

*EL BALL
DE PANIKKAR
ENTRE TEISME I
A-TEISME*

Irina Canaleta Mir

Facultat de Lletres

06/06/2025

ABSTRACT

In this paper, we will attempt to explain and understand how Panikkar moves between theism and a-theism. Ultimately, this will be an excuse to explore how it is possible that someone could be Christian, Hindu, and Buddhist at the same time. The journey will begin with key elements of Panikkar's thought, which will serve as provisions for the excursion. We will talk about silence and the word, the foundational terrain on which Panikkar moves. The heart of the paper will revolve around the question: "is Buddhism a-theistic?". This focus stems from our certainty that Panikkar situates himself more or less within theism, but his engagement with a-theism is not as evident. In fact, it is not even obvious that Buddhism is a-theistic, since many and varied things have been said about it. We will explore Panikkar's reflections on the question of whether Being = God, a reflection that on its own brings us closer to the tensions between theism and a-theism. Finally, we will look at Panikkar through the lens of other authors and reflect on his identity. Altogether, this journey will be illustrated by the metaphor in the title: Panikkar's dance between theism and a-theism.

ÍNDEX

1. Introducció	3
2. Elements clau	5
2.1. Ésser i existir	5
2.2. Ateisme i a-teisme	8
3. Silenci i Paraula	12
4. El budisme és a-teu?	21
5. Ésser = Déu?	30
6. Sentit i Identitat	39
7. Conclusió	47
8. Bibliografia	48

I. INTRODUCCIÓ

Vaig descobrir Raimon Panikkar Alemany (3 de novembre de 1918 - 26 d'agost del 2010) perquè hi vaig topar literalment: em vaig trobar amb una làpida commemorativa amb part de les seves cendres a Tavertet, al costat de l'església. I hi vaig trobar escrita la seva famosa frase: "Me'n vaig anar cristià, em vaig descobrir hindú i torno budhista, sense haver deixat de ser cristià". La frase que va ser l'espurna que va encendre tot el foc que em va convidar a continuar-lo llegint. Així i tot, no és l'única frase recurrent que s'utilitza per descriure ràpidament a Panikkar, també és molt cridanera aquesta: "És fill de mare catalana i catòlica i pare indi i hindú"¹. Això d'entrada pot despertar certa curiositat a qualsevol. La seva mare Carme Magdalena Alemany provenia d'una família burgesa de Barcelona i el seu pare, Ramuni Pániker Amah era membre d'una família hindú de Karimba (Kerala, Índia). Ramuni Pániker havia estudiat a Anglaterra i havia representat una companyia química alemanya a Espanya. Raimon Panikkar va ser un estudiant excel·lent en gairebé totes les matèries a una escola jesuïta de Barcelona. Va estudiar química i humanitats a la Universitat de Barcelona entre el 1935 i el 1936. Quan va esclatar la Guerra Civil espanyola, la família Pániker Alemany estava en perill. Gràcies al passaport britànic del pare van poder marxar tota la família en un vaixell anglès, primer cap a Marsella, després a París i finalment a Siegburg (Alemanya). Panikkar va poder continuar els seus estudis a la Universitat de Bonn. El 1940 es va fer membre de l'Opus Dei, i ho va ser fins al 1966, perquè va ser expulsat. El 1942 començà a treballar a la companyia del seu pare a Barcelona i es va fer membre del Consell Superior d'Investigacions Científiques. El 1946 es va treure el doctorat en filosofia a la Universitat de Madrid. Del 1950 al 1953 va fer un retir a Salamanca. A partir de llavors va estudiar teologia a la Universitat Pontifícia Lateranense a Roma i va obtenir el doctorat en teologia el 1961.

Del 1954 al 1958 fa el primer viatge a l'Índia. Allà va estudiar filosofia índia i religió a la Universitat de Mysore i també a la Universitat Banaras Hindu. En aquest viatge va conèixer figures com Griffiths, Jules Monchanin i Henri Le Saux, tots tres pioners en el diàleg hindú-cristià. Per si no n'hagués tingut prou amb dos doctorats, va obtenir el tercer doctorat en química a la Universitat de Madrid el 1958. Després d'haver estat expulsat de l'Opus Dei, durant un altre viatge a l'Índia, el van convidar a ser professor a la Universitat de Harvard. I va ser professor convidat allà durant cinc anys. Del 1972 al 1987 va ser professor d'estudis religiosos a la Universitat de Califòrnia, Santa Bàrbara.

¹ Maciej Bielawski, *Panikkar, Una biografia*, (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2014), 31.

Solia impartir classes a la primavera i la resta de l'any anava a Varanasi. El 1984 es va casar amb María González-Haba i van anar a viure a Tavertet (Catalunya). El 1988 va fundar el Vivàrium a Tavertet, el Centre d'Estudis Interculturals. Va fer les conferències Gifford Lectures a la Universitat d'Edinburgh, que es van publicar amb el títol *El ritme de l'Ésser* el 2009. Va morir a Tavertet el 26 d'agost del 2010. En total havia escrit més de 40 llibres i 900 articles. I encara va tenir temps d'ordenar tot el que havia escrit en sis llengües diferents (català, espanyol, anglès, alemany, italià i francès), que dominava prou per fer conferències amb cada una d'elles. I d'aquest reagrupament de la seva obra en va resultar l'Òpera Omnia, que he agraït, estimat i començat a llegir arran d'aquesta recerca.

Aquest treball explora el “ball” de Panikkar entre teisme i a-teisme. Primer de tot veurem els elements clau que seran útils per entendre el recorregut que farem. Aquests elements clau són l'ús que fa Panikkar dels conceptes “ésser” i “existir”, i, la diferència entre “ateisme” i “a-teisme”.

Havent-nos equipat amb aquestes eines podrem endinsar-nos en el primer moviment del ball: silenci i paraula. Panikkar tracta sovint el silenci en les seves obres dedicant-li seccions o capítols sencers. Irònicament ho fa a través de les paraules (tot i que les seves pràctiques meditatives de silenci no li treu ningú). Sigui com sigui, les seves reflexions sobre el silenci i la paraula seran molt bon lloc per començar aquesta cerca. Si és que teisme i a-teisme poden trobar-se, aquest lloc serà el silenci. També veurem la preocupació de Panikkar per no discriminar la paraula, però tampoc divinitzar-la. En aquest capítol ja es començarà a veure com Panikkar es va movent entre teisme i a-teisme, però també anirà bé per reflexionar sobre la base de la qual partim sempre que pensem, parlem o reflexionem qualsevol cosa: precisament el silenci i la paraula.

El cor del treball el trobarem al voltant de la pregunta: “el budisme és a-teu?”. Hem decidit dedicar-li tal importància perquè el pas de Panikkar pel teisme no és quelcom que porti a massa discussions, en canvi, ja no és tan evident relacionar a Panikkar amb l'a-teisme. De fet, tampoc és clar si el budisme és a-teu. Si és que Panikkar toca l'a-teisme, ho fa a través del budisme. Així doncs, la primera pregunta que ens hem de fer és si el budisme efectivament és a-teu. En tal cas, descobrirem els moviments a-teus de Panikkar, encara que potser simplement seran com carícies subtils.

Vist això, arribarem a la qüestió d'“Ésser = Déu?”. Panikkar reflexiona molt arran d'aquesta qüestió, perquè és important. De fet, una de les seves discussions amb Heidegger —a qui Panikkar cita tot sovint— girava al voltant d'aquesta pregunta². I no es posaven pas d'acord. Veurem que concebre

² Raimon Panikkar, epíleg de *¿Parlem del mateix Déu?* (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2018), 100.

que Ésser = Déu té unes conseqüències molt diferents que concebre que Ésser $\neq$ Déu. Si més no, porten per camins diferents. Com que aquests camins ens faran moure pel teisme i l'a-teisme, serà un recorregut interessant d'explorar.

Finalment, trobarem el capítol “Sentit i identitat” seguit de la conclusió. Aquests dos capítols serviran per allunyar-nos del quadre que hem anat pintant. Quan algú pinta, una hora o altra s'ha de distanciar del quadre i mirar-lo de lluny. Per què de lluny no veiem els detalls que veiem de prop, però tenim l'oportunitat de contemplar tot el quadre en general. Així, acabarem amb la perspectiva de Panikkar a través dels ulls d'altres autors i també girarem al voltant d'una qüestió que ha estat ressonant durant tot el treball: l'interès per entendre on es posiciona Panikkar (si és que es posiciona). Panikkar és teista? És a-teu? Es mou entre mons sense poder parar mai? En el fons, investigarem tot això tractant d'entendre com pot ser que hi hagués algú que fos budista, hindú i alhora cristià.

Una de les motivacions del treball ha estat continuar explorant el que vaig començar l'estiu passat (juliol 2024). Vaig fer un retir de meditació Vipassana d'onze dies seguits. Aquest retir va ser el meu primer contacte amb el budisme. En comptes de començar per la teoria, vaig començar per la pràctica. Aquest treball m'ha permès començar-me a endinsar-me en la teoria. I sense haver-ho planificat abans, l'experiència viscuda del Vipassana m'ha estat molt útil per poder explicar i comprendre Panikkar des d'un lloc que no hauria estat possible sense les pràctiques meditatives.

I abans d'entrar en profunditat, m'agradaria agrair per ordre alfabètic a en Jordi Pigem, l'Oriol Ponsatí, en Jaume Rufi, en Xavier Serra, i en Joan Vergés pel temps que han invertit a oferir-me el seu acompanyament, consells i suggeriments.

2. *ELEMENTS CLAU*

2.1. ÉSSER I EXISTIR

Quan Panikkar diu frases com “Déu és”, aquest “és” no va acompanyat de cap atribut. Pel context un podria pensar que l'utilitza com a sinònim d'existir. Però si això fos així, Panikkar no hauria de forçar el llenguatge, simplement diria “Déu existeix”.

Aleshores, què és ésser? Posem en contraposició com des d'Occident s'ha concebut l'ésser: “Des d'Aristòtil, a Occident, l'ésser per antonomàsia és la substància, allò que subsisteix i se sosté a si mateix, allò que potser està amagat perquè és el fonament de tot, però que no per això deixa de ser

real; al contrari, pel fet de ser fonament, és «més real» que tot allò que sosté. L'ésser és el subjecte, la *ousia*.³ A Orient, en canvi, s'ha definit d'una manera molt diferent:

Pel buddhisme, ésser és un verb i no un substantiu; les coses són, essent, però no hi ha «ésser», esse, que les sostingui o que les «faci» ser. Parlar d'«ésser» en substantiu és matar-lo, ja que un ésser que no sigui (essent), un ésser que no continuï essent, que no sigui (verb), ja no és ésser; no és, s'ha petrificat, s'ha mort, «fou», «ha estat», però ja no és; és un simple sigut. Ésser és [...] continuar essent, esdevenir, arribar a ser en aquell instant, per deixar immediatament de ser «allò que era», ja que ha de donar lloc a continuar essent.⁴

Panikkar té més tendència a inclinar-se per la concepció oriental de l'ésser. I per entendre-la des d'occident, cal que ens hi detinguem de bon començament. Tot el que va essent conté el canvi en el mateix fet de ser, implica dinamisme: mentre *soc*, moro i reneixo constantment, si es vol dir així. Quan parlem d'existir, no passa això. O existeixo o no existeixo. I l'existència no té aquesta estreta relació que té l'ésser amb el canvi. L'únic canvi que pateixen les coses existents pel que fa a la seva existència és existir o deixar d'existir. Però pel que fa a l'ésser, ésser mateix implica canvi constant.

