primer esclavissament d'aquesta consciència del temps, es correspondria amb la invenció del calendari. Amb ell s'introduí la

⁶²⁸ Jung, C.G. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 1988; Campbell J. *Las máscaras de Dios*, 3 vols. Alianza Editorial, Madrid, 1991; *Los mitos en el tiempo*, Emecé, Barcelona 2002.

consciència de la repetició i la homogeneïtat del temps. El temps encara es percevia cíclic, rítmic i qualitatiu, però començava ja a quantificar-se.

b) L'inici de l'època *històrica* de la humanitat s'inicia, com hem explicat en el primer capítol, amb la invenció de l'escriptura. Amb ella es produeix una primera objectivització de la realitat. L'home pot distanciar-se de la seva memòria, i amb això, els fets que han esdevingut adquireixen una entitat pròpia separada del moment temporal en que succeïren, pel fet de poder ser datats i registrats en un document.

La identitat de l'home històric es defineix per oposició a la naturalesa, i en la mesura que el temps és la primera característica dels éssers vius, "naturals", entra en lluita amb el temps, amb els ritmes de la naturalesa i amb els ritmes del seu cos. Es proposa conquerir i sotmetre el temps (naturalesa) a la seva voluntat; per això intenta conservar el temps passat amb un coneixement historiogràfic i programar el temps futur a través d'un model social tecnocràtic. La lluita contra el temps el porta, en la modernitat, a accelerar-lo, ja que, amb el pressupòsit d'una línia imaginària, és possible avançar-se al seu curs.

El món de l'home històric, és a dir, de l'home modern, és el món estrictament humà. Aspira a construir una societat amb les mínimes interferències naturals, sotmesa al control de la raó i a la mesura de les necessitats humanes.⁶²⁹ L'experiència del temps de l'home històric es redueix al *krónos*, al temps lineal i seqüenciable, que permet la quantificació, la previsió i el càlcul. L'aliança de l'home històric amb el coneixement científic, com a model de veritat és, vist així, inevitable, ja que un constitueix la legitimació de l'altre. El discurs científic construirà el text narratiu del temps com a paràmetre abstracte, com a quarta dimensió de l'espai. Les coordenades necessàries per a poder inventar una civilització tecnocràtica.

La consciència històrica entra en crisi amb la desaparició de l'esperança de futur, amb la caiguda dels messianismes. Els problemes ocasionats pel creixements econòmic il·limitat així com la pobresa anímica de la civilització moderna han fet

⁶²⁹ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, pgs. 127-161.

col.lapsar la fe en aquest model de vida. La destrucció del planeta i l'amenaça d'una possible destrucció de la humanitat han fet sorgir moviments i reaccions de tot tipus arreu del món i estan fent emergir una nova consciència.

c) Panikkar veu en aquest moviment l'inici d'una nova època de la humanitat, el que ell anomena consciència *transhistòrica*. Aquesta ve precedida per l'esgotament d'un paradigma conceptual, pels enormes canvis tecnològics i per l'abús de l'explotació de la Terra. La nova consciència no consisteix en un retorn al passat, en un rebuig en bloc a les aportacions de la civilització occidental, sinó que apareix com a resultat de l'esgotament d'un mite, del desgast d'una experiència de la realitat que en ella mateixa ha portat a la seva conclusió (com deia Marx, encara que sense seguir un procés dialèctic), és a dir que ha deixat de ser l'experiència majoritària dels contemporanis. La construcció, perquè parlem ara d'un procés estrictament present, de la consciència transhistòrica, és l'esforç de fer conscient, d'articular i de teixir els límits d'un horitzó cosmològic nou. Entenem que aquesta transformació no és una hipòtesi sinó la percepció que avui, a començaments del segle XXI, les persones que habitem en aquest planeta, podem tenir del cosmos, de l'espai, del temps, i del nostre lloc en ells. Només podem veure o intuir allò que el nostre cos i els nostres sentits ens permeten. Això és, en termes de consciència, només podem comprendre la realitat des del present que vivim, des dels coneixements que ens han dut fins aquí, des de l'assimilació real d'unes idees i intuïcions que ens permeten ara interpretar aquest moment kairològic com un moment de transformació mític basat entre altres, en una consciència del temps ni cíclica ni lineal.

En aquesta interpretació hi juga un paper important la interculturalitat en el sentit que he exposat al començament. Es precisament perquè les cultures emergeixen d'una dimensió última comú, la dimensió mítica i cosmològica, que els mites poden vincular-se i entrecruar-se. Es precisament perquè parlem d'una dimensió no-dual, que la transformació de la terra i de la matèria reverteix en una modificació de la consciència i viceversa. Els diferents mites que han donat lloc als símbols Orient-Occident, estan en procés de transformació arreu del planeta. La mirada de l'altra, en aquest cas de les altres cultures, provoca moviments inesperats en

l'autoconeixement. La fascinació que ha exercit Orient en les societats occidentals es compensa avui amb la fascinació ambivalent que exerceix Occident en les societats orientals. Aquest procés d'interculturalització ve marcat en l'actualitat, per la incògnita i la inquietud motivada per la gravetat dels problemes econòmics, socials i ecològics, extesos per tots els països. Com a elements reals de la consciència col·lectiva, totes les cultures existents en el planeta, estan implicades en la transformació simbòlica del món, en donar forma nova a la interpretació del món. És necessari per això acceptar, personalment, aquest moviment d'obertura a altres mites i a altres sensibilitats. Perquè és obrint pas a la interrelació múltiple com es pot fer possible la "sanació" del monoculturalisme, és permetent que emergeixi la diversitat i admetent la realitat dels conflictes, com pot donar-se un altre pas.

Això representa abandonar el "sistema defensiu"⁶³⁰ en que s'ha convertit la cultura racionalista i científica, per obrir-se a l'experiència d'altres móns. Fer això repetim, no és un exercici intel·lectual, encara que aquest és també necessari, sinó que és previament un exercici d'obertura interior, d'abandó d'aquelles seguretats a les que ens hem aferrat col·lectivament, és la *metanoia*, un canvi d'orientació radical que, com Panikkar ha explicat des dels seus primers llibres, és l'únic lloc des d'on pot sorgir una nova experiència del món i per tant, una nova consciència. Panikkar augura una fecundació mútua "favorable" a la societat humana. Entenent que el principi creador és molt més poderós que la voluntat humana i que malgrat és probable una gran catàstrofe ecològica, o una explosió de conflictes interètnics, els patrons de la vida i de la consciència emergiran sempre amb noves formes.

"Detectamos en la conciencia humana una nueva mutación: no hay Dios, pero tampoco hay hombre... Mundo, Hombre y Dios, están entrelazados en una *perichôresis* constitutiva...El hombre no es ni Dios ni el centro de todo. Pero tampoco lo es Dios. No hay centro".⁶³¹"De la posibilidad de armonizar las tres dimensiones depende, en gran parte, el destino de la raza humana".⁶³²

Cap dels tres moments, cosmocèntric, teocèntric i antropocèntric per separat, no pot articular coherentment l'experiència del món de l'home contemporani. I aquí és

⁶³⁰ Panikkar considera necessari un "desarmament cultural" consistent en abandonar aquelles categories que actúen com a bastions del món occidental i que es presenten com a veritats universals imposades mitjançant l'arma de la raó dialèctica. Cf. *Paz y desarme cultural*. Ed. Sal Terrae, Santander,

⁶³¹ Panikkar, *El silencio del Buddha* pàg. 181, Siruela, Barcelona, 1996.

on Panikkar veu la importància decisiva que el buddhisme pot exercir en la formació de la nova consciència humana. El buddhisme com a visió del món que no absolutitza ni ontologitza cap d'aquelles tres dimensions, que l'interpreta justament a partir de l'absència de fonament substancial, connecta en el moment present amb una consciència col·lectiva en la qual l'home s'ha vist portat al reconeixement del propi buit, de la manca d'entitat com a ésser portador i sustentador del sentit. El pensament del s. XX ha arribat al final del projecte metafísic. Tant el monisme com el dualisme han perdut els seus fonaments en mans dels "pensadors de la sospita", en mans dels crítics del racionalisme, sigui des de la psicoanàlisi, o la lingüística, les ciències socials o la filosofia⁶³³. El "jo" cartesià i amb ell la il·lusió d'una consciència autònoma i autosuficient, s'ha disgregat en un món d'interpretacions plurals sense fonament últim. No hi ha subjecte últim de l'experiència, ni conclusió final a la recerca de la veritat. Ni el coneixement ni la història segueixen un procés lineal i teleològic, sinó que constitueixen un teixit multidimensional en continua expansió. El final de l'època històrica i de la visió antropocèntrica de l'home coincideix paradoxalment amb una percepció del món propera a la intuïció que Buddha va tenir el s.VI a.C. Les tres dimensions de la realitat s'harmonitzen en l'únic fluir de la *concatenació universal*. La intuïció fonamental del buddhisme que Panikkar tradueix com a *intuïció cosmoteàndrica*.

"Si algo puede resumir lo que el Buddha pueda aportar a nuestro tiempo, es la convicción de que el *logos* no puede ser divinizado en ninguna de sus formas, ni la ontológica (Ser omnisciente), ni la epistemológica (Razón), ni la cósmica (Materia)...Mito y logos solo pueden coexistir en el espíritu. Pero el espíritu no puede ser manipulado ni por el mito ni por el logos"⁶³⁴.

Si en les tres etapes o formes de consciència descrites anteriorment, cada una d'elles eclipsava la presència de l'altra, el missatge del Buddha és no adherir-se a cap de les tres formes, sinó vincular-se a la "pura experiència"⁶³⁵. La contingència se supera acceptant que no es pot respondre a la pregunta per l'ésser –en l'àmbit del coneixement–, que no hi ha res que pugui suplantar la propia experiència, per tant que no hi ha cap absolut que pugui ser divinitzat –ni la raó, ni la ciència ni la

⁶³² Ibid. pg. 175.

⁶³³ Cf. Foucault, Deleuze, Derrida, Whithead.

⁶³⁴ Ibid. pg. 166.

⁶³⁵ Ibid. pg. 173.

tecnologia-. El coneixement és un estat despert de la consciència, és una percepció immediata del tot, o l'experiència de la interrelació entre les diferents dimensions de la realitat. "No residis en el *samsâra* ni en el *nirvâna*", és una forma de dir el mateix; "no residir" enlloc, no identificar-se ni cercar la salvació, *no cercar*, seria la resposta més breu. Aquest és el tipus d'experiència que proposa el Mahâyâna.

"Una religión sin Dios era lo que predicaba Buddha... un no-Dios como fundamento de la religión (esto es, de la actitud última del hombre) podría ser la breve fórmula que sintetizase el fenómeno del ateísmo contemporáneo".⁶³⁶

La "mort de Déu" simbolitza el final de la interpretació d'un déu substancial, transcendent i absolut. Amb l'expressió "religió atea del buddhisme" Panikkar al·ludeix a una experiència de la realitat última, de la divinitat, com a no-res. Un no-déu que conflueix amb la necessitat que mostra l'home contemporani de "hundir sus raíces en la dimensión invisible de su propia naturaleza humana"⁶³⁷. Aquesta dimensió invisible a la qual s'ha referit sempre la mística, no es pot qualificar ni tan sols amb la paraula no-res, des del moment que el no-res, com a concepte, pertany a l'àmbit del pensament. Es més apropiat referir-s'hi com la "apertura constitutiva de todo el universo en todas sus relaciones"⁶³⁸. Així, la mutació de la consciència humana a la qual Panikkar es refereix, té a veure amb la capacitat de viure aquesta apertura infinita sense voler-la entendre racionalment i sense definir-la amb cap nom ni filosòfic ni religiós.

"La historia del "no-ser" de Dios está por recorrer por parte del mundo occidental moderno. La Ilustración no ha pasado en vano. Y esta historia aún por vivirse nos parece que pertenece al *kairós* del mundo presente"⁶³⁹.

Perque aquesta consciència mística impacti en la societat ha de poder ser inclosa en una visió del món més amplia, en una cosmologia que la sostingui. Aquesta és la importància kairològica del buddhisme que aporta a l'experiència mística personal, la complexitat d'una cosmologia articulada.

⁶³⁶ Ibid. pg. 176. La tesi central d'*El silencio del Buddha* Panikkar consisteix en establir una analogia entre l'ateisme religiós contemporani amb el que ell anomena la religió atea del buddhisme. Panikkar interpreta l'ateisme com un nou pas en la consciència humana de repercussions semblants als que es van produir en els tres moments esmentats anteriorment.

⁶³⁷ Ibid. pg. 185.

⁶³⁸ Ibid. pg. 238.

⁶³⁹ Ibid. pg. 212.

La “xarxa d’Indra”, exposada en l’*Avatamsaka Sûtra*⁶⁴⁰ és una de les imatges fonamentals del pensament budhista mahâyâna. Simbolitza un cosmos d’infinites interrelacions; un univers sense creador, sense jerarquia i sense finalitat on “no hi ha centre, o si n’hi ha, és a tot arreu”⁶⁴¹. La crisi del pensament modern, sobretot pel que fa referència a l’autonomia de la consciència humana i a l’antropocentrisme es reflecteix en les crisis socials i en la destrucció medioambiental. S’ha fet evident que no podem entendre’ns ni individualment ni com a espècie, independentment d’aquesta xarxa de la vida. En aquesta *sûtra*, la metàfora del joc de miralls que constitueix el cosmos, on cada un reflecteix tots els altres, expressa la falta de fonament últim de la realitat, però mostra en canvi que és la mateixa xarxa, la “concatenació universal” la que sustenta la vida. Eliminar el fonament últim de la realitat, la substància, o la transcendència, des del plantejament metafísic, condueix al nihilisme perquè “mutila” la realitat. Però des d’un context no-dual l’absència de fonament es transforma en un saber. El saber paradoxal de que tot coneixement es fonamenta en un no-saber. Perquè és el buit, l’apertura infinita, que subjau a la realitat, la que fa possible les interaccions entre els éssers, i la mateixa realitat de la xarxa d’Indra. Els éssers se sustenten en no-res, és el conjunt d’interaccions de la xarxa la que manté l’equilibri de forces i fa possible la continuïtat de l’existència. “Forma no es sino vacío. Vacío no es sino forma”, com diu la *sûtra*. Aquesta paradoxa sosté una interpretació de la identitat no centrada en el jo, sinó en la interrelació còsmica i espiritual. La radicalitat de la *sûtra* és que no hi ha altra realitat que la xarxa multidimensional, sense centre i sense origen, sostinguda en el buit. “Buit de tota existència independent”.