“*Ser*” no l’hem d’entendre com “ser _” seguit d’un atribut per definir quelcom o per identificar. És a dir, el fet de *ser* no consisteix a delimitar quelcom estàtic i immutable, sinó en quelcom contingent: susceptible al temps, al moviment i al canvi. També va per aquí la intuïció oriental. Ésser no consisteix a esdevenir d’una manera i quedar-se així. Quan diem: “*soc*”, no volem dir el mateix que “*soc això*”. Imaginem-nos que estem veient una obra de teatre que ens representa l’ésser i hi ha un narrador que va narrant aquesta experiència de *ser*. Diria això: *soc, soc, soc, soc...* i aniria fent sense aturador. Cap “*soc*” faria referència a una cosa estrictament idèntica a la referida per l’anterior “*soc*”. Quan diem “*soc*” no expressem una identificació en una substància individual. *Ser* no és només “ser present en el món”, sinó que expressa una realitat que no es limita a ser substància tancada en si mateixa, sinó que sempre està amb relació a les altres coses que també *són*. Si se’ns permet la redundància per poder-ho explicar: l’ésser no és res més que tot el que *és*, i tot el que *és*, és tot el que està en relació amb tot el que també *és*. O sigui, si diem “jo *soc*”, aquest *soc* no expressa només “jo existeixo” ni tampoc expressa “jo *soc* de tal manera”, aquest “*soc*” expressa que *soc* amb relació a les altres coses que també *són*. La mare *és*, perquè és mare amb relació al seu fill. I el fill *és*, perquè és fill amb relació als

³ Raimon Panikkar, *Buddhisme* (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2023), 336.

⁴ Panikkar, *Buddhisme*, 311.

seus pares. Es tracta de la filosofia de la interdependència. Panikkar la descriurà utilitzant el terme de relativitat radical⁵, però aquí ja hi aprofundirem més endavant.

Ho podríem resumir citant Panikkar quan diu: “Les coses no són en tant que «ésser» (*esse*), sinó que són en tant que *són*, és a dir, en tant que, essent, deixen de ser el que eren per continuar essent. Ésser és transitar per l’existència.”⁶ Quan diem que les coses *són*, afegim un aire de dinamisme, d’interrelació i d’aquest “transitar” que diu Panikkar. És un aire que no bufa el vent de l’existència, sinó el de l’ésser entès com ho fa el budisme. Crec que pot aportar més claredat la interpretació que en fa Ignasi Boada d’aquest sentit transitiu d’Ésser que fa servir Panikkar (en contrast al sentit substantiu). Boada diu que el podem entendre més aviat com a sinònim d’“esdevenir” o “esdeveniment”⁷.

També hi ha llocs on Panikkar parlarà d’*ek-sistència*. Ara bé, *ek-sistència* és sinònim d’existència? D’entrada pot semblar que no, perquè si no, per què Panikkar no diu directament “existència”? Per què ho hauria d’escriure d’una altra manera? Què és això d’*ek-sistència*? “Ésser és *ek-sistir*.”⁸ Panikkar dissectiona sovint les paraules i convida a cercar-ne l’origen etimològic. “*Ek-sistir*” té el prefix “*ek-*” que vol dir “fora de” i això subratlla que el que *ek-sisteix* es desplega cap a fora, en relació amb el món, en relació amb els altres, sempre està en relació amb alguna cosa. La segona part, “-sistir” o “-sistència”, venen del verb *sistere* en llatí. *Sistere* pot tenir diverses traduccions: “col·locar”, “assentar”, “deturar”, “tenir-se, mantenir-se”⁹. Per tant, estem fora d’un sustentacle on col·locar-nos, on assentar-nos, on mantenir-nos. No hi ha res que sostingui les coses que *ek-sisteixen*, no hi ha una mena de realitat última que sigui cap sustentacle de totes les coses que hi ha. Ésser és *ek-sistir* perquè vol dir que tot el que és, tot el que transita per l’existència, és fora de ser sostingut. Nogensmenys, es pot observar que si cerquem l’origen etimològic d’existència, ens trobem amb el mateix: el prefix “*ex-*” que també vol dir cap a fora, i “-sistència” que torna a venir del verb *sistere*. Segurament, Panikkar recorre al prefix “*ek-*” i no abandona el guió, per despertar-nos una alerta. Si més no per obligar-nos a

⁵ Jordi Pigem, «El Pensament de Raimon Panikkar: una filosofia de la interdependència», (tesi doctoral, Universitat de Barcelona, 1998), 212.

⁶ Panikkar, *Buddhisme*, 311.

⁷ Ignasi Boada, “Una alternativa al teisme i a l’ateisme: A propòsit de «El silenci de Déu» de R. Panikkar”, *RCatT* núm. XXI/2 (1996): 426, <https://www.raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/download/70679/100001>.

⁸ Panikkar, *Buddhisme*, 311.

⁹ *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, s.v. “Existir”, última modificació 2024, doi: 10.2436/10.2500.19.1.

parar i preguntar-nos: què és això d'*ek-sistir*? I així recordem l'origen de la paraula existència. És un recurs per evitar que quan es digui “tal cosa existeix” ens imaginem que aquesta tal cosa (sovint entesa com una substància individual) hi és en un sustentacle. Panikkar parla d'*ek-sistir* com un recurs per evitar imaginar cap sustentacle quan parlem comunament d'existir, i que *ser* implica moviment i canvi, no identificar-nos permanentment en una substància individual que es manté sostinguda d'una mateixa manera en el temps. No som cap resultat acabat de res, *ser* vol dir anar sent, la creació no s'ha acabat. No som el resultat del big bang. El big bang és, i és creació contínua.

2.2. ATEISME I A-TEISME

L'obra de Panikkar que ens és de més interès per aquesta investigació és *El silenci del Buddha, un a-teisme religiós*. Aquest llibre està inclòs en l'obra *Buddhisme* de l'Opera Omnia. *El silenci del Buddha, un a-teisme religiós* és la segona edició publicada tres dècades després del primer llibre que es titulava *El silenci de Déu*. Panikkar adverteix del següent en el prefaci:

Aquest estudi representa pràcticament un nou llibre respecte a la primera edició. S'hi han introduït un bon nombre de modificacions, a més de les que ja figuraven tant en l'edició italiana (1985) com en l'anglesa (1989) i l'alemanya (1992). [...] La intenció d'aquesta obra és oferir un horitzó més ampli capaç de promoure una comprensió més profunda tant de la teologia de l'alliberament com de l'alliberament de la teologia —i de la filosofia—, i una aplicació més gran dels seus plantejaments.¹⁰

És important explicar això perquè Panikkar fa servir una innovació lingüística al títol del llibre de la segona edició. Tal innovació és escriure “a-teisme” en comptes d’“ateisme”. Cal advertir que Panikkar no hi juga pràcticament en tota l'obra, a part del títol¹¹. Així i tot, aquí utilitzaré aquest joc perquè trobo que il·lustra molt bé el pas de Panikkar pel budisme, que com diu ell al títol, es tracta d'un “a-teisme religiós”. Probablement, les paraules que l'autor es pensa i repensa més de tota la seva obra són les del títol. No és casualitat que al títol aparegui “a-teisme” i no “ateisme”. Així doncs, aquí explotaré aquesta distinció.

La partícula “a” d’“ateisme” nega el teisme, mentre que la partícula “a” d’“a-teisme” priva el teisme. És a dir, que quan parlem d'a-teisme no es tracta de negar Déu, sinó de tractar-lo com una qüestió privada. Això es podria entendre pensant que el que diem és que Déu és quelcom privat de cadascú, com si Déu fos únicament una qüestió íntima i personal. La meua intenció no és interpretar-ho d'aquesta manera, tot i que tampoc vull negar que es pugui interpretar així. La qüestió és que tal

¹⁰ Panikkar, *Buddhisme*, 97.

¹¹ En Jordi Pigem em va comentar a la trobada que vam tenir que va ser un suggeriment seu la innovació lingüística d’“a-teisme” i que Panikkar la va fer servir per al títol.

com ho utilitza Panikkar, Déu en si ens és privat. Això vol dir que no el podem ni afirmar ni negar, aquesta és l'essència de l'a-teisme. Encaixa prou bé amb l'agnosticisme, però no són sinònims perquè l'agnosticisme es queda en l'impossibilitat de saber. Quan pensem amb a-teisme ens han de venir al cap coses com la contemplació, l'experiència i sobretot, el silenci.

L'ateisme per la seva banda és un tipus de teisme, ja que no deixa de creure en quelcom. Mentre que el teista creu que Déu existeix, l'ateu creu que Déu no existeix, però tots dos creuen.

És interessant fer un petit recorregut pels tipus de teisme que explica Panikkar a *El ritme de l'ésser* per tenir presents els altres tipus de teisme a més de l'ateisme i per il·lustrar perquè totes aquestes actituds no deixen de ser teistes en contrast amb l'a-teisme (on la partícula “a” nega no a Déu sinó al teisme).

La primera actitud que descriu Panikkar és el deisme: “[...] els qui refutaven l'ateisme i refusaven creure en Crist, alhora que encara creien en Déu. El deisme fa la seva aparició com a reacció contra la intolerància, el fanatisme, la miopia i el sobrenaturalisme [...]”¹². Amb això ja ens podem adonar de dues coses: primer que el deisme pot pecar de com diu Panikkar: certa “superficialitat religiosa”¹³ o certa “feblesa filosòfica”¹⁴. I segon que surt com a reacció a una sèrie de coses que no acabaven de convèncer del monoteisme.

Pel que fa a aquesta superficialitat religiosa i feblesa filosòfica, Panikkar explica que com que el deisme creu en un Déu compatible amb la ciència moderna, haurà de ser un “[...] Déu dòcil desproveït de qualssevol molestos atributs de poder i que ja no tingui cap intenció de demostrar que encara té un domini del món. La ciència té ara aquest poder.”¹⁵ Déu té uns límits, i els límits venen marcats per la ciència. Si Déu és d'alguna manera que és incompatible amb la ciència, aleshores això no és Déu. Diu Panikkar: “Déu és la Causa del Món per al deista, mentre que Déu és l'Autor del Món per al teista. «El deista creu en un Déu, el teista en un Déu vivent» (*summa intelligentia*)”¹⁶. Doncs, veiem que el teisme i el deisme no són el mateix, però no hi ha marge de dubte que el deisme és un tipus de teisme.

La segona actitud és el panteisme. Del panteisme en parla de tres tipus, de totes maneres només fa falta que ens centrem en un per veure que efectivament el panteisme també és un tipus de teisme.

¹² Raimon Panikkar, “Altres formes de teisme”, a *El ritme de l'ésser: Les Gifford lectures*, ed. Autor i Milena Carrara (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2012), 257.

¹³ Panikkar, “Altres formes de teisme”, 257.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid, 258.

Panikkar parla de la paraula *panteisme* i diu: “La paraula *panteisme* indica que estem tractant amb una doctrina que defensa que Tot (*pan*) és Déu, i Déu (*theos*) és Tot. En altres paraules, el Tot constitueix una Unitat real, i aquesta Unitat és Déu.”¹⁷

El panteisme es pren molt seriosament que Déu és absolut, si Déu és absolut, Déu ho ha de ser absolutament tot. Panikkar resumeix molt bé l’actitud panteista quan diu: “El panteisme no s’accontenta amb Déu com a Entitat Suprema. Necessita Déu com a Ésser, i si aquest Ésser «produeix» éssers, Déu ha de «ser» també aquests éssers, atès que són (éssers).”¹⁸ Fa certa gràcia com utilitza el verb “produir” com també ho fa Espinosa, però el posa entre cometes perquè quan una cosa produeix una altra cosa sembla que estem parlant d’una relació que no identifica la cosa amb l’altra cosa, sinó que són coses separades: creador i creat. Però aquí fa la picada d’ullet a Espinosa, a qui se l’ha considerat posteriorment com el pare del panteisme. Al mateix temps, Panikkar no es deslliura de la seva roba cristiana quan parla de la voluntat de Déu i diu: “[...] Sense aquesta Voluntat, Déu equivaldria tan sols a la potència del seu Ésser. El panteisme no té llibertat: és pura passivitat, pura potència [...]”¹⁹. Segurament Espinosa li hauria dit que al contrari: el Déu spinosista (que en llenguatge contemporani el podem equiparar al Déu panteista) és realment lliure, perquè s’expressa de totes les maneres possibles que es pot expressar, i és lliure en tant que no hi ha res que pugui ser expressat i que no s’expressi en algun moment (ha passat, passa o passarà). Si es pot expressar, Déu ho expressa i tot el que és, és expressió de Déu. En canvi, Panikkar té més present que Déu té el seu propi criteri, la seva pròpia voluntat i que aquesta li permet escollir lliurement, no és que ho produeixi tot, sinó que produeix el que decideix lliurement segons la seva Voluntat divina.

La tercera actitud és el politeisme. La preocupació que té Panikkar per destacar que no s’ha de tractar el politeisme des del monoteisme com es fa massa sovint perquè no conceben el *theos* de la mateixa manera resumeix molt bé l’actitud politeista:

Si volem comprendre l’actitud «politeista» hem de renunciar a totes les interpretacions modernes que han estat incapaces de superar la seva formació «monoteista». El politeisme és múltiple perquè hi ha «molts» Noms divins, i moltes nocions d’un Déu no individualitzable. Des d’un punt de vista substancial, Déu és un individu, però no és individualitzable; no podem determinar Déu amb precisió i

¹⁷ Panikkar, “Altres formes de teisme”, 261.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

assenyalar-ne els límits. Com diu Hermes Trismegist: «Déu és una esfera infinita el centre de la qual és a tot arreu i la circumferència enlloc.»²⁰

La quarta actitud és l'ateisme. Panikkar no només sosté que l'ateisme és un tipus de teisme, de fet afirma que “la set d'un punt de referència definitiu potser enlloc no és tan intensa com en l'ateisme modern. És un desig seriós de racionalitat i intel·ligibilitat”²¹. Només queda la raó, i per tant la raó és la que ocupa el lloc que ocupava Déu, ara bé, ho farà d'una manera “més humil realment (no ho coneix tot), més pacient (ha de tenir en compte el temps), menys exigent (no és absoluta) [...]”²². I passa quelcom similar al deisme, però a la inversa, no és que Déu hagi d'actuar de manera compatible amb la ciència, sinó que “la ciència ha d'actuar com si Déu fos inexistent”²³. L'ateisme és un tipus de teisme perquè l'ateu necessita un substitut de Déu, i no li queda més remei que la raó. Al final Panikkar deixa caure una frase que fa pensar que si en comptes de fer-nos ballar, es quedés en una posició fixa, aquesta no seria l'atea. Perquè diu: “Però l'Home contemporani ha tingut massa experiències negatives amb la raó i només la raó per no sospitar que el «remei» podria resultar pitjor que la «malaltia».”²⁴ Si més no, ho deixa en una sospita, però és una sospita atrevida.

La següent actitud és l'agnosticisme. La cita que el resumiria millor és quan Panikkar diu: “Potser Déu ho sap tot, però nosaltres no som Déu i certament no ho sabem tot, ni tan sols les coses més elementals. Ens hem de confessar a-gnòstics perquè no tenim la *gnōsis* divina, el coneixement de les coses que realment importen.” L'agnosticisme es desentén de Déu dient que no en sabem res, de totes maneres, encara parla de Déu, perquè de qui (o què) no en sabem res encara és sobre Déu. Per tant, seguim en el teisme.

Finalment, la darrera actitud és l'escepticisme. Els que sempre cerquen i mai troben. L'escepticisme comporta la recerca infinita. Ara bé, aquí la pregunta més aviat és per què Panikkar inclou en la llista de teismes l'escepticisme? Culpa a Descartes d'haver substituït el monoteisme teològic pel monoteisme filosòfic quan diu:

L'ego, el subjecte, el dubte, la subjectivitat, esdevindran el *fundamentum absolutum inconcussum* de la veritat. Si en darrer terme només hem de confiar en nosaltres mateixos, en el nostre pensament —tot i que dialècticament encara necessitem Déu per garantir la veracitat del funcionament interior de la

²⁰ Ibid, 266.

²¹ Panikkar, “Altres formes de teisme”, 270.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid, 272.

nostra ment—, ens convertim en una cosa que Protàgores mai no va imaginar: la mesura de *totes* les coses [...].²⁵

L'escepticisme és dubtar. En el rerefons de dubtar de tot iniciat per Descartes, ens trobem que el lloc de Déu l'ocupa el subjecte. Sigui com sigui, segons Panikkar tampoc deixem de girar entorn de Déu amb l'escepticisme perquè: "L'escepticisme ens fa conscients que no podem estar absolutament segurs de res. El fonament de la nostra certesa només podria ser Déu, i no som Déu."²⁶

Fins aquí el recorregut dels tipus de teisme, que convé tenir present sobretot perquè si ballem entre teisme i a-teisme, no hem de confondre a-teisme amb ateisme. És a dir, si en aquesta dansa Panikkar fa algun moviment proper a l'ateisme, cal recordar que aquell pas de ball és teista. Fins i tot quan hi trobem un aire panteista, o un aire d'alguna altra actitud de les suara descrites, cal recordar que l'escenari continua sent el teisme. Aleshores caldrà veure quan és que passa per l'a-teisme si és que hi passa. I per això ens centrarem més en el budisme.

3. *SILENCI I PARAULA*

Quin paper tenen el silenci i la paraula en el ball de Panikkar entre el teisme i l'a-teisme? El primer que ens pot venir al cap seguint la metàfora del ball, és que tot ball sol anar acompanyat d'una música, i què seria una música sense silenci?

De totes maneres, el primer moviment del ball passa per la qüestió del nom de Déu. Si parlem de noms, som al regne de la paraula. Panikkar desenvolupa el que ell anomena moments *kairològics* i construeix la dialèctica del nom de Déu. Diu que és una mena de joc dialèctic i que serveix com a síntesi de la seva tesi. I certament, és molt bon lloc per començar l'excursió que pretenem fer perquè ens ofereix les vistes del paisatge que volem conèixer.

En aquest joc dialèctic explica que cada Déu de cada religió té un nom propi i conèixer Déu és conèixer el seu nom. Si hi ha diferents tradicions, i diferents religions, hi ha diferents noms de Déu. Segons Panikkar, si no es vol trencar l'harmonia entre el nom i la cosa, això ens porta a pensar que hi ha Déus. Ara bé, arran d'aixo em pregunto: es tracta de molts Déus? O es tracta de diferents déus que no són res més que parts d'un únic Déu? Panikkar continua i explica que l'harmonia que pensàvem que era sagrada entre el nom i la cosa comença a ser sospitosa perquè ens adonem que cada nom de Déu no exhaurix la divinitat. Aleshores, comença a parlar del nom ocult de Déu. El nom de Déu és

²⁵ Ibid, 271.

²⁶ Panikkar, "Altres formes de teisme", 274.

per la seva pròpia naturalesa ocult. I això fa pensar que el nom de Déu és una pregunta: “el seu nom és la simple cerca d’ell; trobar-lo significa cercar-lo, i conèixer-lo significa no conèixer-lo”²⁷. Panikkar es planteja si el nom de Déu és “¿Qui?”. Aleshores, en arribar a aquest punt, li sorgeixen els dubtes següents: i si la pregunta que ens estem fent és antropològica? No serà que l’home se cerca a si mateix en fer-se tal pregunta? Però, és clar, diu Panikkar: “Des del moment que no existeix una resposta satisfactòria a les preguntes sobre Déu o l’home, [...] ¿no serà llavors el silenci la veritable resposta?”²⁸. Aquí és quan apareix la contribució del budisme: potser qui sap romandre en silenci és qui comprèn el misteri de la realitat. Ara bé, Panikkar destaca que si el silenci ens el plantejem com una altra resposta, no acaba de ser del tot convincent. Nogensmenys, no és que la resposta de Buda a la pregunta sigui el silenci, sinó que es tracta més aviat de silenciar la mateixa pregunta perquè aquesta no té sentit. I citem l’últim moviment d’aquest joc dialèctic per la seva bellesa: “[...] Es torna al viure quotidià, com ensenya l’últim quadre del *zen*, la setena estança de santa Teresa o qualsevol afirmació present en quasi totes les doctrines místiques. Déu és immanent i transcendent, existent i no existent; i al mateix temps no és. [...] tan sols en la cel·la interior, on el *logos* se silencia, el Pare pot ser adorat en esperit i en veritat”²⁹.

A primera vista, tinc la intuïció que el silenci li va com anell al dit a l’a-teisme. Pot no ser tan evident pel que fa al teisme. Però fins i tot en un context teista el nom de Déu pot ser un obstacle entre nosaltres i Déu. Per exemple, quan algú resa adorant una estàtua de Jesús a la creu, el que està entre aquella persona i Crist és el nom, és la icona també. Pensar en un nom o una icona permet d’entrada connectar amb aquest nom o aquesta icona, però no amb la cosa que es refereixen. El nom de Déu s’interposa entre nosaltres i Déu. També ho fan les icones, per això apareix l’iconoclàstia, perquè encara que les icones tracin un camí aparentment veloç cap a allò que representen, al mateix temps no són directament allò que fan referència. Per tant, només ens permeten una connexió indirecta amb la cosa adorada, no directa. El regne de Déu és el silenci. Què vol dir Panikkar amb això? El silenci —a diferència dels noms i les icones— allibera els obstacles del camí perquè aleshores no hi ha res entre nosaltres i Déu. Però de tanta llibertat que deixa, resulta aclaparadora i quedem desorientats, tant que no hi ha rastre de Déu.

²⁷ Panikkar, *Buddhisme*, 82.

²⁸ Panikkar, *Buddhisme*, 82.

²⁹ Panikkar, *Buddhisme*, 83.

La qüestió “Què és Déu?”, no té límits. Panikkar explica el que diu Buda: que amb aquesta pregunta no es pregunta res en tant que no se sap què es vol obtenir. Per entendre això imaginem-nos que cada cop que preguntem, el que estem fent és definir, delimitar una caixa buida que espera ser omplerta per una resposta. La pregunta serà l’espai per a la resposta. Fins i tot, les preguntes de les quals no en podem obtenir resposta, seran caixes buides, però no deixen de ser caixes. Per això tenim la sensació que la filosofia no és una disciplina buida quan arriba a preguntes que encara no es poden respondre, sinó que alguna cosa es remou quan arribem a la pregunta, alguna cosa hi ha, ni que sigui la caixa. Tornem a la pregunta “Què és Déu?”. És una pregunta que no defineix ni la seva pròpia caixa. No hi ha caixa perquè ni tan sols se sap si Déu és quelcom transcendent o si és immanent, o les dues coses, o cap; si *és* o no *és*, o les dues coses, o cap. És a dir, les preguntes normalment són caixes perquè encara que no sabem què hi anirà a dins, hi ha uns límits marcats per la mateixa pregunta. Panikkar posa el següent exemple: “Si jo pregunto quin és el color de la pedra amagada a la butxaca de Sākyamuni, tinc una certa idea dels límits de la pregunta. No conec el color de la pedra, i tampoc tots els colors, però sé què és un color i sé distingir un color d’un so o d’una altra cosa. Sé també que les pedres tenen color.”³⁰ I, per tant, seguint l’exemple de Panikkar, si quan preguntem això ens responen que el seu color és un fa sostingut, sabrem, malgrat no saber la resposta correcta a la pregunta, que el que ens han contestat no és la resposta correcta a la pregunta. Amb la qüestió de Déu, no passa això.

També es podria respondre, com ho fan moltes tradicions religioses, que aleshores, el més a prop de Déu és la pregunta, i que, per tant, el sol fet de cercar-lo és ja haver trobat tot el que podem trobar. Per això Panikkar, en un dels moments del joc dialèctic arribava al nom de Déu “¿Qui?”. Ara bé, també es podria anar per un camí ben diferent (com assenyala el budisme): concloure que si amb aquesta pregunta no hi ha caixa, no hi ha límits, aleshores no estem preguntant res, perquè no tenim cap espai on pugui cabre la resposta. La pregunta, no és una pregunta.