Els mites que col.lapsen amb la civilització moderna són com dèiem abans, la racionalitat metafísica, la linealitat del temps i l’autonomia del “jo”. “El destí humà no és diferent del destí de la terra i del destí dels arbres”...”Tots vivim el mateix temps” diu Panikkar. El budhisme ens fa observar que la realització del jo (self) és la realització del món. Que la consciència no és només humana, sinó còsmica. Que el

⁶⁴⁰ *Avatamsaka Sûtra*, conegut com a *Sûtra de la Guirnalda*, és, juntament amb el *Hridaya Sûtra* o *Sûtra del cor*, el més representatiu de la filosofia Mahâyâna. En ells s’exposen les dues nocions bàsiques d’interdependència i de buit.

⁶⁴¹ Panikkar adopta exactament la mateixa expressió que la *sûtra*.

buit fa possible l'emergència de totes les coses. Que és en la negació d'aquest buit, en el rebuig al no-res, i en la construcció d'una identitat separada per defensar-se d'aquest no-res, on resideix una de les primeres causes del malestar de la cultura. Per això, sortir de la ignorància és en el buddhisme una mena de "revelació", ja que remet a la percepció que emergeix quan les categories mentals que identifiquem com a "jo" es desmoronen. Adonar-se d'aquest vincle és el primer pas per restituir la dignitat de la condició humana.

Si la filosofia grega va marcar l'inici d'una etapa de la humanitat caracteritzada pel pensament teòric, és obvi que en la necessitat de pensar el món d'una altra manera es vegi questionada la interpretació que s'ha fet d'aquesta filosofia i s'hagi de revisar el sentit que a partir d'ara aquesta paraula hagi de tenir. Crec que el pensament ha d'incorporar aquells aspectes de la consciència que s'han considerat obscurs i irracionals. Com dèiem també a l'inici d'aquest treball, si la filosofia va néixer gràcies a l'expulsió de l'enigma i del misteri, amb una voluntat de veritat intel·ligible, ara necessita recuperar aquesta dimensió negada i incloure-la com una pràctica sustentadora del mateix pensar. Un dels noms d'aquesta pràctica és *meditació*.

Campbell distingia dos grans estils en l'experiència religiosa de la humanitat. L'èxtasi i la salvació, que podriem fer correspondre a l'experiència cíclica i lineal del temps. Avui podriem dir que tots dos han arribat al límit de la seva creativitat. L'experiència dolorosa de la finitud ja no pot ser "salvada" amb l'absolutització de cap dimensió de la realitat, ni de cap ésser suprem o transcendent. També ha arribat al seu límit la resposta nihilista. El *kairós* de la nostra època ens ha portat a l'experiència buida del *present*. Un present que no és ni pura evanescència, ni la fixació de l'eternitat. El passar, l'esdevenir, no pot ser retingut ni fixat. Però el temps no és l'absència d'eternitat; sinó que des d'un punt de vista no-dual, l'esdevenir "és totalment" en el seu passar. Aquest "és" no és substancial però és *sencer*; es refereix a una unitat interna feta possible gràcies al buit. El present se sustenta en ell mateix, en la seva naturalesa abismal i en el reconeixement de la naturalesa limitada i contingent de la realitat.

“Nuestra hipótesis es que el ateísmo... no es solamente una especie de correctivo al teísmo, sino que representa un nuevo paso en el camino del hombre, un nuevo grado de conciencia... no “hay” Dios, pero la última razón estriba en que tampoco “hay” hombre... “Ni panteísmo, ni ateísmo ni teísmo, corresponden a la experiencia profunda que el hombre de nuestros días intenta balbucir... Un mundo sin hombres no tiene sentido, un Dios sin criaturas dejaría de ser Dios, un Hombre sin Mundo no podría subsistir, y sin Dios, no sería verdaderamente hombre.”⁶⁴²

El llenguatge de Panikkar sembla a vegades substancialista en la mesura que parla mantenint les distincions entre Déu, home i món. Si el llegim atentament però, aquestes distincions són només útils per dialogar amb altres postures i per no caure en la simplicitat de reduir-ho tot a un món indistint.

“El Buddha pide simplemente que el hombre comprenda la impermanencia de todo lo que existe, incluido él mismo, y que no se apoye en ninguna respuesta”⁶⁴³

Aquesta és la por de l’home civilitzat, envoltat de símbols autoreferents. Abandonar les certeses, les garanties... rendir-se a la impermanència d’un mateix i a la contingència còsmica. Aquest rendir-se és fenomenològicament similar al “parar el món” dels xamans amerindis, que accedeixen amb aquesta no-acció a un univers de poder i d’energies subtils. El buddhisme mahâyâna no està interessat en utilitzar els poders que es deriven d’aquest estat de consciència. Però considera vital focalitzar la ment i l’energia en aquest desprendiment.

Panikkar fent seva la frase atribuïda a Malraux: “El segle XXI serà místic o no serà”, considera l’experiència mística com el veritable repte de l’home contemporani, que ha d’incloure la pràctica contemplativa en la vida quotidiana, fent-ne el veritable centre de l’experiència humana i de l’acció social. Ni té sentit ni és possible apartar-se del món, com s’ha fet en altres moments, per “salvar-se”. La consciència actual i la situació actual del món fan inviable, a més de fals, un camí d’aïllament individual. No hi ha individus, tots estem interconnectats, el destí de la Terra és el destí dels éssers humans. No hi ha un lloc fora del món, ni una societat al marge de les condicions de vida que ha anat extenent Occident. A l’home contemporani no li queda altra opció que crear una situació diferent, una manera de viure i d’actuar que pugui canviar el món des de dintre. És el que Panikkar anomena *secularitat sagrada*.

⁶⁴² Panikkar, *El silencio del Buddha*, pg. 181.

⁶⁴³ Ibid. pg. 262.

Suprimir la distinció entre temps sagrat i temps profà i viure l'experiència quotidiana des de la profunditat d'un temps il·limitat. La "sacralització d'allò secular"⁶⁴⁴ i el pluralisme, no com a estratègia política, sinó com a característica interna de la realitat, són els dos puntals que ens poden fer parlar d'un veritable canvi d'actitud envers el món

Superar la història implica no separar el temps humà del temps còsmic; no reduir la realitat humana a l'àmbit cronològic i per tant, no actuar en funció d'un temps que vindrà, ni d'un temps que va ser. Vol dir ampliar la consciència de nosaltres mateixos a un àmbit no observable ni mesurable amb paràmetres quantitius; a una dimensió invisible. Significa desplaçar l'espècie humana del seu lloc privilegiat i destronar l'ego com a símbol d'aquest domini humà sobre la xarxa d'éssers vius. Aquesta consciència incorpora per tant l'experiència d'identificació amb la naturalesa i amb l'univers pròpia de moltes cultures tradicionals, però sense caure en un model cíclic del temps, on la repetició de l'arquetip primordial és el criteri de l'acció. No es tracta ni de negar la dimensió creativa de l'home, exemplificada en la idealització de la història com a realització humana, ni de tallar els vincles amb la naturalesa i amb la totalitat. Ni el model cíclic ni el model lineal del temps per separat, responen a la sensibilitat del moment present. Necessitem articular una representació del temps i de la història que, preservant i partint de la naturalesa infinita de tot instant temporal, deixi lloc a la llibertat i a la transformació de la realitat. Una visió del món que, recuperant les tradicions animistes de moltes cultures, i sorgint d'una tradició que ha exaltat la voluntat individual de canviar el món, doni un pas més enllà i integri en la seva mirada les nocions de buit i d'infinít.

De la crisi de la modernitat sorgeix doncs una manera de ser en el món que no és ni la visió ahistòrica o cíclica de l'home tradicional ni la visió lineal de l'home històric. *La consciència transhistòrica* enceta un nou període en l'experiència humana del temps i en el coneixement de l'existència. És fruit del desencaixament del món occidental i també de l'autoreflexió i obertura del món oriental; de la simbiosi i atracció mútua que han viscut en aquest segle dos universos culturals

⁶⁴⁴ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, pg. 150.

complexos i plurals, dues experiències diferents del sagrat, que simplifiquem amb el nom d'Orient i d'Occident.

“El destí de l'home no és només una existència històrica. Està relacionat amb la vida de la Terra i amb el conjunt de la realitat, incloent el diví. Els déus estan encarnats en el destí de l'univers”⁶⁴⁵.

La consciència del temps pròpia d'aquest període seria doncs la consciència *tempiterna*. Una manera més senzilla és dir que el temps és ésser i ésser és temps. *La vida o el ritme de l'ésser*. Una identitat fluida entre les formes i l'origen. Una total confluència de l'absolut i el limitat. *Uji* (ser-tiempo) és el nom que donava Dôgen a la mateixa identitat i des d'on afirma que a part dels fenòmens canviants del món no hi ha cap altre temps:

“los tiempos tienen colores, tales como azul, amarillo, rojo y blanco”... “Las montañas son tiempo, los océanos son tiempo. Si no lo fuesen, no habría montañas, no habría océanos. No debemos pensar que no haya tiempo en el presente absoluto de las montañas y los océanos. Si el tiempo decae, las montañas y los océanos decaerán asimismo”⁶⁴⁶.

L'aposta de Panikkar és suposar que la unió de les dues consciències simbolitzades per Orient i Occident que es produeix sociològicament des de fa unes dècades, generarà un nivell de consciència col·lectiu dominat per aquesta qualitat de percebre la senceritat del present. Una qualitat que evidentment ha existit sempre en algunes persones, però que avui pot estar prou extesa com per decantar un estil cultural nou, generar un *camp de consciència* que graviti al voltant de la immediatesa del present.

Pensar el temps alliberats del mite de la història, vol dir no viure mediatitzats pel futur sigui el futur del benestar o la pau del més enllà. Si el sentit del temps es troba en el mateix passar, si en cada acció és la integritat de l'univers qui s'expressa, l'home ha d'anar cap a una consciència de la realitat connectada amb la Terra tant com amb l'invisible. La justificació de la història no es troba en cap ment aliena, ni en cap força superior, el seu sentit es troba en la profunditat de cada acte, de cada pensament, de cada percepció; la responsabilitat amb el que passa en el món pot suportar-se des de la consciència de la llibertat. Només la certesa de que la capacitat

⁶⁴⁵ Ibid. pg. 128.

creadora i transformadora de l'home forma part de l'emergència constant del món, pot transmetre la fortalesa i la convicció necessàries per a actuar-hi i només l'experiència d'estar connectats amb una obertura infinita, pot situar-nos i orientar la nostra acció en la direcció adequada.

*“El criteri de veritat de l'home transhistòric és l'experiència personal. La llibertat de l'ésser és reconeguda com l'element més essencial de la realitat”*⁶⁴⁷.

L'experiència no és un criteri subjectiu, sinó el lloc únic i concret on conflueixen el món i l'instant present. L'experiència és la veritat del moment present ja que aquest és símbol i manifestació de la totalitat. L'experiència és en Panikkar una categoria ontològica, fonamental per la construcció del sentit. Es, com deiem al començament, el lloc del mite i el mite ens proporciona l'estructura de la veritat, la seva mateixa possibilitat com ordenadora del món a través de la consciència.⁶⁴⁸

La pèrdua del sentit cosmològic s'inicia com hem dit, en les primeres reflexions filosòfiques, quan els presocràtics transformen els elements naturals en principis últims unificadors de la realitat, i arriba a la seva culminació amb la dominació científico-tecnològica del món. Nietzsche amb les seves poderoses intuïcions, va veure que la superació de la metafísica, la gestació d'una nova humanitat, passava per una nova concepció del temps, per la capacitat de tornar al món i a la Terra. En el seu context, la resposta que quedava pendent era trobar el sentit en el mateix esdevenir, en el transcurs del temps, sense necessitat d'oposar-li un sentit extern, diví o racional. En la seva admiració pel món grec i per la tragèdia, pel pensament d'Heràclit, hi havia la intuïció de la necessitat de recuperar l'altra cara de la realitat, d'harmonitzar els contraris, d'integrar vida i coneixement.

Nietzsche va quedar-se a les portes d'aquesta nova cultura, d'aquest nou mite, però va saber diagnosticar amb clarividència la malaltia de la civilització occidental, i va sentar les bases de la seva “curació” tancant l'etapa de la metafísica. La hipòtesi de “l'etern retorn del mateix” responia a la necessitat de sacralitzar el temps i la

⁶⁴⁶ Dôgen, *Shôbôgenzô*, pg. 75.

⁶⁴⁷ Ibid. pg. 34-35.

⁶⁴⁸ Seria interessant veure l'analogia que tenen aquestes idees amb el pensament de Nishida Kitaro. Especialment la noció d'experiència pura d'aquest autor. Nishida, *Indagación del bien*, Gedisa, 1995.

Terra, d'acabar amb la idea que el pas del temps és sinònim d'adversitat. Acceptar el temps, voler el pas del temps i que aquest temps no fos un no-res, sinó l'expressió de la divinitat, el va portar a formular la idea d'un temps que sempre retorna; el retorn, com el ser de l'esdevenir⁶⁴⁹. Una nova formulació d'un mite antic que s'ha convertit en el símbol del final de l'època històrica de la humanitat.