“Definir” vol dir assenyalar els límits d’una cosa. Seguint la nostra metàfora de les caixes, les paraules són les que creen els límits que constitueixen aquestes caixes. Per això, una pregunta no pot sinó estar constituïda per paraules. I si amb la pregunta, no hi ha caixa, aleshores què estan fent les paraules de la pregunta “Què és Déu?”? Són paraules buides? ¿Són paraules que no fan el que els hi és propi de fer (posar límits)? És per això, que Déu pertany al regne del silenci. Perquè “Déu” és un nom molt misteriós. Misteriós perquè Déu té molts noms, i alhora cap. Misteriós perquè “Déu” és una caixa

³⁰ Panikkar, *Buddhisme*, 86.

que no pot contenir la immensitat del que pretén contenir. Si existeix, existeixen tants Déus com noms de Déu hi ha? Els coneixem tots? Déu és res que pugui ser limitat i encapsulat en una paraula? En diverses paraules? Si preferim dir-n'hi "Absolut" per exemple, encara il·lustra més com de contradictori és pretendre fer cabre l'Absolut que no té límits en el regne de la paraula. Quan Panikkar parla d'això, ell respecta l'espai que queda completament lliure i obert arran de la qüestió de Déu, perquè és un espai que no es pot limitar amb paraules ni cap caixa. Però alhora ho fa a través de les paraules, perquè escriu sobre això. Com és possible fer tal cosa? Diu: "[...] l'home també ha de reconèixer que no hi ha necessitat de donar un nom a Déu, que la pregunta no es pot ni tan sols plantejar, i que, si es planteja, demostra que estic caient en la *hybris* (supèrbia) de creure'm un petit Déu que pot interrogar Déu i demanar-li que es justifiqui o s'expliqui a si mateix."³¹ És fascinant com en la mateixa frase juga amb el teisme i l'a-teisme: diu que no ens podem plantejar ni tan sols la pregunta (ara ens ha portat a l'a-teisme) i acaba la frase dient que no es pot interrogar a Déu perquè s'expliqui a si mateix (unes paraules que semblen pressuposar Déu, cosa que és perfectament compatible amb la creença que Déu *és*, i, per tant, amb el teisme).

És important, ara que hem contemplat de lluny la sublimitat del silenci, recordar que amb això Panikkar no vol dir que no es pugui fer res amb les paraules. Si fos així, Panikkar no hagués escrit ni una coma. De fet, diu:

¿Hem de renunciar, llavors, a tota possibilitat d'intel·ligibilitat? Ni el Buddha ni el buddhisme afirmen això. He buscat tan sols la dialèctica de la qüestió: la pregunta mateixa es destrueix a si mateixa com a pregunta. Es tracta, això no obstant, d'una operació existencial en la qual la raó per si mateixa pot fer molt poca cosa. ¿Com es fa callar el logos? Certament el logos no es fa callar a ell mateix. Al logos se'l fa callar sense termes mitjans; simplement ha de reconèixer que existeix un llinar que no s'ha de travessar, que pot menjar tots els fruits del paradís menys un: Déu no pot ser anomenat.³²

El silenci que descriu Panikkar és un silenci molt profund. Experiències com les que es produeixen durant la meditació Vipassana m'han permès comprendre com és de cert això que el *logos*³³ no es fa callar a ell mateix. És interessant recordar l'origen etimològic de la paraula "comprendre": del llatí *comprehēdere*, format pel prefix *com-* («unió») i *prehēdere* («copsar, agafar»), és a dir, «abraçar,

³¹ Panikkar, *Buddhisme*, 87.

³² *Ibid.*

³³ Raó, discurs, paraula. En grec *λόγος* (*logos*) prové del verb *λέγειν* (*legein*), que volia dir parlar, dir, narrar, recollir, reunir o posar ordre. *Encyclopaedia Herder*, s.v. "Logos", 2017, <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Logos>.

incloure»³⁴. En canvi, “entendre”: del llatí *intendere* («estirar o dirigir cap a alguna cosa, especialment aplicat a la ment»)³⁵. Hem utilitzat la paraula “comprendre” per emfatitzar que no es tracta només d’entendre el significat de la frase (teoria), sinó de comprendre-ho, abraçar-ho, incloure-ho interiorment perquè s’ha viscut (pràctica). Quan hom medita en un retir de Vipassana onze hores al dia durant deu dies es troba constantment amb l’obstacle del *logos*: es tracta de concentrar-se amb la respiració i prou, i les paraules apareixen a la ment sortint com bolets incontrolables. I la feina que un té en aquell moment és només una: no desviar l’atenció de l’observació i intentar no deixar-se portar pels pensaments. Per tant, no només es tracta de no parlar ni en veu alta ni en veu baixa, que seria el silenci de la veu sinó també del silenci del cos (quietud) i del silenci del pensament (que és el més difícil d’aconseguir, entre altres coses, perquè en pensar que el volem aconseguir, ja estem completament lluny d’ell). Panikkar diu que segons la tradició budista, aquests tres tipus de silenci són igual d’importants, però que el silenci del pensament és el que més compta perquè hi estan supeditats els altres dos.³⁶

De totes maneres, a les paraules, no voldríem pas treure’ls-hi més valor del que de fet tenen. Segons Panikkar l’home és un ésser parlant. I no concep la paraula³⁷ com a mer instrument, sinó com a quelcom constituent de la naturalesa humana. Però no es queda aquí: la paraula no és una eina subordinada al pensar. Panikkar té en compte que a Occident tenim present un esquema de la realitat influenciat per Parmènides (Ésser ↔ pensar). Què vol dir aquest esquema? Ignasi Boada ho explica molt bé:

La tradició filosòfica occidental parteix de la identificació entre ésser i pensament. [...] Segons la posició filosòfica tradicional es pot parlar d’una coincidència dels principis ontològics amb els principis lògics; això té com a conseqüència que la noció filosòfica d’ésser queda integrada en una trama de representacions intel·lectuals dominades pel principi d’identitat. [...] Aquest fet adquireix una importància especial en el nostre tema, perquè el pensament determinarà l’ésser com a substància i aquesta com a identitat.³⁸

³⁴ *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, s.v. “Comprensió”, última modificació 2024, doi: 10.2436/10.2500.19.1.

³⁵ *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, s.v. “Entén”, última modificació 2024, doi: 10.2436/10.2500.19.1.

³⁶ Panikkar, *Buddhisme*, 410.

³⁷ Panikkar escriu amb la primera lletra majúscula “Paraula”, “Pensament” i “Ésser” per donar-hi més èmfasi. En el cas d’“Ésser” ho mantinc per distingir el conjunt de tot el que és (Ésser) i cada ésser (ésser). Però només mantindrem la majúscula tal com ho fa Panikkar en el cas d’“Ésser”. Com que a vegades el mateix Panikkar les escriu en minúscula sense seguir un criteri estricte, no seré fidel a la manera d’escriure de l’autor en els casos poc evidents.

³⁸ Boada, “Una alternativa al teisme i a l’ateisme: A propòsit de «El silenci de Déu» de R. Panikkar”, 424.

Això és important perquè ens recorda que el concepte d'Ésser s'ha entès d'una manera molt diferent des d'Occident que des d'Orient. No és el mateix concebre l'Ésser com a substància i com a identitat que concebre'l com a verb, és a dir, dinamisme, canvi i pures relacions. I si a occident es concep així és per aquest esquema on el pensar té un paper igual de definidor per a l'Ésser que l'Ésser pel pensar. L'esquema de la tradició índia és diferent i no pressuposen això. A més hi apareix la paraula (Ésser → paraula ↔ pensar). Panikkar explica que segons el paradigma índic l'Ésser de cap manera pot ser controlat o determinat pel pensar. Diu Panikkar:

És l'Ésser qui parla, tant si el podem seguir amb el nostre Pensar com si no. [...] A la Realitat no li cal ser intel·ligible. [...] El Pensar té relació amb la Paraula, amb allò del qual es pot parlar [...] i no directament amb l'Ésser. [...] L'Ésser és pensable només en la mesura que es manifesta en la parla, que és parlable. [...] El Pensar està vinculat a l'Ésser per mitjà del Llenguatge, però l'Ésser no té cap necessitat de limitar-se al que és pensable. És lliure.³⁹

En altres paraules: nosaltres *som*, parlem i pensem. I pel mateix fet de ser, parlem perquè parlar és propi de la nostra naturalesa. Així, què vol dir que l'Ésser és qui parla? Vol dir que l'Ésser s'expressa a través de la paraula, per exemple, en nosaltres. I dic per exemple perquè vull suggerir un canvi pel que fa a l'esquema que presentava Panikkar. En comptes de paraula, proposo llenguatge. Ho modificaria perquè crec que l'Ésser no només s'expressa a través de la paraula, sinó que ho fa a través del llenguatge i això ja inclou la paraula i altres maneres d'expressar-nos com ara l'art. Nietzsche posava al mateix sac els artistes, els poetes i els escriptors quan descriu que el que fan tots ells és "ballar amb cadenes"⁴⁰. Nietzsche es va adonar dels límits del llenguatge i, així i tot, gràcies a la diversitat que acull en poder expressar-nos de diferents maneres, podem ballar amb les seves cadenes. Aquest ball no el deixa de fer l'Ésser. I el que és imprescindible i sovint oblidat en aquest ball és el silenci. En la quietud, és quan deixem de sentir les cadenes del llenguatge empresonant-nos. No és que hagin desaparegut per sempre, és que en nosaltres no moure'ns, en el silenci, no ens topem amb cap resistència, amb cap límit.

I recuperant el que tractava d'explicar Panikkar (amb el meu afegit), el pensar està determinat pel que podem parlar i expressar, és a dir pel llenguatge. Però tot allò que *és* i el que *som* (l'Ésser) és lliure de si nosaltres ho podem pensar o no, i, per tant, també és lliure de si ho podem encapsular en paraules

³⁹ Raimon Panikkar, "Thinking and Being", (Paris: Du vrai, Du Beau, Du Bien: Études Philosophiques présentées au Professeur Evagghélos A. Moutsopoulos, 1990), 40-41. Citat a Pigem, «El Pensament de Raimon Panikkar: una filosofia de la interdependència», 77.

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Human, all-too-human*, (Nova York: The Macmillan Company, 1913), 265.

o no, o de si podem abraçar-ho amb qualsevol altre tipus de llenguatge o no. L'Ésser és el que s'expressa i és lliure de fer-ho o no fer-ho.

Panikkar diu que Buda no avança cap teoria, simplement fa silenci i somriu. Nogensmenys, segons Panikkar, el Buda no només fa això. El Buda no respon la pregunta o les preguntes sobre la naturalesa última de les coses, es podria dir que fent això les “destrueix”⁴¹, i en destruir-les també destrueix qui les pregunta. Hem de ser conscients dels nostres propis límits i Panikkar diu que ens hem de concentrar amb el que podem fer i no deixar-nos perdre per l'ego que fa creure'ns un petit Déu. En el budisme no hi ha espai pel subjecte cartesià, el “jo” que encara ressona en el subconscient occidental. Encara que a Occident també han sorgit filòsofs que han qüestionat aquest suposat “jo”, encara se'ns fa estrany i incòmode pensar que no hi ha un “jo” que pensa i que per això existeix. L'ànima cristiana, la consciència cristiana de quedar-se en un mateix —en la interioritat de Sant Agustí— es va secularitzar en el subjecte segons Hegel. El famós *cogito ergo sum* de Descartes ha quedat cicatritzat a Occident perquè en siguem més conscients o menys, tenim aquestes arrels. En la línia del pensament de Panikkar, això passa perquè sovint, l'home s'identifica només amb la seva raó i perd de vista altres aspectes antropològics⁴² (recordem el desterrament platònic del cos com a presó de l'ànima). Panikkar sosté que Buda s'adona de la fal·làcia del subjecte (*ātman* en context budista). I nosaltres podem observar que quan som autoconscients de nosaltres mateixos aquest si mateix de la consciència és tractat com un altre. Quan parlem amb nosaltres mateixos, agafem el subjecte i l'objectivem: ens parlem en segona persona. Això vol dir que en el fons el subjecte deixa de ser subjecte i es desdobla. Diu Panikkar:

La més profunda consciència no és autoconsciència. Dit d'una altra manera: la identitat A és A no és possible; és una fal·làcia. O bé A és A', i llavors la identitat no és completa: l'objecte que es coneix no és totalment idèntic al subjecte que coneix; o bé la identitat és absoluta, A és A, però llavors la identitat és supèrflua, ja que absolutament tot allò que la primera A és, és el que és la segona A, per la qual cosa ni tan sols té sentit parlar de primera i de segona A. L'única formulació que no seria tautològica és, doncs la simple afirmació «A és». Aquí és on el Buddha diria: l'A que és, del «A és», no és l'A subjecte de la fórmula d'identitat, sinó el predicat; és a dir, la primera A no és, l'única cosa que hi ha és la segona

⁴¹ Panikkar, *Buddhisme*, 87. Panikkar també utilitza el verb “destruir” i amb això ens referim al fet que segons Panikkar Buda rebutja mantenir les catorze proposicions que sovint se li han atribuït. Que són:

1-4: el món és / no és / és i no és / ni és ni no és / finit en el temps;
5-8: el món és / no és / és i no és / ni és ni no és / finit en l'espai;
9-12: el Tathāgata existeix / no existeix / existeix i no existeix / ni existeix ni no existeix / després de la mort;
13-14: l'ànima és / no és / idèntica al cos.