La preocupació per la salut del planeta o pel futur de l'espècie humana, ens retorna paradoxalment al moment de fundació de la racionalitat metafísica i tècnica. Les preocupacions cosmològiques dels antics jonis o milesis, varen conduir a l'opció dualista i teòrica representada pels primers filòsofs; varen cavar un solc en la història de la consciència humana, al final del qual ens tornem a trobar avui. La recerca pel sentit de l'esdevenir, del temps de la vida humana i còsmica, es va polaritzar amb la imaginació d'una realitat dual; una aparent, aquella que ens proporcionen els sentits i que ens produeix malestar perquè “deixa de ser”, perquè és caduca o contingent, i un principi únic, immòbil i permanent, corresponent a l'autèntica realitat, anomenada essència. Les respostes que donem en cada moment de la nostra existència estan condicionades per l'experiència del món que tenim i per la nostra percepció de la realitat. Ara, després del llarg recorregut que han seguit aquestes idees, la consciència humana es desplaça cap a una percepció de la realitat on són la diversitat o la relacionalitat les categories que expliquen i donen sentit a l'esdevenir. La nova cosmologia ha de partir de la integració d'aquells principis escindits. Unitat i multiplicitat, ser i esdevenir, temps i eternitat i construir un nou “relat mític” que respongui a les preguntes fonamentals de què és el món, què és la vida i què és la mort.

La cosmologia compleix la seva funció quan expressa l'experiència del món d'una col·lectivitat; i avui aquesta experiència no és ni la percepció del món com a realitat cíclica que es repeteix indefinidament, ni la creença que la voluntat divina o la raó humana, construeixen una història independent de la sort dels arbres. Cada cop són més les veus en tot el planeta i des de totes les disciplines que parlen des d'una experiència del món on aquest es mostra íntimament lligat a l'home i a la seva

⁶⁴⁹ Cf. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.

consciència i on l'experiència del temps es tradueix en respecte per cada ésser viu i pel seu ritme de creixement⁶⁵⁰.

Aquest salt de la consciència i de la cultura humanes, deixa enrere, per confrontar-se amb una realitat molt més rica i complexa, les pretensions racionalistes. La raó no ens permet abastar la naturalesa del temps ni la de cap de les dimensions últimes de la realitat; respon a una petita part de les preguntes humanes. I ens demana ser capaços d'ampliar les fronteres del coneixement, de fer caure les bastides de l'especialització i d'apropar-nos al coneixement de la realitat des d'una manera de preguntar oberta i meditativa.

Epíleg: Implicacions mediambientals, sociològiques i ètiques

Fins aquí, doncs, hem vist la concepció no-dual del temps que es despren

⁶⁵⁰ Paral·lelament la ciència oficial dona llicència a l'experimentació genètica i alimenta el gran

d'una cosmologia de la interdependència. Dels múltiples aspectes amb que està relacionat he volgut destacar la necessitat que la filosofia recuperi la perspectiva sencera de la realitat, així com la seva vinculació amb l'experiència. Voldria ara només apuntar algunes de les implicacions que d'una manera més clara es desprenen de la concepció d'un temps no-dual, no abstracte i inherent als fenòmens, en els àmbits de l'espiritualitat, l'ecologia i l'ètica.

En un context no-dual no podem pensar què és el temps independentment de l'home, la naturalesa o la consciència. Pensar el temps com a vincle amb l'eternitat i no com allò que ens separa d'ella, modifica la nostra manera d'entendre la condició humana i el sentit del nostre pas per la Terra. L'acció social, l'acció en el món, és conseqüència del que hem anomenat experiència cosmològica o també del nostre mite.

El *cosmoteandrisme* implica una manera de viure radicalment diferent de la que caracteritza la modernitat. L'ésser humà no és el centre del món ni l'ésser privilegiat de la creació; ni la raó la seva única guia. Terra, déus i humans formen un únic cos amb un mateix destí. Aquest "descentrament" capgira els valors dominants de la nostra societat i l'orientació de les accions humanes. Ens encara socialment amb nocions com les d'interdependència, integració, complexitat i harmonia. Al mateix temps i paradoxalment, torna l'home al centre de la seva experiència vital, no a un centre jeràrquic ni geomètric, sinó al punt de convergència de l'univers que és cada ésser. Es a dir, des d'aquest mite, el punt de partida de la reflexió i l'acció humanes no és ni l'*ego* ni l'*anthropos*, sinó l'*experiència cosmològica*.

Això porta a modificar el tipus de relacions que establím amb la naturalesa animada i no-animada, qüestionant en primer lloc aquesta distinció, és a dir, el privilegi que ens hem auto-atorgat de ser l'única espècie que té ànima, consciència i intel·ligència. La vida, que és temps, connecta cada ésser amb la totalitat del planeta formant un tot orgànic on cada part actua solidàriament amb la resta, com es fa

evident quan observem la complexitat i la interconnectivitat dels processos biològics en un cos o en un ecosistema.

D'altra banda, la pràctica espiritual es despren de la dimensió etèrea on ha estat confinada i es torna real al vestir-se de cos i de terra. Aquest efecte d'integració entre matèria i esperit transmuta les arrels de tota una civilització. Ser és esdevenir, esdevenir és ser. Pensar aquesta analogia es la tasca de la nova religiositat. Pensar no dialècticament, sinó mantenint la consciència en el lloc de la percepció. Si aconseguíssim aquesta immediatesa generariem una cultura no-dual.

Quan el criteri de veritat és l'experiència, i la consciència està centrada en l'aquí i l'ara, la persona es desaliena, recupera la sobirania sobre ella mateixa, la capacitat de decidir sobre la pròpia vida i de donar-li significat. Quan la vida deixa de ser un medi per arribar a un altre lloc, quan el present és l'únic lloc a on es vol arribar, no té sentit manipular els demés ni instrumentalitzar els propis desitjos o intencions. En realitat desapareix la possibilitat de fer-ho, al desaparèixer la separació entre el temps i les coses i, per tant, la seva objectivització. L'ètica es reconduïda a l'únic lloc a on té sentit i d'on treu la seva força de convicció: la integritat de la persona, la integritat del món. L'alienació humana és la malaltia de la nostra civilització. Fer de l'home un tot, com l'etimologia ens recorda, equival a viure amb salut i equilibri.

Aquesta concepció del temps modifica també la manera com es plantegen les relacions interculturals i ens obliga en el moment present, a construir una alternativa social i econòmica que disolgui la distinció entre països desenvolupats i països en vies de desenvolupament, així com la mateixa idea de desenvolupament. Ens porta a una reflexió conjunta sobre l'orientació que ha de seguir la humanitat en aquest planeta, i a l'esforç d'obrir-nos col·lectivament a altres visions del món.

1. L'ànima del món.

Com ja hem explicat, el dualisme temps-eternitat va suposar la desvalorització del món físic, generant una desconfiança en les dades dels sentits i una consideració de

la temporalitat com a símbol de la ignorància i del sofriment. Aquesta identificació ha conduït al desig de fugir-ne a través de diferents interpretacions de la via espiritual.

Panikkar recupera la paraula *secularitat* per a referir-se al caràcter íntegrament sagrat del *saeculum*, del món, suprimint així la separació entre temps sagrat i temps profà i entre matèria i esperit. El *saeculum* és l'expressió de la "simbiosi entre home i cosmos", la constatació del caràcter sagrat de la matèria, l'espai i el temps. Distingeix aquesta paraula de secularització i de secularisme, on la primera, implícita encara en una visió dualista, vol retornar els valors ultramundans a la realitat temporal; mentre que el segon nega l'existència d'un món transcendent i afirma l'existència d'un únic món material. El món és un organisme viu, i el temps és la seva força vital –*aiôn*-. La *secularitat sagrada* restableix la vinculació entre l'humà i el diví, "Tot està interconnectat i aquesta interconnexió implica la dimensió sagrada"⁶⁵¹ i constitueix la base per a una espiritualitat arrelada a la Terra. La perspectiva que s'obre restituint la temporalitat a la matèria, una temporalitat tempiterna, provoca la percepció d'un món d'interconnexions, que es mostren com un autèntic lligam sagrat. Mirar el món "a distància" genera unes actituds i unes percepcions determinades. Mirar-lo com a éssers implicats en la gestació constant de la realitat genera actituds de respecte i de compromís amb la vida.

El temps no és decadència, no és la degradació progressiva d'un moment de plenitud originària. La plenitud és inherent a l'instant, és l'origen del temps. El pas del temps, (o el venir-a-ser), l'esdevenir, és la manera en que el ser és. Comprendre la naturalesa advàitica de ésser i temps o de temps i eternitat, implica, no només que el temps no és decadència, sinó que és el canvi mateix, l'esdevenir, el que realitza al Ser.

Les coses passen i el seu passar mostra el component espiritual del temps, la seva vitalitat, la seva ànima. La visió *cosmoteàndrica* destaca la vitalitat de la Terra en la seva pluralitat de noms. Veure la realitat sota el prisma de la relacionalitat, situa l'espiritualitat en una perspectiva que no és ni la transcendent, una dimensió més enllà

de l'humà, del temps i de la història, ni la immanent, en la que la divinitat es confon amb l'humà i amb l'ordre de la naturalesa. Déu i món no són dos ni un, són relatius l'un a l'altre. “La vida humana no és només història sociològica; és una aventura còsmica, una història de l'univers”⁶⁵². En aquesta història, la vida i la mort estan interrelacionades, són el teixit d'una mateixa trama. Així com no hi ha vida “individual” –*bios*-, “separada” de la vida universal –*zoé*-, tampoc no hi ha mort individual. Es tot l'univers qui es manifesta en cada nou ésser i qui desapareix en cada mort, en un procés d'interacció rítmica constant. La vida i la mort són la inspiració i l'expiració del món; cada inspiració configura un nou ésser segons patrons d'organització vinculats entre sí. Cada ésser es desconfigura entrant novament en la no-forma i en el no-temps. Allò que conté la respiració, allà on la respiració s'esdevé, és el buit, el misteri. El límit de la paraula.

Otto resumia l'experiència religiosa amb el sentiment “numinos”, amb la percepció d'aquella dimensió de “més” que dona una qualitat misteriosa al cosmos. Aquesta és la base de tota espiritualitat autèntica. Però la proposta de Panikkar va més enllà. La intuïció cosmoteàndrica i la noció de tempiternitat suposen un repte important per la filosofia, la teologia i per la societat contemporània. Un esperit no deslligat de la terra sinó inherent a totes les seves formes transforma com es obvi la noció de déu, d'home i de naturalesa. Podriem dir que l'experiència religiosa és sinònim en Panikkar, de viure cosmoteàndricament. I que això significa contribuir a la realització i a la plenitud de tots els éssers. Per això podriem dir també que abandonar l'ego, és el major acte religiós que necessita la societat contemporània. L'exercici fonamental que la consciència humana ha de realitzar és la renúncia al poder, la renúncia a la voluntat de dominar i de manipular la realitat. Es en el fons, un seriós exercici de llibertat. Però no de llibertat individual, sinó cosmològica, ja que implica admetre que la llibertat és un principi de la mateixa realitat i no un privilegi humà. Aquesta llibertat es manifesta en el dinamisme temporal del cosmos.

⁶⁵¹ Panikkar, *El mundanal silencio*, pàg. 50. Martínez Roca, Barcelona, 1999.

⁶⁵² *Ibid.*

En aquest sentit, entenc com un exercici religiós, l'ampliació de la consciència, de l'experiència, del pensament. Fer-se cosmoteàndrics és una altra manera d'expressar-ho. El sentit de la història i del temps, l'alliberament del sofriment humà; és a dir, les qüestions pròpiament religioses, han de ser meditates des d'un altre lloc. La proposta de Panikkar es resumeix en l'afirmació: Ser és esdevenir. Un koan, que ens haurà d'acompanyar molt de temps.

“Ser és un verb, podem escriure *be-ing*. Esdevenir és la seva traducció. Ser és venir-al-ser. Aquest venir-al-ser és propiament parlant, temps, la vida del Ser. Aquesta vida és rítmica”.⁶⁵³

El cosmoteandrisme no és una visió acabada ni teleològica de la realitat. Per això, l'experiència religiosa no pot ser només contemplativa, sinó que es manifesta com acció. La religió és també pràctica social i filosòfica, i designa la manera d'estar vinculats al tot com un únic cos. Forma part de la religiositat permetre que aquest dinamisme temporal s'expressi en cada ésser i en cada cultura. Per això també l'espiritualitat té a veure amb la política. Els problemes socials, les qüestions urbanístiques o la degradació mediambiental, són qüestions religioses com diu Panikkar. Perque són agressions a la complexitat i a la interdependència, als vincles que viuen en totes les coses. És cada ésser viu qui queda mutilat per la desaparició d'un bosc, qui és degradat per l'especulació de la Terra.

L'origen mític del temps no es troba ni en un passat remot, ni en un moment arquetípic que el ritual o la litúrgia repeteix o reactualitza. El temps s'origina en el present, es crea constantment, “la creació és el continu esdevenir de l'ésser”⁶⁵⁴. Es la força vital que anima l'univers i tots els seus éssers. “L'origen és origen perque origina. En sí-mateix no és res”.⁶⁵⁵ Aquest res es manifesta com acció. Dir que alguna cosa és sagrada és el mateix que dir que està unida a la font de l'ésser, que és immanipulable perque és sencera, plena o eterna. Reconèixer la dimensió sagrada de la realitat és tenir consciència dels límits del món i de l'impensable que hi ha en el fons d'aquests límits. Quan toquem un límit, diu Panikkar, quan arribem a un sostre,

⁶⁵³Panikkar, *El Ritme de l'Esser*, pg. 174.

⁶⁵⁴Panikkar, *El Ritme de l'Esser*, pg. 172.

⁶⁵⁵ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, pg. 37.

som conscients d'allò que anuncia aquell sostre, encara que escapi a la nostra percepció conscient. L'experiència interior ens fa sentir aquest ultra, que molt sàviament la tradició buddhista així com la mística cristiana han exclòs de la paraula.