⁴² Panikkar, *Buddhisme*, 78.

A: «és A». No hi ha identitat perquè el subjecte no existeix. Tot allò que *és*, és predicat; per això existim.⁴³

Si A és estrictament idèntic a A, aleshores no té sentit parlar de dues As, perquè en realitat són una, aquí apareix la fal·làcia quan el subjecte en ser conscient d'ell mateix necessita desdoblar-se. Ara bé, és molt impactant l'última frase del paràgraf citat. Què vol dir que tot el que *és*, és predicat? I el subjecte on és? *És*? Si tot el que *és* és predicat, potser el subjecte és el que queda: el subjecte és tot allò que no-*és*? O potser la resposta a la qüestió del subjecte perdut va de la mà del candidat a ser el nom ocult de Déu que proposava Panikkar: “¿Qui?”. El subjecte és Déu (¿Qui?)? Panikkar porta al límit el llenguatge i la intel·ligibilitat perquè és conscient que en parlar de l'Ésser no podem pressuposar que precisament amb la raó el podem abastar totalment. Però sent Panikkar algú que ha entès el missatge budista: només parla si és que hi ha res a dir. Buda no calla perquè sàpiga la veritat i se la guardi, sinó que fa silenci perquè no hi ha res a dir. Aquesta idea no es quedarà reclosa en el budisme. Panikkar també té en compte una frase del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein a cura de Josep Maria Terricabras: “D'allò que no es pot parlar, cal guardar-ne silenci”. Panikkar la té present quan diu: “[...] cap paraula no pot expressar el que es declara inexpressable”⁴⁴. Des d'Occident som capaços d'entendre i, per tant també de jutjar la veracitat del que afirma el budisme quan diu que tot allò que *és* és predicat? Eliminar el subjecte pot ser que se'ns faci una muntanya. I quan tractem d'entendre-ho, ho intentem a través del *logos*. Cal entrar en el silenci per comprendre-ho. Quan ens topem davant dels nostres límits i ens trobem un mur, ens podem preguntar: i ara què? El saber està fet només de paraules? El Buda demana que ens concentrem amb el que podem *fer*. Això pot sorprendre perquè quan pensem en un context epistemològic des d'Occident, ens venen al cap paraules com “saber”, “sentits”, “idees”, però no amb la paraula “fer”. Com s'aprèn? Fent. Els cirurgians aprenen a operar fent-ho. No hi ha una altra manera, per terrorífic que això pugui semblar. Diu Panikkar: “Acabareu divinitzant el *logos*, diria, si continueu intentant penetrar-ho tot amb el *logos* i anant a tot arreu amb el vostre poder discursiu. És el que ha passat a Occident, on, com a reacció, l'home se n'ha anat a l'altre extrem: l'antiteisme. Sense mite, el *logos* esdevé absolut, es divinitza a si mateix, i un *logos* divinitzat s'autodestruïx”⁴⁵. I què podem *fer* després d'haver arribat al límit amb les paraules? Silenci. Hi ha coses que es poden saber només quan es comprenen, i per assimilar quelcom

⁴³ Ibid, 287.

⁴⁴ Panikkar, *Buddhisme*, 289.

⁴⁵ Ibid, 76.

interiorment cal fer-ho, cal viure-ho. Hi ha comprensions que es fan a través de la contemplació, on no hi ha paraula i tan sols hi ha silenci, un silenci que ha de ser profund. Neix la impressió que un Occident que escolti i tracti no només d'entendre, sinó de comprendre a Orient (i viceversa) —en plena sintonia amb tota la filosofia de Panikkar—, encara pot obrir nous horitzons, noves preguntes i fins i tot, nous silencis.

Fins ara hem tractat de reivindicar al llarg d'aquest capítol la importància del silenci. Però tal reivindicació ha estat fruit de la sensació que des d'Occident el tenim una mica arraconat, no li solem dedicar gaire atenció, i quan apareix, passa sovint que en volem fugir. Passa molt que ens sentim incòmodes amb el silenci. Els bons oradors saben que qui domina el silenci, domina la paraula. De totes maneres, del que s'ha dit fins ara no s'ha de concloure que ens hauríem de casar amb el silenci i que les paraules les hem d'abandonar. O en altres paraules: en la nostra relació amb el silenci, no és cap pecat ser-li infidel amb les paraules. Si tenim alguna cosa a dir, ho diem i punt. Això és així, perquè no parlariem de silenci si no fos per les paraules i no parlariem de paraules si no fos pel silenci. Si tot fos silenci, ja no hi hauria silenci, i si tot fos paraula, ja no hi hauria paraula. El silenci i la paraula són com el tot i el res. En certa manera un té sentit perquè hi ha l'altre i viceversa. D'aquesta relació Panikkar en diu el següent:

Tot mot autèntic surt del silenci i, si és possible, l'acompanya. L'experiència del silenci és silenciosa en ella mateixa i, per tant, no competeix amb els mots. [...] El silenci ni parla ni té res a dir. No té missatge. El silenci autèntic no és la repressió de la paraula, sinó més aviat és la consciència no reflexa de la veritable entranya del *logos*. Això és de tal manera veritat que si hom talla el cordó umbilical que els uneix, ambdós es marfonen, el silenci s'esvaeix i el mot mor. Per aquesta raó no es pot imposar el silenci, que seria aleshores la repressió de la paraula. [...] El silenci no es cultiva: o és natural o no és silenci. Hom es manté naturalment callat quan no té res a dir.⁴⁶

Ens hem de quedar amb això darrer del que diu Panikkar: no ens hem de forçar el silenci. De fet, és impossible forçar-se el silenci del pensament (que recordem que era el tipus més difícil d'aconseguir i del qual se subordinen els altres dos: cos i veu) perquè si intentem amb totes les nostres forces no pensar absolutament res, estarem més lluny que mai d'aconseguir-ho. D'aquí que el budisme arribi a una conclusió: el desig és causa de sofriment. Patirem si el silenci es converteix en objecte de desig. Caldrà distingir entre desitjar i aspirar. Però això ho veurem quan aprofundim una mica en el budisme.

Acabem el capítol amb una petita reflexió. Si és que hi pot haver via directe entre nosaltres i Déu, aquesta no pot ser a través de cap nom, ni de cap icona. Per resar, cal silenci. I la suposada actitud a-

⁴⁶ Raimon Panikkar, "El cànon del deixeble", a *Espiritualitat, el camí de la vida*, ed. Raimon Panikkar i Milena Carrara Pavan (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2012), 239-240.

tea de buda no ho seria si no fos pel seu silenci. Una cosa és clara: si és que en una dansa es poden trobar teisme i a-teisme, aquest lloc només pot ser el silenci. Però el silenci no és cap lloc, el silenci és no-lloc (no hi ha lloc ni per la paraula, ni pel moviment, ni pel pensament), per això és silenci.

4. *EL BUDISME ÉS A-TEU?*

S'ha cregut absolutament necessari dedicar tot un capítol a la pregunta "El budisme és a-teu?". Recuperem també la metàfora principal del treball: si Panikkar ens fa ballar entre el teisme i l'a-teisme, tot ball es fa en un espai. L'espai d'aquest ball és el diàleg interreligiós que és tan essencial en el pensament panikkarià. Els límits d'aquest espai estaran delimitats pel cristianisme i el budisme. No cal justificar que el teisme és present en el cristianisme perquè aquí no hi ha discussió. Ara bé, sí que és més convenient preguntar-nos si l'a-teisme és present en el budisme. Si més no perquè del budisme se n'han dit moltes coses i de ben variades.

Primerament, cal exposar un aclariment inicial que fa Panikkar: "En el fons, és ben sabut que no existeix *un* buddhisme, que l'anomenat buddhisme primitiu no deixa de ser problemàtic i que la doctrina genuïna del Buddha és molt lluny de poder ser autenticada."⁴⁷ També explica que ha utilitzat documents posteriors a la tradició budista primitiva, però que creu que aquests igualment tenen el seu paper en representar el budisme. Sigui com sigui, també aclareix el següent: "Insistim a assenyalar que la perspectiva d'aquest treball no és històrica, sinó filosòfica."⁴⁸

Panikkar adverteix de la falta d'unanimitat pel que fa a com classificar el budisme:

[...] el buddhisme ha estat titllat de panteïsta, de politeïsta, de teïsta, de negatiu i d'ateu. Encara més, mentre n'hi ha que intenten defensar-lo com a pur agnòsticisme, d'altres el consideren un simple pragmatisme que es nega a prendre posició en problemes exclusivament teòrics. [...] Avui dia es va reconeixent cada vegada més que no és ni teïsta ni ateu, [...] No es pot negar, d'altra banda, que el fenomen budhista és prou extens i complex perquè totes les opinions esmentades puguin sostenir-se amb algun fonament de causa. Això no obstant, resta el fet que fins ara a penes hi ha hagut unanimitat en la interpretació del buddhisme. [...] Avui dia, però, es comença a entreveure una certa convergència en el camp de la interpretació filosòfica.⁴⁹

De totes maneres, aquesta certa convergència no passa ni molt menys per una sola etiqueta, sinó que Panikkar n'explica set de diferents: cinisme, nihilisme, agnòsticisme, pragmatisme, *problematicisme*, dialèctica i apofatisme.

⁴⁷ Panikkar, *Buddhisme*, 132.

⁴⁸ *Ibid*, 133.

⁴⁹ *Ibid*, 138-139.

Segons la interpretació de cinisme, es creu que Buda va amagar la resposta a les preguntes sobre la realitat última als homes de la seva època. I això equival a haver interpretat el silenci de Buda no com un silenci natural fruit de no tenir res a dir, sinó com un silenci cínic que reprimeix les paraules. Per tot el que s'ha tractat en el capítol anterior, ja es pot intuir que no serà una classificació que Panikkar consideri gaire adient.

Segons la interpretació de nihilisme, el Buda era ateu i nihilista. Buda no creia en Déu, i per això rebutja parlar-ne. I el va negar fins a tal punt que no en volia parlar ni tan sols per dir que el negava. Panikkar simplement explica que aquesta interpretació la van defensar orientalistes francesos del segle XIX i que actualment seria difícil trobar algun especialista en budisme que encara fos partidari d'aquesta etiqueta.

Pel que fa a l'agnosticisme, pot semblar atractiu interpretar que Buda simplement "hauria descobert que no es pot saber res amb certesa i que la ment humana no és capaç de conèixer la veritat."⁵⁰ Però Panikkar diu que Buda no es va declarar mai agnòstic i que de fet estava molt segur sobre la seva posició i la seva solució. Diu textualment: "Tota la seva actitud va ser precisament la de l'«Il·luminat», és a dir, la de l'home que sap, que ha vist, que s'ha «realitzat»."⁵¹ L'agnosticisme és ben lluny d'algú que considera que sap.

La interpretació de pragmatisme s'enfoca en l'actitud pràctica de Buda. Panikkar l'explica de la següent manera: "Buddha no va dir res sobre Déu ni sobre la vida ultraterrenal, perquè va considerar que la qüestió era de poca importància o, encara millor, que era un obstacle per aconseguir el fi de l'home."⁵² Panikkar explica que aquesta posició no és aliena al budisme, però de totes maneres té un punt feble: en el fons tal interpretació descansa en pressuposar que se sap certa informació sobre Déu: a saber que no ocupa un lloc central. Però si recuperem quan reflexionàvem sobre la peculiaritat de la qüestió "Què és Déu?", recordarem que no en tenim la caixa de la pregunta i que, per tant, pressuposar que Déu no ocupa un lloc central no deixa de ser una especulació.

El que Panikkar anomena *problematicisme* seria una variant de la interpretació anterior. Voler donar una resposta a una pregunta que està mal plantejada és caure en una fal·làcia. D'entrada sembla que l'únic que cal fer és replantejar la pregunta. Però el *problematicisme* vol indicar que el problema és més gros que merament un replantejament: fem com fem la pregunta és impossible que la resposta no

⁵⁰ Panikkar, *Buddhisme*, 142.

⁵¹ *Ibid*, 143.

⁵² *Ibid*, 144.

accepti els pressupòsits de la mateixa pregunta. O dit d'una altra manera: la plantegem com la plantegem no hi ha caixa al voltant d'aquesta qüestió. A Panikkar no li desagrada del tot el *problematicisme* perquè acull que la conclusió del Buda no pot ser altra que el silenci. Però diu que té un punt feble: “Si aquesta hagués estat la posició del Buddha, no es veu per què no ho hauria pogut dir. No oblidem que el Buddha no va dir, com molts contemporanis nostres, que el silenci era la resposta adequada, sinó que simplement va callar”⁵³.

La penúltima interpretació és la dialèctica. Consisteix a atorgar a Buda el descobriment de l'impossibilitat de donar una resposta intel·ligible, perquè tal resposta va més enllà de la nostra intel·ligència i de la raó. “Si Déu no es pot deixar empresonar sota el concepte de Déu, [...], si no se sap superar l'ordre merament conceptual, és evident que llavors no *hi ha* ni Déu, ni una altra vida, ni realitat.”⁵⁴ Però Panikkar no creu que Buda fos el primer o l'únic en plantejar-se aquesta posició dialèctica. I, per altra banda, és una actitud que sembla que redueix la il·luminació a un mer procés dialèctic. I això implica paradoxalment atorgar-li un poder a la dialèctica que, d'altra banda, havia dit que no tenia. Malgrat que aquesta posició dialèctica expressa una gran part de l'actitud budista, Panikkar creu que no expressa la totalitat de la intuïció del Buda.

Finalment, l'última interpretació és l'apofatisme. En aquesta darrera interpretació caldrà prestar-li més atenció que a les anteriors perquè és la que presenta un camí que Panikkar no li troba cap “però” (present en totes les anteriors) prou fort com perquè el faci abandonar l'excursió. De l'apofatisme es desprèn que el silenci de Buda és simplement una exigència epistemològica fruit de la incapacitat humana de poder parlar-ne. Panikkar pensa que aquesta opinió es queda curta perquè malgrat ser certa, no justifica plenament per què Buda fa silenci. Segons Panikkar, no ens hem de quedar amb “la imperfecció del nostre coneixement, ni en el caràcter misteriós, ocult, de la realitat”⁵⁵. Ens hem de quedar amb el següent de l'actitud budista: “[...] la raó última ens sembla que rau en el fet mateix que la realitat última no *és*.”⁵⁶ Què vol dir això? Primer veiem com ho explica Panikkar: “La realitat última és de tal manera inefable i transcendent que, en rigor, el budisme, conseqüentment, li negarà fins i tot el caràcter d'Ésser. L'Ésser és allò que és, però allò que és, pel mateix fet de ser, és en certa manera pensable, comunicable, pertany a l'ordre de la manifestació, de l'ésser, i no pot, per tant, considerar-se

⁵³ Panikkar, *Buddhisme*, 147.

⁵⁴ *Ibid*, 148.

⁵⁵ *Ibid*, 150.

⁵⁶ *Ibid*, 151.

com la realitat última mateixa.”⁵⁷ El primer que ens podem preguntar és què és això de la realitat última? Per fer-nos una idea d’amb què es deuen referir quan parlen d’ella la podem pensar en relació amb la realitat que percebem nosaltres a través dels sentits. Deixant de banda el solipsisme, suposem que hi ha més d’una realitat perquè hi ha la realitat que percebo jo a través dels meus sentits, i hi ha la realitat que percep l’altre a través dels seus sentits, i tantes realitats com suposats subjectes hi ha. Aleshores, hi podria haver algú que es faci la següent pregunta: quina és la realitat que conté totes aquestes altres realitats? La resposta a aquesta pregunta seria la realitat última. La realitat última podria ser la del geni maligne de Descartes que ens manté en un somni, o el famós cervell en cubeta del científic boig que experimenta amb la nostra consciència, o la realitat fora de la Matrix imaginada a la pel·lícula *Matrix* (Lilly Wachowski, Lana Wachowski, 1999), el motor immòbil d’Aristòtil, el món de les idees de Plató, el buit, o fins i tot podria ser Déu mateix. Quina és la realitat última? Doncs, el budisme el que precisament diu és que no hi ha tal cosa com la realitat última. Primer perquè si alguna cosa pressuposem quan formulem tal pregunta és que es crea una caixa que pressuposa que efectivament hi ha realitat última, però que pel fet de ser última no hi tenim un accés directe. I aprofitem per recordar quelcom molt reflexionat a Occident: no ens podem desfer de l’intermediari dels sentits, però la reflexió budista va més enllà de la reflexió epistemològica. La suposada realitat última és una realitat transcendent a nosaltres. Per això el budisme subratlla aquesta qualitat que es pressuposa de la realitat última i en rigor mostra la fal·làcia de la pregunta: si nosaltres *som*, i la realitat última ens és transcendent, aquesta realitat no *és* perquè si *fos*, ja no ens seria transcendent perquè pertanyeria al mateix regne que nosaltres: el regne de l’Ésser. Però no s’ha de confondre això amb el que dirà George Berkeley: el budisme no afirma que existeixi només el que és percebut. El que mostra Panikkar és que el budisme es nega a respondre i el seu silenci no és merament per una exigència epistemològica, sinó ontològica, és a dir, “en virtut d’una exigència de la realitat mateixa”⁵⁸. I independentment de si comprem totalment l’argument budista o no, el que sí que podem afirmar és que tant si hi ha realitat última com si no, aquesta no depèn del nostre coneixement, o de la nostra afirmació o negació.

Quan parlem de la realitat última, en clau budista pot ressonar el *nirvāṇa*. I què és el *nirvāṇa*? Panikkar diu: “El *nirvāṇa* estrictament, no *és*, no «hi ha» *nirvāṇa*. Si es pregunta què «és» el *nirvāṇa*,

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Panikkar, *Buddhisme*, 151.

l'única resposta és el silenci”⁵⁹. El *nirvāṇa* no hi cap en cap definició. No hi ha caixa que pugui recollir el *nirvāṇa*. De totes maneres, s’ha descrit de diverses maneres en les mateixes escoles budistes. Com que pretenem fer-nos tan sols una idea per saber de què va, gosarem definir-la una mica, remarcant, però, que serà tan sols una idea aproximada i modesta perquè el que ens proposem definir escapa de les cadenes del llenguatge i de qualsevol definició. I també perquè la idea que s’acabi formant aquí serà fruit d’una selecció de les descripcions que ja ha seleccionat prèviament Panikkar, és a dir que repassarem una selecció d’una selecció.

És interessant començar per l’epistemologia de la paraula: “[...] *nirvā* significa en sànscrit ‘apagar-se’, ‘consumir-se’, mai transitivament, sinó com un foc que s’apaga i una flama que es consumeix per falta de combustible. En rigor està relacionat amb el vent (*spiritus*, *pneuma*), que no sols apaga el foc, sinó també la calor, d’aquí que *nirvāṇa* signifiqui també ‘refrescant’ i ‘plaent’.”⁶⁰. El *nirvāṇa* es contraposa amb el *saṃskṛta*. El *saṃskṛta* té a veure amb el que és construït, elaborat i creat. El *nirvāṇa*, en canvi, té a veure amb el que no és fet, amb el no construït. “Si el que *és*, és l’existència, el *nirvāṇa* és la no-existència. [...] Pel Buddha, la veritable fe està en el transcendent, en l’incondicionat, en el que no «és» des de cap punt de vista.”⁶¹. Després de llegir aquesta darrera frase, la pregunta que ens vola pel cap com una mosca empenyadora és si podem dir que el *nirvāṇa* és transcendent. El que podem interpretar del que diu Panikkar és que s’ha d’anar amb compte afirmant això, perquè és tan transcendent que ni tan sols es pot dir que sigui transcendent. Per tant, la resposta és un sí però no. Aquesta contradicció té més sentit del que sembla: si alguna cosa ens és transcendent com podem dir que és transcendent? No podem afirmar-ho deslliurats de contradicció. El sol fet de pensar que quelcom sigui transcendent és ja un pressupòsit i se suposa que pel fet mateix de ser transcendent, no podem tenir cap pressupòsit on sostenir que sigui transcendent. Encara més, quan parlem del *nirvāṇa* no podem parlar d’un quelcom, o d’una cosa, perquè no és cap cosa. És el que comparteixen el que hem anomenat abans “realitat última” i el que el budisme en diu “*nirvāṇa*”.

Panikkar sosté que la majoria de les religions cerquen un pont amb el transcendent. Parla del bramanisme i el cristianisme i diu: “El sacrifici, ja sigui el de Prajāpati o el del Fill de l’Home, és el punt de trobada entre el relatiu i l’absolut, entre el contingent i el transcendent. [...] Buddha, al contrari, és tan conscient de la transcendència del transcendent —per dir-ho d’alguna manera— que no

⁵⁹ Ibid, 228.

⁶⁰ Panikkar, *Buddhisme*, 194.

⁶¹ Ibid, 197.

admet cap pont possible.”⁶². El *nirvāṇa* és totalment incommensurable i inefable. El *nirvāṇa* és “la consumació de la temporalitat, la mort de tot el que és mortal, és a dir, del que pot (encara) néixer.”⁶³ Aleshores, la pregunta que m’apareix és la següent: no arribem, doncs, al *nirvāṇa* quan morim? És una pregunta que no és estrany que aparegui en un treball occidental en un entorn que ho vulgui o no té arrels cristianes. Però s’ha de vigilar amb aquesta pregunta perquè descansa en més d’un pressupòsit. Estem ballant i hem de vigilar de no caure. Primer, pressuposa una concepció del que som: pressuposa que som un subjecte. Pressuposar això ja és allunyar-nos molt de la concepció budista (recordem que tot el que *és* és predicat). I també pressuposa que quan morim anem a algun altre lloc. Buda no diu res d’això. No es fa aquesta pregunta. No hem de confondre el *nirvāṇa* amb el cel, no pot ser l’objecte de cap meta o objectiu on aspirem a arribar precisament pel seu caràcter transcendental. Nosaltres *som* i el *nirvāṇa* no *és*.

Arribats a aquest punt és un bon moment per recuperar la pregunta que conforma el títol del capítol: “el budisme és a-teu?” Panikkar va amb molta cautela a l’hora de classificar. Així i tot, no té por a mullar-se quan afirma que el budisme és “un ateisme religiós perquè és una religió atea”⁶⁴. Ell considera més justa l’expressió “religió atea” que “ateisme religiós” malgrat que es va decidir utilitzar “ateisme religiós” al subtítol del llibre per motius relacionats amb els costums del llenguatge que s’usava en aquell moment. Dedueixo que considera més justa l’expressió “religió atea” perquè si n’hi diem “ateisme religiós” és més probable confondre’s pensant que el budisme no és del tot una religió. De totes maneres, si també va optar per “ateisme religiós” és perquè tal expressió no és que sigui incorrecta. El que sí que explicitarà és per què podem afirmar que el budisme és una religió. En molts textos budistes hi és present “un clima de salvació”⁶⁵. El budisme tracta un procés d’alliberació i purificació eliminant tota existència contingent (el *samsāra*⁶⁶). Què vol dir això? Per explicar-ho apel·laré a la pròpia experiència viscuda del Vipassana. Es tractava d’observar com es produïen els *samskāras*⁶⁷. El procés era el següent: un està durant un cert període de temps assegut amb la mateixa

⁶² Ibid, 199.

⁶³ Ibid, 289.

⁶⁴ Panikkar, *Buddhisme*, 155.

⁶⁵ Ibid, 160.

⁶⁶ “Existència temporal i inautèntica; cicle perenne de l’esdevenir, successió de naixement-mort-renaixement; estat de dependència i esclavatge, al qual posa fi l’alliberament (*mokṣa*)”. Panikkar, *Buddhisme*, 478.