Això condueix evidentment, a una nova antropologia. A reescriure la imatge d'un ésser humà construït en diàleg amb la naturalesa i el cosmos, fet d'infiní i amb un destí comú que va molt més enllà del curs de la història. No hi ha déus sense homes, ni món sense déus, ni homes sense món, diu Panikkar quan parla del cosmoteandrisme. La idea d'una antropologia intercultural porta a Panikkar a recuperar la imatge de l'home com a *quaternitas*, referint-se al que en altres èpoques d'Occident i en altres tradicions ha estat la imatge quadridimensional de l'home: terra, aire, aigua i foc, o *sôma, polis, psychê, aiôn* -cos, comunitat, ànima, temps-⁶⁵⁶. No hi ha individu; la persona és un nus en una xarxa de relacions. Això vol dir que no ens podem realitzar plenament fent exclusió de cap aspecte de l'humà. L'home diu Panikkar, és *sôma, psychê, pneuma, polis i kosmos* (cos, ment, esperit, comunitat i cosmos). La paraula espiritualitat designa l'experiència d'aquesta interconnexió que afegeix doncs, a la tradicional comunió amb tot l'humà, el vincle amb el cos i amb la terra, els aspectes més negligits de la nostra cultura. La crisi religiosa del món modern sorgeix d'aquest oblit, d'aquest buidar la terra i el cos del seu caràcter sagrat i de la separació entre antropologia i cosmologia. La *secularitat sagrada*, que és una manera de dir la "tempiternitat del món", situa la transcendència en el centre del món i en el centre de cada ésser, sense establir jerarquies entre els diferents éssers. No hi ha un "trans", un esperit fora del món, o al final del camí. La dimensió divina és "una tercera dimensió que impregna tant la matèria com la ment, una dimensió en la qual ens movem, percebem iensem, en la qual vivim i som"⁶⁵⁷ "una dimensió d'ultimitat, i per tant de misteri, que no té altra explicació... un element de llibertat inherent a tot el que existeix... la vida mateixa necessita ser experiementada com a sagrada"⁶⁵⁸.

Samsâra és nirvâna, nirvâna és samsâra. Samsâra és el cicle de les existències, el succeïr-se del naixement i de la mort, el curs de la temporalitat. Nirvâna,

⁶⁵⁶ Panikkar, *Invitació a la saviesa*, Proa, Barcelona, 1997. Capítol 2, "La quàdruple naturalesa humana", pg. 39.

⁶⁵⁷ Panikkar, *Ecosofia*, pg. 153, San Pablo, Madrid, 1994.

l'alliberament d'aquest cicle i de la subjecció al naixement i a la mort. Com ja hem explicat, segons el Mahâyâna no hi ha *nirvâna* fora del cicle real de les existències. "El *nirvâna* és el mateix fluxe existencial però vist, experimentat, en realitat"⁶⁵⁹; el temps i la contingència són acceptats i vistos positivament gràcies al caràcter alliberador de l'experiència del buit. L'alliberament, l'experiència de l'absolut, només poden donar-se en el temps perquè el mateix Buddha – és a dir, la naturalesa essencial - forma part d'aquesta relativitat, és aquesta relativitat. La impermanència és tot el que hi ha, l'absolut és impermanència; i això la transforma en quelcom positiu. Tant l'expressió *samsâra és nirvâna*, com *secularitat sagrada*, afirmen que només en el temps, en tant que experiència no-dual del present, es troba la possibilitat de transcendir-lo, d'arribar al fons a-temporal de nosaltres mateixos.

La noció de *ritme* és anàloga a la "permanència de la impermanència" budhista. O més ben dit, i en terminologia de Panikkar, són *equivalents homeomòrfics*. La insubstancialitat del temps és la condició perquè pugui a través seu aparèixer la unitat del món. La valorització ontològica del temps, i amb ell de la terra i del món, necessita incloure prèviament la dimensió del buit com a fonament de totes les coses. Es aquí on la filosofia budhista apareix com un paradigma d'intel·ligibilitat que obre noves vies a la reflexió filosòfica contemporània i Panikkar com un pensador que ha sabut emprendre aquest camí en la tradició occidental.

Vida i mort són dos moments del pèndul del temps, del "ritme de l'ésser". Si la mentalitat occidental no ha estat capaç de pensar positivament el temps, és perquè no ha pensat el buit i el no-res. I perquè ha imaginat un temps que corre linealment cercant la transcendència en el futur o en un món més enllà d'aquest. La negació de la mort és la negació del temps com a totalitat que inclou el néixer i el morir. "El ser es siendo desde la muerte y a partir de la muerte, pero no hacia ella"⁶⁶⁰. L'absolut és font tant de vida com de mort; més primordial que el ser i el no-ser, que l'aparèixer i el desaparèixer, és el fons inobservable d'on sorgeix el néixer i el morir. El

⁶⁵⁸ Panikkar, *El mundanal silencio*, pg. 59-60, Martínez Roca, Barcelona, 1999.

⁶⁵⁹ Panikkar, *El silencio del Buddha*, pg. 121, Siruela, Madrid, 1996.

⁶⁶⁰ Heidegger, citat a Panikkar, "El tiempo de la muerte, la muerte del tiempo". 2n. Simposi Internacional de Filosofia, Atenes, 1977.

buddhisme enten que hi ha una dimensió oberta més primària que la vida i la mort. *Sunyâtâ*, una dimensió des d'on es generen i s'extingeixen tots els éssers i des de la consciència de la qual és possible traspasar el problema del naixement i la mort. Aquest és també el sentit últim de la paraula eternitat.

“La mort i la vida no estan dialècticament oposades, perquè no són entitats lògiques... la immortalitat no és la negació de la mort, sinó la seva plenificació”⁶⁶¹

Des de la tempiternitat, la mort no es una amenaça que podem més o menys eludir o retardar, sinó un component del temps mateix. Vivim i morim cada dia, diuen els místics. El ritme de l'ésser és com el ritme de la respiració, un entrar i sortir de l'invisible que constitueix el mateix cos de la matèria.

Si l'home no és separable de l'entorn on viu i si el definim des d'un àmbit no antropocèntric, sinó cosmològic, la mort tampoc no podrà ser vista com una mort individual; és tot un camp de relacions el que desapareix. Hem dit també que el cos és la materialització de l'infinit i que aquestes dimensions no existeixen separatament. Tot és etern no vol dir que la mort no existeixi ni que haguem d'aconseguir la immortalitat física, sinó que l'eternitat es dona en un nivell subtil del qual està impregnat tot l'univers.

Aparèixer i desaparèixer són dos extrems de la percepció. Els cossos apareixen i desapareixen en la profunditat del present. Una profunditat material, vinculada al lloc concret on els éssers viuen. Les cultures animistes interpreten el viatge vida-mort sempre en relació a l'entorn físic de la naturalesa. D'una manera difícil de copsar des de la nostra formació, perceben el temps i l'espai com a components físics de la realitat, i el passat i el futur com a components reals del paisatge. Així ho explica Abram en el llibre citat,

“Per les cultures orals, la mort humana no és un esdeveniment exclusivament personal, sinó una transformació de la terra, sinó un procés on la sensibilitat individual s'obre per trobar-se amb l'envolvent més-que-humà àmbit de sensacions... la mort no deixa el món dels sentits abandonant-lo per un cel immaterial. Més aviat la vitalitat d'algu que mor és pensada com un viatge de retorn més enllà de l'horitzó

⁶⁶¹ Ibid.

visible, a una terra propera on tots els ancestres es reuneixen, i des d'on influeixen en els esdeveniments de la terra i dels déus”⁶⁶².

Tant la cosmologia buddhista com l'animisme ens fan mirar al moment i al lloc concrets, ens fan pensar des dels sentits, no contra ells. Un saber estrictament perceptiu que mostra la necessitat d'una nova pràctica filosòfica no dependent de la dualitat ser-noser. L'absència d'aquest saber, és en la civilització actual un autèntic hàndicap per reconciliar-nos amb la vida i amb la mort.

La religió és el camí que porta a cada persona a l'experiència de la plenitud. Els camins de plenitud en la nostra època passen per una immersió absoluta en el món i això vol dir educar una consciència implicada; capaç de veure en cada acció i en cada paraula la transformació de la realitat. Tot el que fa referència a l'existència humana té una dimensió religiosa perquè l'home és un ésser connectat amb l'absolut, i amb el no-res. Es just donar-li la volta a l'actitud que ha pres l'anomenada postmodernitat movent-se en el món “virtualment”, és a dir parlant, actuant i pensant des de la superfície i la banalització. Buidar el món de la presència de l'esperit i ignorar el lligam que uneix l'home amb el tot ens ha portat a la pèrdua de sentit tant de la religió com de l'acció social i política. En un moment de perplexitat i de suspensió del pensament com el present, ens trobem davant la necessitat de tornar a plantejar què vol dir ser humà i què és el món. Religió, antropologia i cosmologia es mostren altra vegada en recíproca interrelació.

Viure el present no vol dir ocupar-se en la immediatesa, sino deixar que en ell s'obri la immensitat del passat i del futur. L'aquí i l'ara, no són punts insignificants que es perden en el no-res, com ha interpretat superficialment la postmodernitat, són l'ocasió cada vegada única de copsar i de participar en el ritme creador de la vida.

Aquesta experiència però, no pot sorgir enmig d'una reflexió exclusivament teòrica sobre el món, ni dins d'una pràctica quotidiana immersida en la dinàmica d'una temporalitat lineal. És fonamental permetre el silenci interior; obrir espais enmig del pensament i de l'acció on el “jo” no intervingui, espais que alimentin una

⁶⁶² D. Abram, *La magia de los sentidos*, pg. 219.

consciència unificada. Mite, coneixement i contemplació, tenen un nexa comú que és la consciència del temps.

2. El sentit de la Terra.

El temps, el cos i la matèria han estat els primers expulsats del regne del coneixement en una línia que va des de Plató fins a Descartes i Galileu. La continuïtat que veia Aristòtil entre tots els éssers s'escindeix amb Descartes en la dicotomia entre un món mecànic, el món material, i una ment pensant exclusiva dels humans i de Déu. El cos incomoda perquè desitja i perquè mor. El cos és la imatge sensible del temps. Abans que ell però, ho ha estat la terra, el gran cos del món. En un i altre cas, la matèria és el suport dels instints de vida i de mort, del canvi i la transformació. Per això, l'estratègia de la metafísica, i de la major part formes religioses, ha estat negar la realitat dels sentits, considerant-los com una il·lusió i un engany. Darrera d'aquest rebuig hi ha la no acceptació de la mort, del canvi i de la pèrdua del propi cos. Els sentits són les marques, les petjades de l'esperit en el cos que connecten amb els sons, els colors i les formes del paisatge, senyals de l'esperit de la naturalesa.

La consciència del temps, dèiem al començament ens ve donada per l'observació de la naturalesa, de mirar la relació entre la terra i el cel; de contemplar silenciosament el cel nocturn i a nosaltres mateixos en relació amb ell. El món es construeix amb aquest mirar, amb el que cada comunitat deixa unes empremtes diferents. El *món real*, dèiem també, no és un objecte fixat i acabat, sinó una xarxa interrelacionada, una *trama*, com diu Capra, o un *camp col·lectiu d'experiències*, com el descriu David Abram⁶⁶³, sempre en procés de transformació. La vida concreta i quotidiana, les sensacions i percepcions, les actituds i els pensaments, les paraules i les accions estan profundament imbrincades en el món, el constitueixen i el modifiquen. Per això dèiem també que cada cultura és un món en el sentit més literal. No hi ha un món igual per a tots. Consciència i món formen un continuuum en el que es gesten mutuament. Aquest continuuum és temporal, és acció, experiència

⁶⁶³ Cf. Capra, *La trama de la vida*, i Abram, *La magia de los sentidos*.

i participació. El mite de l'objectivitat ha aconseguit tallar la percepció de que tots estem interconnectats en una mateixa dimensió vital i temporal. El cos i la terra són vius, es mouen; i es mouen perquè són temporals.

El temps no-dual ens porta a revisar la comprensió del cos, de la terra, del que entenem per naturalesa. La consciència neix amb el cos, amb la terra i amb la matèria. El continuum entre la consciència i el món ens porta a afirmar, en la línia de Lovelock i Naess⁶⁶⁴, la continuïtat de la consciència per tot l'univers, la dimensió conscient que impregna la vida del món. Percebre aquesta interdependència entre consciència i matèria implica no separar naturalesa i cultura i implica al mateix temps reconèixer i acceptar els límits naturals de la condició humana.

La terra ha mostrat els límits de la seva explotació i amb això ha emergit en el món contemporani, una consciència ecològica. Panikkar, igual que els autors citats anteriorment, és conscient de la importància d'aquests moviments però també de la seva limitació. Ens cal modificar la manera de veure la degradació medioambiental; per això necessitem un canvi cultural, social i espiritual, una *metanoia* que ens faci veure el valor intrínsec de la naturalesa i desperti el respecte i veneració vers ella. Aquest canvi ha de portar-nos a identificar-nos amb la naturalesa, a tenir una experiència integral de la realitat i a reconèixer el nostre destí comú amb tots els éssers⁶⁶⁵.

La necessitat d'anar més enllà de la consciència ecològica, de transcendir la dualitat entre home i món, i de deixar de plantejar els problemes en termes antropocèntrics, s'expressa en Panikkar amb la paraula *ecosofia*. Amb ella diu que els problemes ecològics no es poden resoldre aplicant només un desenvolupament sostenible, o cercant noves tecnologies no tant agressives. L'estat d'alerta ecològica

⁶⁶⁴ J. Lovelock, creador de la hipòtesi "Gaia" segons la qual, la terra és vista com un gran organisme viu, i Arne Naess, qui va acunyar l'expressió "deep ecology" per a referir-se a la consciència que troba les arrels de la identitat humana en la naturalesa i que veu en tots els éssers una interconnexió fonamental.

⁶⁶⁵ Així ho entén també Arne Naess quan, afirmant la no-dualitat entre home i naturalesa, entén que comparteixen un mateix impuls d'auto-realització. *Ecology, community and lifestyle*, Cambridge University Press 1989.

amb que viu el planeta és el resultat de la nostra manera de pensar, la nostra actitud i la nostra percepció de la realitat, del nostre mite. Són el resultat de la relació instrumental que mantenim amb la naturalesa i amb la vida. I que només un canvi de cosmologia, pot aportar solucions a la crisi mediambiental.

L'ecosofia implica un canvi en la percepció de la terra, segons el qual, ja no la veiem com una font de recursos, ni tampoc com el planeta que descriu l'astronomia científica, sinó com a força vital, com a principi de vida. Es a dir, la terra com a matriu de tots els éssers. Per fer possible aquest canvi de percepció és imprescindible tornar a vincular el temps amb la terra, amb el lloc concret on vivim i on caminem. Percebre la terra viva és veure-la en moviment, respirant, sotmesa al naixement i a la mort. Gaia, no representa un retorn a una concepció mitològica, com diu Lyn Margulis⁶⁶⁶, sinó el principi vital present en la partícula més ínfima de l'univers.

En l'abstracció del temps i de l'espai hi ha una de les causes més clares del deteriorament mediambiental i una de les justificacions més admeses de l'especulació econòmica. Barbara Adam ha advertit que la consciència ecològica existent actualment és sensible als riscos mediambientals en relació a l'espai, però és totalment absent la referència als efectes temporals de la contaminació o de les radiacions nuclears. L'absència del temps és tant assumida per la percepció moderna que ni tan sols és considerada per les persones que questionen la societat tecnocràtica. Cal repensar diu, la finitud humana, i la finitud de la naturalesa, tenint en compte la dimensió invisible inherent a tots els cossos i per tant, les connexions invisibles que entre ells mantenen.

“La perspectiva temporal ens ajuda a veure els efectes invisibles, indirectes, no lineals, no proporcionals, de les nostres accions en l'entorn... Per explicar la temporalitat de la naturalesa necessitem reconnectar els fenòmens externs i els processos generadors..., reconnectar el que ha estat desvinculat dels sentits i la sensibilitat”⁶⁶⁷.

Deixar d'intervenir en la naturalesa és l'ascesi que requereix la situació del món actual, una ascesi del predomini humà en el planeta, una neteja d'hàbits psicològics i

⁶⁶⁶ Lyn Margulis, *Planeta simbiòtico*, Planeta, Debate, Madrid, 2002.

⁶⁶⁷ Adam, B. *Timescapes of Modernity*, pg. 36.

de les categories del pensament dual i substancialista, que ens permeti relacionar-nos obertament amb-el-món. Es a dir, en la mesura que ens retirem del lloc de domini i de decisió, ens donem la possibilitat d'accedir a una altra experiència, en la qual, podem observar la continua emergència dels fenòmens com un procés col·lectiu, interrelacionat i inter-dimensional, del qual formem part. D'aquesta percepció sorgeix un saber nou, un coneixement intuïtiu del temps que es mostra en la formació dels organismes, en la funció dels boscos, en els ritmes migratoris i estacionals, en la interioritat dels fenòmens.

El pensament ecològic, a més de basar-se en el principi d'interdependència, ha de considerar aquesta presència-invisible que anomenem tempiternitat que conté la forma i el buit; aprenent a veure cada ésser des d'aquesta dimensió d'obertura i profunditat que el converteix en un ésser únic i imatge del tot. Per això, en el context del pensament ecologista, aquesta dimensió es fa present en els territoris i en els moments concrets. Per això són vitals les lluites ecologistes, no només perquè cerquen una millor qualitat de vida, sinó perquè preservant la diversitat biològica i paisatgística mantenen l'estructura temporal i espacial de la terra. L'ecosofia vol indicar la necessitat de reconnectar-nos amb els llocs concrets on en cada moment el temps es mostra, amb els processos de formació i desintegració de la vida, amb el temps intern dels fenòmens, que constitueix el pols de la realitat.

L'*Ecosofia* vol posar de relleu el que ha estat obvi per a totes les cultures antigues i que la modernitat ha deixat de percebre; que la terra és un ésser viu, que té un principi d'unitat, una ànima. La creença en *l'anima mundi* ha estat una de les conviccions més esteses en diverses formes en els pobles i cultures del món; i està representada en la història europea amb la figura de Marsilio Ficino. El mite de *l'anima mundi* expressa la intuïció que tot l'univers –no exclusivament la terra-, és un organisme viu constituint un tot. La terra, l'univers, el cosmos són vius, tenen un dinamisme intern, un moviment, un ritme. Tenen un principi d'acció espontània que, lluny de seguir, models mecànics, fa que els processos que en ella es donen siguin en gran mesura incerts i impredecibles, com la física contemporània ha reconegut. “El tot és viu” respon a aquesta intuïció que el discurs científic modern ha fet oblidar.

“La vida és el temps de l’èsser” dèiem citant Hesychios. Aquesta vida no és la vida individual, sinó la vida com la veritable naturalesa de la realitat, la principal característica de la qual és el moviment, el dinamisme, la generació, la reciprocitat i l’autoorganització. La vida diu Panikkar, “no és una qualitat particular dels éssers, sinó un altre nom de l’èsser, de la realitat com un tot”.⁶⁶⁸ -Anima: en grec *anemos*, en sànscrit *aniti*, o en llatí *pneuma*, signifiquen respiració o alè-. De la mateixa manera que la vida no és propietat exclusiva d’un tipus d’éssers, tampoc no ho és la consciència. “La consciència es trans-individual. Com a individus, participem en aquesta consciència”.⁶⁶⁹ Al separar la vida de l’èsser hem convertit la vida en una propietat d’alguns éssers, a un accident. De la mateixa manera hem introduït la mort individual. Aquesta ànima, no es un ànima particular per a cada ésser. “Vida i Esser són equivalents homeomòrfics”.⁶⁷⁰ Per això cal també revisar la distinció, procedent d’Aristòtil, entre vida animal i vegetal; entre éssers animats i inanimats, entre matèria orgànica i inorgànica. També en aquesta qüestió Dôgen⁶⁷¹ aporta una intuïció important quan enten que tots els éssers, vius i no vius, es mouen en una mateixa dimensió més fonamental que el néixer i morir. Quan realitza l’absoluta i total interdependència de nivells i dimensions de la realitat, vinculant en tot i cada moment, el visible i l’invisible.

Panikkar es cuida de mantenir les distàncies amb un animisme màgic, però considera necessari parlar d’un nou animisme en el sentit que li hem donat fins aquí. Tampoc no s’identifica amb el vitalisme que busca un principi vital últim i irreductible a la física. El seu discurs es mou sempre en la línia d’una visió sencera i dinàmica de l’univers. “L’èsser de la filosofia ha esdevingut un ésser sense vida, una abstracció”. La seva manera de donar nom a la vida de l’èsser és dient que “l’Esser és ritme”. Aquesta visió holística de la realitat “no és una abstracció ni una construcció, sinó una mena d’integral de totes les parts de la realitat”.⁶⁷²

⁶⁶⁸ Panikkar, *El Ritme del’Esser*, 6, pg. 13.

⁶⁶⁹ Ibid.

⁶⁷⁰ Ibid. pg. 14.

⁶⁷¹ Dôgen, op.cit.

⁶⁷² Ibid. pg. 15.

L'expressió *saviesa de la terra* indica que l'home per tal de saber, ha d'estar atent a la terra, ha d'escoltar-la, ha d'ésser receptiu als seus missatges i a les seves lliçons. No és a través de l'experiment, diu Panikkar, com aprendrem de la vida de la terra, sinó des de l'experiència. Això vol dir aprendre a entrar en contacte amb la realitat d'una manera més receptiva; permetent que la vida es manifesti sense intervenir-hi, permetent que allò que volem conèixer ens parli i ens modifiqui.

“Descobrir la vida de la terra suposa entrar en una relació personal amb ella...”⁶⁷³
La terra és un ésser conscient i animat. Plantes, animals, muntanyes i roques; la matèria en totes les seves formes és viva, part d'un tot i reflexe d'aquest tot. Un ésser viu és un ésser animat; no un ésser que té una ànima, com quelcom que se li afegeix, sinó que té en ell mateix el seu principi vital, el seu temps de vida, i que per això participa del dinamisme de l'univers. I com a tot ésser viu se la coneix tractant-la, parlant-li i respectant-la; establint una reciprocitat amb ella. No es tracta de tenir una actitud més condescendent amb l'entorn, sinó de deixar de parlar d'entorn i de medi. El món forma part del jo. No és cap metàfora dir que la terra és el nostre cos. Conèixer la terra és conèixer-nos a nosaltres mateixos.

Tota la realitat és viva i viu des de la interconexió. La *relacionalitat* com a característica última de la realitat, és una paraula que té sentit en el context de la cultura contemporània. I pot funcionar com a símbol d'un nou animisme. Es a dir, des de la *relativitat radical* de la realitat o cosmoteandrisme, sabem que la consciència i el món es gesten conjuntament; que la naturalesa no és quelcom amb que entrem en relació, sinó la mateixa relació. Aquest és el caràcter *simbòlic* de la realitat que Panikkar remarca quan diu que l'home és símbol del cosmos i de l'esperit; el cosmos és símbol de l'home i de l'esperit i l'esperit és símbol de l'home i del cosmos. “Allò que anomenem realitat és només el símbol d'ella mateixa / aquesta “ella mateixa” és només en el símbol”⁶⁷⁴. Cap d'aquestes dimensions de la realitat existiria sense les altres. El món o la naturalesa som nosaltres mateixos, així com som també esperit o divinitat. La nostra veritable identitat és cosmoteàndrica.

⁶⁷³ Panikkar, *La intuición cosmoteàndrica*, pg. 171.

⁶⁷⁴ Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*.

L'espai i el temps de la terra formen un continuum amb el nostre espai i el nostre temps. La vida és una, *aionos zoé* – la vida del cosmos, la vida del temps – i s'articula en múltiples temporalitats. La relació amb la nostra pròpia vida, amb el temps, està alienada, de la mateixa manera que hem alienat el temps de la naturalesa. El camí de “curació” de la terra i de “salvació” de l'home, passa en la nostra cultura, per recuperar aquesta relació integral amb nosaltres mateixos i amb la terra. Per superar la crisi ecològica necessitem aprendre a relacionar-nos altra vegada amb la terra com amb una dimensió de nosaltres mateixos. Tornar a una percepció animista passa per reintegrar el factor temporal als cossos i a la naturalesa. Fer-ho deslegitima el sistema tecnocràtic i el pensament que el sustenta.

El que és real per a nosaltres dèiem, constitueix el nostre mite. “El mite de fet, és el món en el que creiem viure”. I la nostra civilització s'ha desintegrat amb el seu mite; no hi ha un mite englobant que respongui satisfactòriament, és a dir, amb convicció, a les preguntes elementals de la condició humana. Què és la vida i què és la mort? Quins són els límits de les nostres accions o com actuar correctament? Què és la consciència o què entenem per naturalesa? De fet, la tasca de la filosofia és repensar sempre les intuïcions fonamentals, els punts de partida de tot pensament i al meu entendre, el pensament que inaugura el temps no-dual fertilitza enormement la filosofia.

Tornar a pensar i a simbolitzar els elements és el missatge implícit en l'actual crisi ecològica, així com la construcció d'una cosmologia que consideri el llenguatge dels elements naturals en relació al llenguatge humà. Per això la filosofia de la naturalesa ha d'atrevir-se a pensar què és la matèria i què és la vida prescindint tant de les explicacions científiques com de l'imaginari simbòlic premodern. Si el “sistema del món” newtonià va desbancar en el seu moment la visió organicista de la naturalesa, això va estar possible perquè l'experiència cosmològica havia estat lentament desarticulada a partir, com ja hem comentat, de l'assimilació d'una percepció lineal i externa del temps i en general, d'una percepció externa, alienada i teòrica, de la vida en el món. Anàlogament, la percepció del món com un tot, ha

emprés en els nostres dies un camí que la distancia del mite científista. La situació de la humanitat i del planeta pressionen cap a una experiència cosmològica articulada a partir del nexa i de la interrelació.

Si recollim el que hem dit fins ara sobre la *percepció no-dual*, sobre la inclusió en el camp de consciència contemporani dels àmbits de *sunyatâ*, i *pratîyasamutpâda*, i sobre la noció de *tempiternitat*, creiem que queden esbossats els fils conductors d'una reflexió sobre la naturalesa que respon al temps present.

Gairebé en totes les cosmogonies trobem una constant: la terra Gea, és la deesa primordial. Anterior a ella hi ha la matèria, "l'origen de l'esdevenir". En els mites cosmogònics es descriu aquest fons abismal com un batec, una expansió primigènia, que molt bé podem equiparar al ritme del que parla Panikkar. Es el lloc de la generació i de l'enigma. Tornem a trobar-nos a l'escolta del misteri del món. El ritme de l'ésser en el fons de la matèria. El poder creatiu que els grecs van designar com a *physis*.

"En tot cos hi ha quelcom inexplicable, inexhaurible... La pedra com a pedra és un abisme sense fons.... La naturalesa és més que matèria, la matèria és més que la massa física. Els éssers no són singularitats aïllades...el món és més i diferent de la massa total de l'univers...La matèria és tempiterna, dependent de l'etern, que al seu torn, no és sense la dependència amb la matèria"⁶⁷⁵.

Què aporta de nou el cosmoteandrisme a aquestes cosmogonies? En què ens basem per a veure-hi les bases d'una cosmologia o potser d'un nou animisme per al món contemporani?

La pedra diu Panikkar, és viva. Mostra un moviment intern, creixement i degeneració, així com un tipus de memòria. La matèria pura és una abstracció. També és una abstracció la pedra separada de l'entorn, de l'home i de déu. No podem separar la pedra de l'espai que ocupa i del seu temps.