⁶⁷ “[...] les ‘llavors’ causals de l’acció generades per les ‘impressions latents’ presents en la substància mental; les accions engendren impressions latents (*samskāra*) i les impressions latents engendren accions cercle viciós del qual el *yogui* vol escapar amb la purificació.” Panikkar, *Buddhisme*, 478.

postura i es tracta de romandre en silenci. Això no només implica el silenci de veu, sinó que també implica estar completament quiets. S'ha de mirar de no canviar de postura en tota l'estona (una hora seguida, les temudes "hores de forta determinació"), no moure ni un dit. Tant si et pica el nas, com si et ve una mosca, com si et fa mal l'esquena o els genolls. Aleshores es pot observar no només com les sensacions influeixen en els pensaments sinó també com els pensaments influeixen en les sensacions del cos. Un s'adona que si s'esvera i no para de pensar que li fa molt mal l'esquena i que no pot més, el mal d'esquena s'intensifica i es fa etern. I, en canvi, quan un es manté amb una actitud equànime perquè entén que tot s'acaba, simplement arriba un moment que el mal d'esquena efectivament desapareix. Arriba i tan fàcil com arriba, marxa. Aleshores, els teus dos grans enemics en aquell moment són les teves aversions ("no suportó el mal d'esquena, li tinc un rebuig irreprimible") i els teus desitjos ("desitjo que s'acabi el dolor, desitjo sensacions agradables"). El que costa més d'entendre és per què el desig és un enemic. Ho és perquè si tot s'acaba, allò que és bo també s'acaba i el dolor apareixerà quan allò ja no hi sigui. El desig implica aferrar-se a una cosa finita i, per tant, està condemnat al dolor. Cal aspirar a mantenir el màxim de temps possible una actitud equànime tant amb les sensacions plaents com amb les doloroses. I és importantíssim distingir el desig de l'aspiració. L'aspiració té a veure amb cap a on ens dirigim, però no implica desesperar-nos mentre no ho tenim, és compatible amb una actitud equànime. Mentre que el desig és la set, la necessitat, perquè si no tenim l'objecte de desig, sentim dolor i desesperació. Aquesta experiència ens permet il·lustrar una mica de què va el procés d'alliberació i purificació que convida a fer el budisme. Diu Panikkar: "L'eliminació de la contingència és la tasca humana per excel·lència. En això consisteix la destrucció del dolor"⁶⁸.

Es podria criticar que el budisme dona massa importància al dolor. Ara bé, Panikkar fa veure que fer tal crítica des d'un punt de vista cristià seria hipòcrita perquè "el lloc del sofriment és, si és possible, encara més central en l'espiritualitat del cristianisme. [...] Convenia que el Crist patís i morís"⁶⁹. Convenia el sacrifici perquè era el pont entre el mundà i el transcendent. El Fill de l'Home havia de morir per poder renéixer. Diu Panikkar:

Els teòlegs podran dir que l'essència de la creu és la immolació per amor i no el dolor, però el fet és que les coses han anat d'una manera que el dolor ocupa una part força central en el cristianisme. Tant és així que, si l'hinduisme pretén superar-lo i el buddhisme destruir-lo, el cristianisme, agafant-lo de cara,

⁶⁸ Panikkar, *Buddhisme*, 161.

⁶⁹ *Ibid.*

intenta donar-li un sentit: participació en el dolor de Crist. I, això no obstant, l'ideal de l'*apatheia*, de la impassibilitat, no és solament estoic, sinó també cristià.⁷⁰

I aquí es pot fer una observació interessant: el budisme i el cristianisme es troben en aquesta actitud equànime que recorda a l'estoica. En un ball, els ballarins poden anar per lliure, però també hi pot haver moments en què es troben, en què ballen junts, o moments que separats ballen exactament la mateixa coreografia.

El que té de religió el budisme també es veu amb l'aspiració a la salvació. Diu Panikkar: “Ara bé, aquesta salvació no es pot aconseguir si hom roman aferrat al que és finit, perquè la salvació és infinita”⁷¹. Això no vol dir que el budisme cregui que no podem arribar a la salvació. La salvació pel budisme “consisteix en l'eliminació del dolor, perquè en ell s'expressa i cristal·litza la nostra limitació.” L'escolàstica cristiana se centra en la felicitat que es troba sobretot en l'altra vida, al cel, a “la dimensió antropològica de la unió amb Déu”⁷². Ara bé, aquesta felicitat pot ser la meta, però diu Panikkar: “ni l'home pot plenament aconseguir-la, ni tan sols saber exactament què és, mentre que, en canvi, el dolor cau de ple en l'esfera de la nostra experiència i el camí d'eliminar-lo és precisament el que el Buddha proclama [...]”⁷³.

Panikkar també parla d'una qüestió que es fa la ment autòctona occidental i coincideix precisament amb una de les preguntes que em van sorgir durant la pròpia experiència del Vipassana: “¿cal que el «jo» desaparegui?”⁷⁴ Suposem que és una pregunta que fàcilment ve al cap perquè és fruit d'una por de morir. Morir qui? Una de les cabòries que interrompien la meua meditació era: “ostres, però si paro de desitjar, si perdo els meus desitjos, i les meves pors o aversions, on quedo jo?” Tals cabòries són fruit de l'identificació amb aquest suposat “jo”. La resposta budista a la pregunta de si cal que el “jo” desaparegui és independent de si efectivament hi ha tal “jo” suposat, o de si es tracta d'una mera il·lusió. Ja no parlem de poder assolir o no la salvació, tan sols per poder estar en el camí que porta a la salvació és necessari alliberar-nos de la por al fet que desaparegui qualsevol cosa susceptible a desaparèixer. Si el “jo” pot desaparèixer i això ens fa por, aquesta mateixa por és la que ens fa patir. Aquesta fe que creu en un camí cap a la salvació és el punt central que fa que puguem parlar del budisme com a religió. Ara bé, recordem que parlàvem d'una religió atea i cal posar-se en alerta amb

⁷⁰ Ibid, 162.

⁷¹ Panikkar, *Buddhisme*, 166.

⁷² Ibid, 167.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid, 168.

l'adjectiu "atea". Amb això, Panikkar expressa un caràcter apofàtic. Diu: "Afirmar que Déu existeix, podríem parafrasejar, és un extrem tan perillós i fals [...] com afirmar que Déu no existeix. Però, igualment, cal afegir, en clima budhista, que negar que Déu existeix és també un extrem fals, igual com negar que no existeix. Poder fer seves aquestes sentències sense caure en l'agnosticisme, vet aquí el que pretén el Buddha."⁷⁵ Aquí, si Panikkar hagués perpetuat el joc entre "a-teisme" i "ateisme" del títol del llibre, segurament en comptes de "religió atea" podria haver dit "religió a-tea". Perquè l'a-teisme fàcilment treu el cap en un context apofàtic. Això sí, si Panikkar es mou a gust per la sendera que situa el Budisme en l'apofatisme, és perquè ho fa sota la condició d'afegir-li un cognom: apofatisme ontològic. Tant la cultura occidental com el budisme tenen un plantejament apofàtic i aquí es troben. En la cultura occidental el podem trobar en l'anomenada teologia negativa que sosté que "tota afirmació sobre Déu és fonamentalment una definició d'allò que Déu no és"⁷⁶. Ara bé, diu Panikkar: "Però potser l'apofatisme occidental és més que res de caràcter epistemològic, mentre que l'apofatisme budhista, [...] adquireix tot el seu significat en l'àmbit ontològic"⁷⁷ Per una banda, comparteixen el següent: que la realitat última és inefable, és a dir, que l'home s'hi pot tan sols acostar sense poder expressar adequadament què és la realitat. Per altra banda, l'apofatisme budista és ontològic perquè va més enllà. Ben resumidament, partim que l'objecte d'estudi de l'apofatisme és la realitat. Segons Panikkar, l'apofatisme epistemològic busca la realitat última en el transcendent i se n'adona que aquest objecte "s'ha perdut pel camí"⁷⁸. En canvi, l'apofatisme ontològic cerca la realitat en l'immanent, pels sentits (per exemple durant la contemplació en les pràctiques meditatives) i s'adona no només que l'objecte s'ha extraviat, sinó també el subjecte.

Igualment, l'aportació del budisme en l'apofatisme no es queda aquí. El budisme indica un camí. Un camí que porta a on? Serà la nostra gran pregunta. Diu Panikkar:

El Buddha dirà, a més, que no és necessari que l'acció depengui o procedeixi de la teoria [...], principalment, perquè tot el que es pugui conèixer i dir de la «meta» equival a reduir-la als límits de l'intramundà i a convertir-la, així, en quelcom finit. Si aquesta «meta» pogués ser coneguda mentre encara som més ençà d'ella, en la contingència, això voldria dir pel Buddha que la meta pertany a

⁷⁵ Panikkar, *Buddhisme*, 164.

⁷⁶ Panikkar, *Buddhisme*, 465. La descripció del terme "apofàtic" citada segueix així: "[...] En la història de l'Església, el mètode apofàtic era popular entre teòlegs com Tertul·lià, Ciril de Jerusalem i els Pares Capadocis. El defensor més influent de la teologia apofàtica va ser el Pseudo-Dionís l'Areopagita. [...]"

⁷⁷ Ibid, 307.

⁷⁸ Ibid, 308.

aquesta mateixa contingència i, per això, atenyent-la no sortim de la nostra limitació [...] Però si la meta és veritablement més enllà, ¿com es pot saber què és abans d'haver-hi arribat?⁷⁹

Aquí el budisme se situa en la no necessitat de conèixer aquesta meta abans d'arribar-hi. Comença a treure el cap l'a-teisme. De totes maneres, si se'm permet fer una observació, recordem la fe en la salvació. Encara que no puguem conèixer aquesta salvació fins que hi arribem, el budisme té una fe, i aquesta es manifesta en el sol fet que en context budista aparegui l'aspiració a aquesta salvació. El sol fet que es parli de "salvació" és partir ja d'un pressupòsit, o si es vol, d'una creença sobre aquesta meta. Seria un pas de ball teista. De totes maneres, com que del budisme se n'han dit tantes coses i hi ha més d'una tradició sota l'etiqueta de budisme, no hem de descartar tampoc que d'aquesta meta (que no es pot conèixer abans d'arribar-hi) podem parlar-ne sense haver d'anomenar-la "salvació" i no per això haver d'abandonar el context budista.

Panikkar vol destacar que no és necessari conèixer què hi ha al final del camí per a parlar del camí:

[...] a l'objecció que només cal saber que *hi ha* una meta sense que calgui saber què *és* aquesta meta, el buddhisme respon que, o bé se separa categòricament l'essència de l'existència, i llavors admetre que *hi ha (existeix)* una meta no significa que aquesta meta *sigui*, potser és «res», i això equival a la posició buddhista que el contrincant no acceptarà; o, al contrari, si essència i existència no es poden separar, això significa que subreptíciament s'hi ha esmunyit l'essència, és a dir, que la meta no solament *existeix*, sinó que *és*, cosa que no es pot saber abans d'haver-hi arribat.⁸⁰

La meta ens és privada abans d'arribar-hi. Amb això haurem vist que el budisme balla a l'escenari de l'a-teisme en tant que el situem en l'apofatisme. I dic "balla", perquè tampoc goso dir que s'hi quedi, és una manera de guardar-nos de posar etiquetes limitadores al budisme. Panikkar se'n guarda prou de posar etiquetes al Buda⁸¹. Ara bé, aquesta cura no ens ha d'impedir parlar-ne si és que hi ha coses a dir-ne.

5. ÉSSER = DÉU?

Panikkar dedica gairebé tot el capítol "Apofatisme ontològic" a la qüestió "Ésser = Déu?". Havent vist com és d'important entendre l'apofatisme per entendre per què el budisme pot ser a-teu, li dedicarem nosaltres tot un capítol a aquesta qüestió. I també perquè és una qüestió que ella sola ens farà ballar entre teisme i a-teisme. Panikkar parla de dues possibles vies davant aquest problema: "a

⁷⁹ Ibid, 310.

⁸⁰ Panikkar, *Buddhisme*, 310.

⁸¹ Raimon Panikkar, *Entre Déu i el cosmos: una visió a-dualista de la realitat: Conversa amb Gwendoline Jarcsyk*, (Lleida: Pagès Editors, 2006), 77.