"No és la meva consciència de tenir una pedra a la mà, la que fa que la pedra sigui pedra, però aquesta pedra, sense la meva mà o sense la consciència que la tinc, no és aquesta pedra, sinó una abstracció. La pedra real, així com la terra real, implica la consciència humana que d'elles tenim. Es a dir, el vincle entre consciència i pedra és

⁶⁷⁵ Panikkar, *El Ritme de l'Esser*, 6, 23.

constitutiú.... Les pedres reals són reals perquè pertanyen a la mateixa realitat que la ment humana. Aquesta pedra a més, mostra una profunditat, una independència i una estructura que no és reductible al meu coneixement limitat d'aquesta pedra particular, ni tan sols a les nostres construccions mentals sobre la naturalesa de la matèria”⁶⁷⁶.

Amb això està dient també que la pedra només és real ara, en el moment que sóc conscient que tinc la pedra a la mà. Només la seva existència ara i aquí fa possible pensar que hagi existit abans o pugui seguir existint després. Aquest tipus de discurs constitueix una nova intel·ligibilitat del cosmos, una nova filosofia de la naturalesa que sense excloure els coneixements de la ciència contemporània té com a punt de partida la percepció i l'experiència.

“La pedra que tinc a la mà inclou l'univers sencer, però el seu “còdig” ens ha estat donat com un do. Hi ha quelcom en la pedra, que fa que sigui pedra, i aquest quelcom és irreductible, inexhaurible, infinit i inexplicable... La pedra *qua pedra* és un abisme sense fons. Moltes tradicions han anomenat a aquest abisme, divinitat. La pedra *qua pedra* és també divina”⁶⁷⁷

Panikkar considera la divinitat segons les nocions d'infinit, llibertat i vacuitat. Interpreta la vacuitat en la mateixa línia que el buddhisme i insisteix per tant en la necessitat de descondicionar les nocions de buit i de no-res, de desaprendre l'hàbit de contraposar-les dialècticament a l'ésser. La vacuitat diu, té un sentit similar a la *jora* platònica i simbolitza aquell àmbit obert i expansiu que fa possible el moviment i la vida. La divinitat però, no pot inscriure's en cap categoria de la nostra experiència. Aquest no-res amb el que sovint es qualifica la divinitat, està vinculat més aviat amb la “correlació inherent de tot en tot” i només té sentit en relació amb tota la resta, amb “l'ésser”⁶⁷⁸. Una altra característica de la divinitat és la llibertat. “La llibertat no és una característica humana, sinó la llibertat de l'ésser.” Indica autoconstitució i és una característica essencial del cosmoteandrisme. No hi ha altres lleis en la naturalesa ni en la divinitat que la manera en que l'ésser es manifesta ell mateix, creix, s'expandeix, viu, i és. Les lleis no tenen una validesa última, són invencions ontològiques, la manera humana d'entendre els éssers. Un ésser és lliure quan actua segons el que és. “La llibertat és l'expressió de la identitat d'un ésser...però aquesta

⁶⁷⁶ Ibid. 6, 22.

⁶⁷⁷ Ibid.

⁶⁷⁸ Ibid. pg. 38.

identitat és sempre nova, és la creació continua”. Per això diu, la identitat de « l’èsser és esdevenir”⁶⁷⁹” L’altra característica de la divinitat es la infinitud. “Cada cosa, incloent l’univers com un tot, sembla ser inacabada, no-finita, en procés, dinàmica, oberta, capaç de canvi, creixement, explosió o anihilació, infinita. Tot en l’experiència humana presenta un aspecte im-perfecte, in-finit... Podem atribuir aquesta experiència a nosaltres o considerar-la un reflexe de déu. Però també podem considerar-la pertanyent a la mateixa naturalesa de la realitat. Aquesta dimensió d’infinitud resideix en les coses en elles mateixes. ”Déu és aquella esfera el centre de la qual és a tot arreu i la circumferència enlloc”, deien Eckhart i Nicolàs de Cusa. “Es el cor de totes les coses que transcendeix totes les coses. L’infinit és real encara que és inimaginable.”⁶⁸⁰

La relació entre divinitat i matèria no és mesurable. Això no obstant aquesta relació existeix. De la mateixa manera que és incommensurable la relació entre la hipotenusa i l’angle recte del rectangle, diu Panikkar, així també és incomensurable la relació entre temps i eternitat, els dos atributs del cosmos i de l’esperit. “L’eternitat és intemporal i no un temps sense fi o sense començament”.

No podem pretendre entendre la creació del món aplicant els paràmetres d’una temporalitat lineal. La *creatio ab aeterno* o creació des de l’etern, és una contradicció en termes, perquè aquest “desde” és temporal. Si la creació no fos temporal mai no podríem arribar al moment present. Caldria un temps infinit per arribar al present. La creació és continua en el present. “Una serie infinita d’instantis mai no arribaria al present de l’univers actual.” El temps com una serie infinita d’instantis no és real.

“Cada univers segrega el seu propi temps. Si no hi ha univers, no hi ha temps. Cada univers es incomensurable amb qualsevol altre. No hi ha ni una meta-història, ni un meta-temps que ens permeti numerar els universos. No hi ha molts universos... Allò que és, és quelcom més que un univers material. En aquest sentit la nostra consciència, que no està separada de la matèria, transcendeix l’univers material en sí mateix. En aquest sentit la matèria es transcendeix a ella mateixa en la mesura que els éssers materials i conscients, són conscients d’aquesta transcendència. Una

⁶⁷⁹ Ibid. pg. 39.

⁶⁸⁰ Ibid. pg. 41.

transcendència que no és un privilegi individual, sinó una característica del nostre ésser. Som més i diferents que singularitats aïllades. El món és més i diferent de la massa total de l'univers”⁶⁸¹.

Amb això contesta les cosmologies que postulen l'existència d'una sèrie indefinida d'universos que se succeeixen un darrera l'altre en un procés sense fi de creació, dissolució i creació, la interpretació de les quals, diu està condicionada pel mite occidental de la història. Aquest procés diu, no és temporal, i és sense dubte, no històric.

De la mateixa manera que pensar la matèria independentment de la consciència humana es una abstracció, és també una abstracció pensar un déu sense relació amb la consciència o amb la matèria.

“La consciència és el pont. Ens fa conscients de que som “eterns” i “infinites” i també temporals, pertanyents a aquest món. Això és el que anomeno *tempiternitat*”.⁶⁸²

La tempiternitat és la dimensió d'aparició-desaparició comú a tots els éssers. Als éssers humans i a tots els éssers de l'univers. En terminologia budhista, impermanència-naturalitat de Buddha (*mujô-bushô*), la realitat es configura des de la interrelació dinàmica entre el buit (eternitat) i la forma (temps).

3. L'acció no-instrumental.

Un dels noms del temps, és per Panikkar, *acció*. Un temps descontextualitzat i extern al cos i a la naturalesa, genera una acció pretesament neutral i unidireccional. L'acció en aquest marc, prové d'un subjecte que projecta sobre l'objecte les seves intencions i interessos. Un negoci d'emocions i relacions mogut per la psicologia racionalista que té la seva millor expressió en la cultura publicitària. En un medi abstracte i neutral (newtonià) l'acció s'ha de refugiar en el control de la raó. El joc de mitjans i finalitats per a aconseguir els propòsits individuals, el càlcul com a motivador de l'acció, ha esdevingut tan natural, que sembla ingenu qüestionar-lo.

⁶⁸¹ Panikkar, *El Ritme de l'Esser* 6, 24.

⁶⁸² Ibid. pg. 25.

La relació amb la vida mediatitzada pel càlcul de beneficis, es correspon amb l'absència de relació amb el temps. Si el temps segueix una sola direcció, és homogeni i indiferent al pensament, és normal que pensem en dissenyar-lo al nostre gust. El temps propi, la vida personal, no queda afectada per aquesta manipulació. Per això funciona la doble moral, cristiana, científica, política o quotidiana. La neutralitat del temps constitueix la coartada de tota falsa moral, i per això també és el fonament del buit ètic en el paisatge contemporani.

Fora del món calculable però, l'acció humana no té criteri ni orientació. L'enorme *desfasse* que s'ha produït entre la voluntat de dominar i la indigència personal, fa que per tot sorgeixin demandes de criteris ètics. Però no és en l'àmbit dels criteris on es recol·loca l'acció, sinó en l'acte alhora físic i espiritual d'unificar-se interiorment i cosmològicament.

El moment actual ens pressiona a prendre una decisió sobre el tipus de vida que volem. Assumir la vida de la terra i els seus desequilibris com a propis i retornar al sentit cosmològic és incompatible amb el sistema tecnològic implantat arreu del món. Panikkar defensa l'emancipació d'aquest sistema, i amb això apunta a un canvi d'actitud interna. Aquesta emancipació implica actuar, no des d'un jo individual construït en oposició al món, sinó des d'un jo que sorgeix de la identificació amb l'univers.

L'acció no-instrumental és aquella que emergeix de l'experiència d'integració amb el món i amb l'entorn. És l'acció tempiterna, és a dir, l'acció sincronitzada amb el *kairós*, amb la qualitat del moment present, "l'acció sense fisures", és a dir, una acció sencera que no deixa residus psicològics vers el passat, ni projeccions imaginàries vers el futur. L'acció que respon al moment present, és ontològicament parlant, l'acció ètica, sobirana, en el sentit que és l'expressió d'allò que és.⁶⁸³ És l'acció lliure que no preten obtenir res, ni està condicionada pel resultat de l'acció.

⁶⁸³ Cf. Les interpretacions semblants d'aquesta acció en autors tant distants com Nietzsche, Chuang-tzé, Krishnamurti o Bataille. Tots ells vinculen l'acció sobirana o no-instrumental amb un present sencer, és a dir, no mediatitzat pel passat ni pel futur.

Manifesta en ella mateixa la densitat del temps, la condició de ser u amb el tot, i la novetat de cada instant.

Aquest és el sentit de l'ètica. No una reflexió a posteriori, sobre els fets, ni una reflexió abstracta sobre el bé i el mal. L'acció tempiterna, integrada, i per tant no-dual, fa que cada fet, així realitzat, sigui un esdeveniment etern, i per tant, indestructible⁶⁸⁴. Paradoxalment, aquesta eternitat, només pot emergir en la concreció del present, en el *límit* que l'acció present imposa. L'ètica és el saber del límit. Actuar des d'aquest saber vol dir no deixar de percebre el tot, l'il·limitat. Actuar des d'una visió sencera de la realitat.

La relació intrínseca entre l'ètica i la manera de viure el temps es reconeix en Nietzsche amb l'expressió "la innocència de l'esdevenir". Per Bataille, un dels pensadors que més ha investigat en aquesta innocència i per a qui un dels reptes de la modernitat consisteix a superar la noció de projecte, la paraula clau que descriu l'acció integral, lliure, és "sobirania"⁶⁸⁵. Bataille fa una crítica al dualisme medis-fins, i a la subordinació del present al futur, que podriem equiparar a la que hem presentat en aquest treball. Enten la contradicció humana entre el món profà i el món sagrat com un conflicte tràgic al qual l'home està destinat sense possibilitat de salvació. El punt que distancia el pensament i l'acció no-duals del que proposa Bataille és la pràctica d'anul·lació del jo, la no identificació amb els dos estats extrems de l'experiència. Una possibilitat que Bataille va considerar en les seves aproximacions al ioga, però que no va arribar a plantejar-se com un estat intermedi, com un camí mig possible per la vida humana.

Amb "la nova innocència" Panikkar vol mostrar la necessitat de recuperar un estat interior sencer, no escindit, des d'on pugui reflectir-se la totalitat i des d'on pugui emergir l'acció correcta. Un estat d'harmonia interior resultat de trencar la linealitat del temps i de prioritzar el desenvolupament de la consciència del present. Aquest

⁶⁸⁴ El sentit de la hipòtesi de l'etern retorn en Nietzsche és apuntar a aquesta qualitat ètica de tota acció autèntica. Cf. L'aforisme 248 de la Gaia Ciència.

⁶⁸⁵ Bataille, G. *La experiència interior*, Taurus, Madrid, 1972, i *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós ICE/UAB, 1996.

estat d'atenció i d'alerta, de sincronia amb el tot, és el que pot fer innecessària la preocupació ètica, i el que ens pot fer acceptar i comprendre el sentit dels processos de vida i de mort, sense necessitat de jutjar-los. L'acceptació de la realitat, la *talidad*⁶⁸⁶ buddhista, com a pas necessari per a poder actuar de manera no egocèntrica ni instrumental. La qual cosa no vol dir resignar-se a l'estat del món, sinó no confrontar-s'hi des de l'oposició subjecte-objecte. Transformar la realitat des de la identificació amb ella; des del que seria una filosofia no-violenta.

“La nova innocència està vinculada a un nou mite”⁶⁸⁷, és l'actitud espiritual que emana del cosmoteandrisme i “la consciència religiosa que emergeix en el nostre temps”⁶⁸⁸.

L'experiència del món com a relacionalitat, sense fonament substancial, pot portar a una consciència col·lectiva, a un mite que, enlloc d'estar basat en l'ésser humà i el seu domini sobre el món, es centri en una experiència d'integritat on home, naturalesa i divinitat siguin només el nom de la seva mútua implicació.

Una concepció del món animista que té com a objectiu vital l'ampliació de la consciència i de la llibertat, ha de rebutjar tota estructura mecànica i coercitiva i anar cap a una estructuració de la societat propera a la dinàmica que regeix l'equilibri d'un organisme viu.

La crisi ecològica com ja hem dit, no és un problema tècnic, sinó un problema de percepció del món. L'alienació home-naturalesa ha de ser superada a través de la identificació amb tots els éssers vius, amb els ecosistemes i amb la vida en ella mateixa, com a fluir temporal, únic i comú a tot el que existeix. “Som part de la societat així com som part de l'ecosfera”⁶⁸⁹. “El tecnocentrisme ha de ser substituït per l'*ecocentrisme*”. I això vol dir aprendre a desidentificar el temps de la seva mesura cronomètrica, deixar de tractar-lo com un objecte de canvi o com un instrument de càlcul i de previsió; deixar de manipular-nos a nosaltres mateixos a través del temps, i recuperar l'experiència del temps com la vida que batega

⁶⁸⁶ Literalment *tathatâ*: allò que és tal com és. Concepte molt important en el pensament buddhista per designar la naturalesa emergent de la realitat essencial. La realitat que es mostra sense amagar res.

⁶⁸⁷ Panikkar, *La intuïció cosmoteàndrica*, pg. 73.

⁶⁸⁸ Ibid. pg. 77.

⁶⁸⁹ Naess, A. *Ecology, community and lifestyle*, Cambridge University Press, 1989, pg. 168.

rítmicament en tot ésser viu i que té el seu propi temps de realització. Assumir la densitat temporal de cada instant, de cada relació personal, i de cada acció social, així com respectar la complexitat dels cicles biològics i la seva sincronia amb els ritmes cosmològics, implica com és evident, una nova estructuració social i una organització de les comunitats molt més propera a l'entorn natural. Una integració de la societat en la naturalesa i un canvi d'orientació en els objectius de la comunitat humana. Alguns trets d'aquesta nova orientació són per exemple, la reestructuració de les comunitats locals i de les economies de subsistència.

Panikkar, en la línia de Dôgen, dona un pas més, afirmant la necessitat d'un *cosmocentrisme* o més ben dit, de centrar-se en una dimensió on el centre és cada ésser des del moment que se sustenta en un tot interrelacionat i sense fonament.

“Cada existència real és un nus únic en aquesta xarxa... El centre de la realitat no és ni Déu, ni el cosmos, ni l'home. Es un centre mòbil que només pot ser trobat cada vegada en la intersecció dels tres”.⁶⁹⁰

Els valors competitiu i de dominació han de deixar pas a l'esperit de col·laboració, a la sinergia entre tots els éssers vius. Els valors de respecte i d'estimació per la naturalesa, per les cultures i per la seva diversitat no es poden transmetre teòricament. Es poden fer reflexions ètiques però els valors no són transmissibles per la via racional. L'ètica o el camí de l'acció correcta neix de l'experiència que tenim del món, del nostre mite. La percepció directa de la realitat és l'única que té la força necessària per a moure i reorientar la nostra civilització. A això es refereixen Panikkar i Naess⁶⁹¹ quan parlen d'*ecosofia*.

Una visió exclusivament ecològica dels problemes del planeta és una extrapolació de l'individualisme, diu Panikkar. No hi ha salvació de l'home sense salvació de la naturalesa i dels déus, o de l'ésser. Tampoc no hi ha salvació individual, com ha

⁶⁹⁰ Panikkar, *La nova innocència*, pg. 55.

⁶⁹¹ Naess utilitzant la mateixa paraula que Panikkar enten que és des de la identificació profunda entre home i naturalesa com emergiran uns valors de respecte i d'estima per tots els éssers. El veritable leit motiv del creixement personal i de tot ésser viu diu, és l'autorealització.

ensenyat el buddhisme a través de la imatge del *bodhisattva*.⁶⁹² Tots estem implicats en el mateix destí.

“L’eco-filosofia demana una relació completament diferent amb la terra... exclou la victòria sobre la terra, la seva submissió i la seva explotació pel nostre ús i consum”⁶⁹³.

La visió del món con una xarxa de relacions interdependents situa, com hem dit, tots els éssers en un mateix pla; és a dir, reconeix el valor intrínsec de tota forma de vida, sense prioritats ni jerarquies. D’aquí sorgeixen uns valors ben diferents dels que han dominat fins ara en el paradigma mecanicista i dels que segueixen prevalent encara en el corrent dominant de la ciència i la biologia.

La vida tendeix en tota la seva complexitat a ser, a la plenitud. La naturalesa podria descriure’s com l’impuls de l’ésser a manifestar-se, a *esdevenir*, a desplegar-se en multiplicitat de formes i complexitats vinculades totes elles per un mateix origen. De la unitat de l’ésser a la multiplicitat d’éssers, una emergència constant que es dona sencera en cada instant, no en un procés progressiu com hem dit abans, sinó en un ritme constant d’expansió i contracció que incorpora alhora tots els temps. “El tiempo se está manifestando completamente a sí mismo en cada momento”⁶⁹⁴. Aquesta és la realitat última del temps com a ritme. “*Participar en el ritme de l’ésser* és el nostre destí i la nostra responsabilitat”⁶⁹⁵, diu Panikkar. Una participació que s’ha de donar des de l’*harmonia* amb la naturalesa, des de l’*acceptació* dels temps de gestació, creixement i mort, tant dels processos vitals com de les idees, les relacions humanes o les realitzacions socials, des de la impermanència buddhsita. Des de la *flexibilitat*, una qualitat inherent a la vida i a la naturalesa i que implica en la persona l’absència de domini entre els diferents nivells de comprensió de la realitat; l’equitat i el respecte pel temps de cada pregunta i de cada evidència. Participar en el ritme de l’ésser, vol dir actuar des de l’experiència de ser u amb l’esser, d’estar integrat amb el tot, de viure la vida de l’univers.

⁶⁹² El savi que, havent assolit la il.luminació, decideix tornar al món, al *samsâra*, per a ajudar als altres éssers vius, a alliberar-se del sofriment. Els atributs del *bodhisattva* són la compassió i la saviesa. A través d’elles, la seva acció transforma el món.

⁶⁹³ Panikkar, *Ecosofia*, pg. 151.

⁶⁹⁴ Dôgen. *La naturaleza de Buddha. Shôbôgenzô*. Obelisco, 1989, pg. 78.

⁶⁹⁵ Panikkar, *El Ritme de l’Esser*, pg. 183.

Si a les cultures orientals, la interpretació de la història de la humanitat ve determinada per la noció de *karma*, o l'entramat d'accions que configuren el teixit del món,⁶⁹⁶ a Occident la secularització ha conduït a que la noció d'història anés perdent la seva referència circular d'una banda, i transcendent de l'altre. La reducció del temps a temps lineal ha donat lloc a una concepció empobrida de la història, i centrada en el mite del progrés. Un mite que té una de les seves cares més arrelades socialment en la creença en l'evolucionisme i el desenvolupament com a camí cap a la perfecció humana i dels pobles.

“L'home no és un ésser a desenvolupar... la vida és creació constant”⁶⁹⁷. No hi ha un camí fet, predeterminat, que haguem de recórrer, ni una realitat parcial que ha de manifestar-se per arribar a ser. La realitat està tota present en cada moment. Tots els temps en l'instant present. El sentit de la vida es troba en cada moment, en la mateixa vida. Cada moment conté l'univers, com s'ha dit en moltíssimes tradicions i com es continua entenent per a moltes cultures, que no veuen la necessitat d'adoptar el model de creixement econòmic occidental, perquè no entenen el temps, la vida, com un medi per arribar a un altre lloc, ni senten la necessitat de desenvolupar-se.

Tant el temps lineal i el seu mite, el progrés, com la circularitat i la creença en la repetició, han esgotat la seva credibilitat. Panikkar veu en aquest fet el moment intercultural per excel·lència. El conflicte de cosmologies mostra la necessitat d'implicar-nos en un exercici real d'interculturalitat; és a dir, en un intent vital de traspassar els plantejaments dialèctics, per adquirir una intel·ligibilitat no-dual, una consciència capaç d'incloure els oposats.

⁶⁹⁶ Panikkar a “Tiempo e historia en la tradición de la India”, fa un exercici comparatiu d'aquestes dues nocions. La història occidental necessita ser compensada per la dimensió invisible. Karma no és el resultat d'una cadena de causalitats lineals que de generació en generació es perpetua determinísticament. Panikkar ho entén com la densitat de les accions humanes que es mantenen en la mateixa realitat, que no desapareixen, i que constitueixen el sòl d'on poden sorgir noves accions. És una causalitat col·lectiva que ni tan sols és exclusivament humana, sinó que dialoga amb l'univers.

⁶⁹⁷ Panikkar, “Desenvolupament i tercer món”.

Des de la perspectiva del “pensament sistèmic”, per exemple, l’evolució no és vista com una sèrie de canvis graduals en el continuum del temps, ni com un procés d’adaptació progressiva a l’entorn, sinó com el resultat de la “tendència inherent a la vida de crear novetat”⁶⁹⁸. L’evolució diuen els biòlegs sistèmics, és “ordre emergent”. L’*autopoiesis*,⁶⁹⁹—literalment, “fer-se un mateix”, és “el patró d’organització dels sistemes vius”. En l’intent de construir una nova teoria dels sistemes vius, aquests pensadors posen l’accent en la vida com a procés, i en la imatge de la xarxa com a estructura comú a tots els éssers vius. El concepte de “propietats emergents” ha aportat a la visió de la biologia clàssica, la noció de canvi, novetat i llibertat, com a qualitats inherents a la naturalesa i a l’organització de la vida. Cal remarcar la semblança entre aquesta idea i un dels significats que en la Grècia antiga, tenia la paraula *physis* – naturalesa- . Per Heràclit una propietat característica de la *physis* era “emergir” constantment del fons obscur del no-manifestat. Les formes vives sorgien d’un fons inobservable que era l’origen – *arjé* – dels éssers. Aquest origen és sempre el present, el centre del món.

Panikkar proposa substituir la paraula *desenvolupament*, pel mot *realització* per tal de designar l’impuls de cada persona per arribar a la plenitud. Aquesta seria una *invariant humana*, i cada cultura, una manera d’entendre i de caminar cap a aquesta realització per a la qual no pot haver-hi model. L’autorealització no és un lloc on hem d’arribar ni un objectiu a assolir en el futur, és un estat de plenitud i equilibri al qual tota persona tendeix i els camins d’aquesta realització són tan diversos com ho és la realitat. Aquesta autorealització però, no es refereix només a l’individu, sinó que és un impuls comú a tots els éssers vivents i a totes les cultures.⁷⁰⁰

Cada moment és complet en ell mateix i té sentit per sí mateix; en cada instant hi ha les condicions per a ser plenament. Cada cultura és una expressió completa d’una experiència del món única i d’una manera d’entendre’l. Com es tradueix aquest respecte per les altres cultures i pels seus propis ritmes de vida, quan aquests ritmes

⁶⁹⁸ Capra, *La trama de la vida*, pg. 237.

⁷⁰⁰ Cf. l’aportació de Jung a l’ampliar la noció d’identitat individual al “self” o identitat còsmica.

ja han estat trencats i quan el colonialisme cultural ha impregnat gairebé la totalitat del planeta i una gran part de les cultures tradicionals s'ha desintegrat? O com es pot parlar de plenitud quan les condicions de vida per tres quartes parts de la població mundial, estan per sota la dignitat humana i per tant impedeixen la plena consciència d'aquestes persones? Aquí Panikkar reconeix la manca de respostes i de solucions i afirma que l'actitud intercultural ha de partir d'una crítica radical a la ideologia del desenvolupament⁷⁰¹, orientada des d'una consciència el més crítica possible dels mites que ens constitueixen i que l'han generada. La interculturalitat diu, no és una teoria, sinó una *actitud*, i dient això, col·loca el problema de la intolerància al nivell de la qualitat humana i espiritual de les persones. Es imprescindible diu, una obertura existencial a l'altre com a punt de partida per a iniciar una autèntica *taula rodona* entre les cultures, on tothom parli des d'ell mateix, des del seu mite i des de les seves necessitats⁷⁰². Occident està necessitat del coneixement i la saviesa ancestral de moltes cultures, així com uns i altres necessitem del diàleg intercultural per a trobar camins vàlids de superació de la crisi, camins de realització personal i cultural. Aquesta actitud però no es dona sense una retirada de la posició central que l'home i la raó creuen ocupar en la història. Per això, en tots els seus articles recorda la necessitat d'un canvi interior, o el que és el mateix, d'una opció vital per la pràctica mística.

“El destí de l'Esser és el nostre destí. Estem implicats en ell...La responsabilitat humana es responde a aquest destí...Per això hem d'estar atents als ritmes dels altres, al dolor dels altres. Som actors, espectadors i co-autors del ritme de la realitat. Paradoxalment aquesta obertura als altres requereix la consagració a la pròpia interioritat”⁷⁰³.

Desenvolupament i colonialisme són dues cares de la creença mítica en una veritat universal. Ambdues són insostenibles des d'una actitud intercultural. I ambdues són encara creences socialment molt poderoses. Tant si es parla de desenvolupament econòmic, com tecnològic o cultural, sempre es fa des de la idea que cal arribar a un lloc diferent i millor del lloc on ens trobem, que cal assolir

⁷⁰¹ A *Paz y desarme cultural*, Panikkar intenta clarificar les bases d'una cultura de la pau, aportant les reflexions i els conceptes necessaris per a completar una visió generalment limitada a la crítica política i militar.

⁷⁰² Cf. Panikkar, “Religión, Filosofía y Cultura”.

⁷⁰³ Panikkar, *El Ritme de l'Esser*, pg. 186.

quelcom que ens proporcionarà el benestar que ens falta, que cal ser alguna cosa diferent del que som ara. Evidentment que no ens referim a la creativitat humana ni a la naturalesa transformadora de la realitat, sinó més aviat a l'anulació d'aquest impuls creatiu en funció del desig de controlar la naturalesa temporal de la realitat, al malestar inherent a la naturalesa contingent, com hem explicat abans. Per això cal reinterpretar el desenvolupament i desvincular-lo de la ideologia econòmica que l'ha monopolitzat. I per això és també necessari incloure una reflexió sobre el temps en els debats públics i polítics sobre sostenibilitat i sobre la pobresa en el món.

L'actitud intercultural i l'actitud contemplativa són dos pols d'una perspectiva en la qual l'ésser humà es posiciona com un element únic d'un cosmos interdependent. La vida personal, el temps d'existència de cadascú és l'oportunitat de ser, de desplegar aquesta unitat en el cosmos. Saber com actuar depen de la nostra capacitat d'estar sincronitzats amb el tot. De ser conscients de que en aquests dos extrems s'hi juga el nostre equilibri i la nostra capacitat de transformar la realitat. Per a percebre aquesta interrelació hem de permetre que el temps parli a través nostre. Hem de deixar ser al temps, o el que és el mateix, hem de ser el que som. Acceptar el temps és integrar-nos en una immensitat que paradoxalment, no ens expulsa a l'infinit, sinó que ens acull en el present.

La naturalesa té valor en ella mateixa, la terra té sentit per sí mateixa, el temps de cada ésser té el seu sentit perquè cada ésser és una expressió sencera del tot. "La vida és el temps de l'ésser" diu Panikkar, parafrasejant els grecs. Els déus viuen en el temps diríem en un llenguatge més mitològic. Reintegrant el temps a les coses, a la naturalesa i al cos, en la seva profunditat transtemporal, és a dir, quan el temps recupera el seu valor intrínsec, es desenvolupa una consciència no-instrumental ni utilitària, una consciència integral i, per tant, una actuació íntegra.

El nihilisme, o la destrucció de tots els valors, és l'expressió culminant d'una civilització escindida. Però de l'experiència del no-res com a fonament de totes les coses, sorgeix una experiència nova. L'experiència de la vacuitat, o la dissolució de l'ego, genera una actitud diferent envers el món. Per Panikkar és la *nova innocència*,

el buddhisme i el taoisme ho designen amb la noció de *wu-wei*, l'acció que no es realitza des d'un ego separat, sinó des del centre buit d'un mateix; l'acció sense intenció, sense voler posseir ni manipular res; l'acció que no calcula. El *wu-wei*, és l'art d'actuar en consonància amb la naturalesa; és a dir, d'actuar immersos en el present i seguint la necessitat del present, respectant la naturalesa del moment, no interferint en el processos dinàmics de la realitat. L'acció sense intenció respon al discerniment que acompanya una percepció instantànea i directa. Aquest tipus d'acció és la que persegueix el savi buddhista i taoista, una acció que al respectar el ritme intern de la realitat no violenta el curs dels esdeveniments ni la naturalesa de les coses. La violència atempta contra la integritat dels éssers, contra la seva completesa i unitat interna. Es però molt important no confondre aquesta actitud amb l'acceptació còmoda i acrítica de la societat com una lectura superficial pot induir. La perspectiva temporal aporta un horitzó vast i inabastable d'una banda, i d'una altra, aporta la immersió en el present més concret. Aquesta perspectiva és el marc que permet situar i relacionar els esdeveniments entre sí. I és també el coneixement d'un ritme natural, d'un equilibri implícit a la naturalesa i no controlable pels humans que cal respectar. En aquest equilibri ha de situar-se l'acció humana, que no vol instrumentalitzar perquè no hi ha subjecte que pugui "volar", ni objecte per dominar; però que actua necessària i desinteressadament desde la connexió interna amb la seva pròpia naturalesa.

4. Habitar el món. – L'emancipació de la tecnologia -

En l'article titulat "Construir, habitar, pensar" comentat abans, Heidegger definia l'"habitar" com una característica de la naturalesa humana, "la manera com els homes som a la Terra"⁷⁰⁴ No habitem perquè construïm, sinó que construïm perquè habitem, diu. "Habitar" és primordial; és "residir", estar en el món sobre la Terra i sota el cel, atents a la veritat de l'existir. Aquesta veritat és la nostra "llar"; el lloc on ens realitzem. Un sentit de l'habitar que ens retorna a la mútua reciprocitat entre els éssers humans i la Terra com a lloc concret on naixem i morim, expressat per

⁷⁰⁴ Heidegger, "Construir, Habitar, Pensar", pg. 129.

Heràclit quan diu: “Morada para el hombre es el dios”⁷⁰⁵. La naturalesa humana (essencial) és “la *aletheia* misma, el mundo como aquel ámbito abierto en el cual el hombre mora. Aquello en lo que el hombre mora es el dios”.⁷⁰⁶

El cosmos, com deien els grecs, és un tot ordenat. Una manera de donar nom a les seves dimensions, a les seves constants, és a través de la noció de *quadratura*, la interrelació entre déus, mortals, cel i terra. De manera que quan diem “humà” diem temps i espai, matèria i esperit, ser i no-res. El mateix vol dir Panikkar quan defineix l'experiència de ser-en-el-món com a *cosmoteandrisme*; com la inseparable interrelació de la naturalesa humana, còsmica i divina. Consciència, terra i esperit s'articulen en la paraula *cosmologia* i en la funció significant del mite. Per tant, habitar vol dir viure considerant les diferents formacions còsmiques, permetre l'expressió i la interconnexió entre els diferents ritmes temporals.

La destrucció filosòfica i ecològica del món i de la terra, del temps i de l'espai vitals s'inicia amb la pèrdua de l'experiència cosmològica, quan l'home es converteix en un espectador del món i deixa d'habitar-lo. La distància teòrica que aporta la racionalitat metafísica, és augmentada per la distància que aporta la perspectiva lineal del temps. L'ull que mira a distància, és el mateix ull que fa abstracció del context i converteix en desert la terra. La perspectiva lineal és la distància que creix entre l'home i la Terra com el seu hàbitat, com la seva “morada” més profunda, com el seu origen –entenent origen com aquella força que ens manté units a allò que som-. El rebuig de la Terra com a hàbitat, és el resultat de la seva destemporalització.

Habitar el món vol dir viure i actuar connectats amb la Terra i els seus ritmes de vida i de mort, al Cel i i al sentit de totalitat que ens transmet, al buit que ens fa sentir vinculats a tot el que existeix. Construir sense l'experiència prèvia d'habitar és el nihilisme estètic de les ciutats modernes i la degradació de l'entorn natural, la violació del temps i de l'espai en el cos de la terra i en el cos humà. Tot això requereix una re-educació de la percepció i de la sensibilitat; una expansió de la

⁷⁰⁵ Heràclit B 119.

consciència de la identitat envers el món no-humà. No és fent un exercici teòric o racional com trobarem vies de solució a la crisi de sentit de l'home contemporani, sinó tornant a connectar la ment, en el sentit ampli de capacitat cognoscitiva, d'obertura i d'identificació -i el cos-; no com a obstacle al coneixement, sinó com a veritable nus cosmològic i símbol del tot.

El món científic, diu Panikkar, no és habitable. És una descripció del món abstracta i sense límits, basada en el càlcul. La desorientació creada per la introducció de la noció d'infinit en la cosmologia científica descrita per Nietzsche amb una incògnita, segueix essent un símptoma del malestar que viu una societat sense els límits d'un món ordenat. Obrir les portes de la percepció pot portar a aquest vèrtig del sense-fi. Fent el viatge a la inversa, el món microcòsmic provoca el mateix sentiment d'incommensurabilitat. Educar la percepció d'aquesta realitat oberta que ens sosté, significa aprendre a percebre en cada cosa l'estructura del tot. La pauta rítmica que configura cada ésser és un marc flexible i obert i alhora un tot ordenat. Aquesta metàfora pot constituir una pista important per entendre la biologia i la cosmologia. Pot representar també una reconciliació amb el nostre planeta, com a l'únic lloc on podriem haver nascut i viscut. L'infinit no és incompatible amb el límit. L'eternitat no és incompatible amb el canvi. El pensament no-dual produeix noves metàfores filosòfiques i científiques.

El món tecnològic no és habitable perquè construït sobre la perspectiva lineal del temps ha perdut la referència al centre i al cicle, als processos d'autoorganització i de renovació de la terra. Còmodament instal·lat en la línia de fuga del futur i en la superfície llisa de les pantalles, ha abandonat la relació amb les edats de la terra i amb els seus relleus, provocant un desarrelament endèmic i un pensament únic que desplaçant-se per tot el planeta, pot imposar-se arreu.

La impossibilitat d'habitar és viscuda com un èxit econòmic perquè forma part del projecte tecnològic el fet de estar sempre en creixement, de no poder aturar-se. És un fracàs íntim perquè el fet de viure sense ser acollits per un cos més gran,

⁷⁰⁶ Marzoa, F.M. *De Grecia y la Filosofía*, pg. 51.

provoca un malestar creixent que, paradoxalment, segueix alimentant la fugida. La societat tecnològica ha desplegat una quantitat ingent d'esforços i de pressupostos abocats a "enlairar-se" definitivament del planeta i de la relació física amb el cos.⁷⁰⁷ A l'home tecnològic li falta el mirall dels elements, el diàleg amb els altres éssers vius sense el qual, no hi ha producció de sentit. Viu en un món d'una sola dimensió, la raó tècnica, que l'obliga a mirar linealment i a respondre a una demanda creixent d'artificialitat, en la creença que aquesta cursa és una prova de la seva llibertat i una victòria sobre la finitud.

Per habitar el món cal reconstruir l'experiència de ser-en-el-món; l'experiència cosmològica; i això no és possible mentre continuem identificant-nos amb l'ego, ni mentre continuem seguint esclaus de la racionalitat científica i tècnica. Es a dir, mentre continuem pensant que el coneixement racional ens capacita i ens legitima com a subjectes per a dominar a l'altre com un objecte.

Si la relació amb els déus, la naturalesa i la història han estat els eixos que han definit l'experiència primordial de l'ésser humà en les diferents etapes de la seva vida a la Terra, la tecnocràcia ha creat un quart món del que Panikkar considera que ens hem d'emancipar⁷⁰⁸, si és que pretenem dur una vida amb sentit.

Des de l'àmbit de la interculturalitat, de l'ecologia, del pensament o de l'ètica, Panikkar argumenta la necessitat d'abandonar la *tecnocràcia*. Per molt difícil que sigui diu, l'argument principal és que la situació actual del món no té futur.

"L'experiència dels darrers 30 anys en els quals la situació mundial s'ha deteriorat a tots nivells, no ens permet seguir pensant en un "món millor" sense un canvi radical que exigeix la transformació de la persona"...."Hem trencat els ritmes còsmics"... "L'acceleració ha de ser substituïda per l'harmonia entre els ritmes còsmics i els humans."... "La naturalesa és viva i no és un objecte de l'ésser humà". "No hem d'oblidar que la ciència moderna té unes interpretacions molt particulars sobre la naturalesa de la matèria, l'energia, el temps i l'espai, que són molt lluny de ser universals i compatibles amb les visions del món de les altres cultures". "La

⁷⁰⁷ Cf. Mander, Jerry. *En ausencia de lo sagrado*, Olañeta, Palma de Mallorca, 2000.

⁷⁰⁸ Panikkar, "L'émancipation de la technologie", *Alternatives au Développement*, Vachon, R. (ed.), Centre Interculturel Monchanin, Montréal, 1988.

perversió de la ciència moderna no és una perversió moral, sinó que té a veure amb la substitució del veritable mètode de coneixement, pel càlcul.”⁷⁰⁹

Amb arguments similars reforça la necessitat d'un canvi radical, de no contentar-se amb una “ecologia benpensant”, i insisteix en canvi que el camí passa per una transformació real de la nostra visió del món. Aquesta transformació implica el reconeixement del no-res personal i amb ell el descondicionament de l'acció. La formulació intel·lectual de la transformació necessària és: “és possible un pensament no global.” És possible una cosmologia basada en la pluralitat de visions del món. La cosmologia budhista n'és una mostra. Occident ha d'escriure el text de la seva pròpia cosmologia de la interdependència.

La Terra i el món, són el lloc on creixem, on vivim, on som. És l'únic lloc on ens podem realitzar; on podem ser-en-relació. De la mateixa manera que el “jo” ha d'obrir-se a la naturalesa i al cosmos, el coneixement ha d'obrir-se a la veritat de l'experiència i a la percepció del present. Reconstruir el món no és un exercici mental, sinó tornar a percebre la interconnexió entre totes les coses, les repercussions de les nostres paraules en els éssers vius, o els efectes de la foscor de la nit en els nostres sentits. És obrir-se a la profunditat del temps present.

Habitar el món implica considerar les repercussions que les nostres accions poden tenir per les generacions futures, com ha estat normatiu, per exemple, en les cultures ameríndies. Vol dir viure el temps, no com un lapsus parcial amb el que es correspon la nostra vida, com un fragment aïllat en la vida de l'univers; sinó com la totalitat del temps de la vida – *zoé* - que es manifesta en cada vida individual – *bios*. Vol dir actuar considerant la vida com a totalitat i el temps com el ritme d'aquesta vida, de la que tots els éssers participem. *Aiôn* –el temps de la vida- és la força que “anima” el món, que el fa viure; el món és un ésser viu i el temps la seva energia vital. Habitar el món és respirar amb el món, respectar el temps del món i caminar al seu ritme.

⁷⁰⁹ Panikkar, “A Self-Critical Dialogue”, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Prabhu J.(ed.) Orbis Books, Maryknoll, New York, 1996, pg. 286-288.

Habitar el món és tornar a sentir la Terra com la base primordial de la vida, no com el nostre habitatge privat, sinó com a cosmos, com a totalitat dinàmica on es gesten tots els processos de la realitat.

Conclusió

Tot i que la divisió creada per la revolució científica i epistemològica és enorme i del indubtable poder de la civilització tecnocràtica, creiem que hi ha prou elements per a pensar que efectivament s'està produint un canvi d'una consciència històrica a un altre tipus de consciència que vol superar la ruptura entre el cosmos i la història. Un tipus de consciència orientada vers un punt de vista místic tempitern.

La qüestió, que no és argumentable, és si realment aquesta consciència adquirirà força suficient com per a protagonitzar un nou període de la civilització humana, com Panikkar creu intuir. La seva perspectiva cosmològica segons la qual, la consciència temporal mateixa crea un tipus de realitat humana o un altre, pot ser interpretada de manera encara antropocèntrica i per tant, entesa com una projecció més de la ment humana en el seu desig de dissenyar la realitat.

La perspectiva buddhista que coincideix plenament amb Panikkar pel que fa a la naturalesa tempiterna de la realitat, evita en canvi especular sobre el sentit o la direcció de la vida humana a la terra. Una preocupació que no deixa de ser pròpia del judeocristianisme. I en un característic exercici de contenció intel·lectual, es limita a acceptar l'enigma del món i a posar en pràctica la consciència mística a la vida quotidiana.