La convergència entre Déu i l'Ésser: la divinització de l'Ésser. *b* La divergència entre Déu i l'Ésser: la desontologització de Déu.”⁸²

És a dir, o bé es divinitza l'Ésser i s'*ontologitza* Déu, que fa pensar en el panteisme —tot i que Panikkar destaca que el principal responsable de l'equació “Déu = Ésser” és el cristianisme⁸³— o bé hi ha només Ésser o només Déu. Amb el panteisme, per cert, passa quelcom curiós, perquè malgrat que sovint ha estat titllat d'ateu precisament per fer baixar a Déu a les coses mundanes, també el podríem situar sense cap mena de problema en el teisme, perquè si hi ha Ésser i “Déu = Ésser”, s'allunya completament de negar a Déu. Sigui com sigui, des d'occident sembla que ens trobem atrapats en aquesta elecció entre *a* o *b*. I aquí Panikkar recorda que el budisme se n'escapa: “¿No ens dirà el buddhisme que ambdues han de ser eliminades, és a dir, que no hi ha Ésser precisament perquè no hi ha Déu, i que no hi ha Déu perquè, de fet, no hi ha Ésser?”⁸⁴ Ara bé, cal interpretar això perquè si ens quedem només aquí, arribarem a la conclusió que el budisme és ateu i punt. Quan el budisme diu que no hi ha Ésser, es refereix al fet que no hi ha Ésser tal com es concep des d'occident. Però, ja veurem al final del capítol que el budisme també parla de l'Ésser, però l'entendrà d'aquella manera dinàmica advertida al nostre capítol “Elements clau”. Per tant, sempre que trobem que en context budista es nega l'Ésser o Déu, el que en realitat es nega és com l'hem entès des de la nostra raó: l'Ésser no és cap substància. Però el budisme tampoc el negarà absolutament arran de plantejar-se'l com a pures relacions. És per això que cal anar amb compte a l'hora de titllar el budisme d'ateu. Més aviat, ara naveguem per l'apofatisme. El que cerca Panikkar en el seu estudi és “si és possible “desdivinitzar” l'Ésser i desontologitzar Déu, sense que ni a l'un ni a l'altre els passi res, per dir-ho així. Si això no és possible, no quedarà altre camí que la identificació, per una banda, o l'eliminació d'un dels dos, per l'altra.”⁸⁵ Per tant, aquest “sense que els passi res” és el que ens permet veure que no es tracta pas de negar-los i destruir-los. Així doncs, Panikkar aprofundeix fent-nos passar per la convergència entre Déu i l'Ésser, i després per la divergència. Començant per la convergència en distingeix tres moviments: antropomorfisme, ontomorfisme i personalisme.

El primer moviment és l'antropomorfisme. En clau teista: Déu ha creat l'home a imatge seva. I en clau atea: l'home ha creat Déu a imatge seva. Tot Déu que no conservi un vincle amb l'home, sigui el

⁸² Panikkar, *Buddhisme*, 312.

⁸³ Panikkar, *Buddhisme*, 312.

⁸⁴ *Ibid*, 313.

⁸⁵ *Ibid*, 314.

Motor Immòbil d'Aristòtil o *Brahman*⁸⁶ no pot ser Déu seguint aquesta concepció. L'home és, i, per tant, en tant que l'home transita per l'existència, l'home forma part de l'Ésser per dir-ho d'alguna manera. Aleshores, si Ésser = Déu, Déu ha de tenir alguna relació o vincle amb els homes. A més, això comportarà que "Déu és, abans de tot, sempre un algú"⁸⁷. I "Déu, en una paraula, és sempre el Senyor"⁸⁸. Però Déu no és un senyor qualsevol, Déu és l'altre respecte l'home i aquest altre és la divinització de l'home. La imatge que ens formem de Déu no serà cap còpia a l'home, sinó fruit del que creiem que ens manca a nosaltres. Dit això, el que recorda Panikkar és que no ens podem desfer d'aquest receptacle antropomòrfic quan ens volem relacionar amb la divinitat. I això des de la filosofia occidental no és cap novetat: no ens podem desfer de la nostra mirada subjectiva. Ara bé, i aquí ens topem cara a cara amb la tragèdia: quan ens adonem que hem anat a parar a l'antropocentrisme, sentim la necessitat d'abandonar-lo com si la modèstia fos un imperatiu moral. Però abandonar-lo té un preu: i no només és perdre la divinitat, sinó que l'home, nosaltres mateixos també pengem d'un fil. Perquè després de la mort de Déu, va venir la mort de l'Home, perquè l'home no pot ocupar el mateix lloc que ocupava Déu. L'home no és Déu per molt que jugui a ser-ho.

El segon moviment de la convergència entre Déu i l'Ésser és l'ontomorfisme, fruit d'un intent de fugir de l'antropomorfisme. Diu Panikkar: "Per tal que Déu pugui ser veritablement Déu [...] cal que Ell deixi de ser «altre», que s'interioritzi, perquè la seva acció no sigui antinatural i incideixi en el nucli més íntim de totes les coses. [...] Aquest procés d'immanentització és el camí pel qual Déu comença a convertir-se en Ésser"⁸⁹. Aquest "ser veritablement Déu" parla de les expectatives i les exigències que l'home té sobre Déu. Aquestes expectatives tenen a veure amb el que no pot ser Déu: no pot ser un Senyor perquè ens passem d'antropocèntrics, ni tampoc pot ser un Amo que regna des de fora, perquè amb això no en tenim prou, no queda tot explicat. Les religions tenen l'ambició d'abastar el tot. Déu ha de ser també el que ens sosté. L'home en el fons, cerca un sustentacle de la realitat quan cerca a Déu, i si no el troba fora de les coses, cal cercar-lo en les coses. I aquí, malgrat que Panikkar no esmenti el panteisme, exposa una actitud molt panteista quan diu: "El Déu de l'intel·lecte serà, doncs, la font, l'origen, el creador, la base, el fonament de tots els éssers, serà l'Ésser per excel·lència; les altres coses, sense excloure l'home, «seran» en la mesura que venen d'ell, participen d'ell, creixen

⁸⁶ Ibid, 317.

⁸⁷ Panikkar, *Buddhisme*, 316.

⁸⁸ Ibid, 317.

⁸⁹ Ibid, 320.

en ell, etc.”⁹⁰ I també és gairebé inevitable pensar en Baruch Spinoza quan Panikkar diu “No existeix un món que vagi pel seu compte i després un sobirà que hagi de regnar sobre ell per «mantenir-lo a ratlla», sinó que entre Déu i el món la relació és íntima: els éssers són tals perquè d’una manera o altra participen, expressen, provenen, són... de l’Ésser.”⁹¹ De totes maneres, així com Spinoza esquivava el problema del mal, Panikkar no hi veu sortida amb l’ontomorfisme que planteja. Spinoza veia la perfecció en totes les coses en tant que tenint en compte l’omnipotència de Déu, Déu expressa tot el que és possible de ser expressat i imaginat i això inclou el mal perquè el mal en tant que és possible, existia, existeix o existirà en algun moment. El Déu spinozista no té un criteri extern (com la suposada voluntat divina bondadosa per excel·lència) per escollir què existirà i què no. Precisament perquè tot ho pot, tot ho expressa. Panikkar no ho contempla això malgrat que en les citacions anteriors ressoni el panteisme. Panikkar assenyala que des del punt de vista cristià encara no s’ha trobat solució al problema del mal. Sí que contempla per exemple que es pugui arribar a veure tant el mal com el dolor com a coses bones (en el fons). Precisament perquè si Déu les permet, vol dir que han de ser bones per força. Ara bé, cal tenir en compte l’advertència que fa Panikkar amb aquesta interpretació:

[...] no ha de ser interpretada com ho fa una certa espiritualitat, dient que Déu permet el mal perquè en surti el bé. Això seria immoral, atesa l’omnipotència de Déu. S’hauria d’afirmar, més aviat, que el mal i el dolor, en rigor, no estan carregats de la negativitat amb què apareixen, és a dir, que la nostra visió de la realitat és equivocada. El mal no és tal, no és real.

Però si el mal no és real, d’això es deriva, per una mateixa lògica, que tampoc l’home no ho és, ja que el mal és inextricable de la matèria humana. La divinització de l’Ésser porta, doncs, a l’anihilació de l’home. Si Déu és l’Ésser, l’home és (encara) no-ésser, és (encara) no fet, no ha arribat a ser, és aparença, esdevenir, està en gestació, és simple trànsit [...]”⁹²

El budisme se centra en l’alliberament del dolor, i aquest passa per aquesta dissolució de l’home. Això és així, perquè el dolor té una relació tan íntima amb el subjecte, que si el dolor no és real, el subjecte tampoc ho és.

Cal destacar que quan Panikkar reflexiona sobre això amb una actitud profundament cristiana, sembla que no està disposat a abandonar el pressupòsit de la bondat de Déu: “Un Déu perfecte ha de ser bo, imparcial i just”⁹³. Això no vol dir que abandonar el pressupòsit de la bondat de Déu no pugui ser una altra via. Simplement, Panikkar no anirà més enllà. Així i tot, el problema del mal que s’ha

⁹⁰ Ibid, 323.

⁹¹ Panikkar, *Buddhisme*, 325.

⁹² Ibid, 329.

⁹³ Ibid.

trobat per aquest camí no és l'únic. A més, es troba que en despersonificar a Déu, Déu no pot estimar. Si Déu i tot el que és ja és perfecte, aleshores no permet gaires canvis, ja que si ja ets perfecte no has pas de canviar. A Déu no se li poden demanar favors personals (que no deixarien de ser canvis) i protecció. Diu Panikkar: “De fet, el Primer Motor d’Aristòtil, així com també l’Ésser d’una bona part de l’escolàstica cristiana i vedàntica, no pot tenir cap relació amb el món. ¿Com podria, llavors, aquest Déu (que és = Ésser) estimar la seva creació?”⁹⁴ I aquesta darrera problemàtica que quedarà oberta ens porta a la següent pregunta: un Déu que no estima pot ser Déu?

Aquest problema sense resoldre que exposa Panikkar obre camí al tercer moviment de l’equació: el personalisme. Diu: “[...] Déu no és totalment transcendent, ni totalment immanent. Ni el dualisme ni el monisme donen raó del misteri diví; les exigències de la raó demanen que Déu sigui Ésser, però les raons del cor, de l’amor, exigeixen que Déu sigui Persona.”⁹⁵ Panikkar aquí fa referència a aquells que arran d’aquesta reflexió s’han inclinat a declarar-se ateu amb la raó però creients amb el sentiment (com Johann Georg Hamann i Friedrich Heinrich Jacob). El personalisme demana recordar la inclinació que tenim cap a la divinitat com a Persona, la divinitat que estima. Però alhora encara té memòries d’on veníem amb l’ontomorfisme: intentant allunyar-nos del Senyor. Dit això, suposem que l’Ésser és U, però la divinitat personal, en tant que li afegim el cognom de persona, no està sola. Perquè “la persona és fonamentalment relació”⁹⁶: el pare és pare amb relació al fill i viceversa. I segueix Panikkar: “[...] Cal admetre, llavors, que l’Ésser és simplement relació, sense cap subjecte que la fonamenti. ¿Però això pot encara anomenar-se Ésser?”⁹⁷ Sembla que el problema de ser plural o singular està estretament relacionat amb considerar-se cosa substancial (com ara un subjecte) o considerar-se una simple relació, perquè la relació sempre implica més d’una sola cosa, fins i tot la relació d’un amb un mateix implica desdoblament. Fem un repàs al recorregut fet fins ara. Si Déu = Ésser, no hi ha res fora de Déu. Ésser és U. Si persona és relació (perquè no és subjecte) i Déu és persona, aleshores Déu és relació. Si Déu és Ésser, aleshores Ésser és relació. Però si Ésser és relació com pot ser U? Si Déu = Ésser, l’Ésser és plural, o és U? Això fa perillar l’equació “Déu = Ésser”. Fixem-nos en l’efecte visual de “Déu = Ésser”, és preciós veure que aquest “=” és un pont. És el dibuix d’un pont a mig camí entre Déu i Ésser. Què fa el personalisme? Intenta recórrer el pont pel

⁹⁴ Panikkar, *Buddhisme*, 329.

⁹⁵ Ibid, 330.

⁹⁶ Ibid, 331.

⁹⁷ Ibid.

camí del mig (entre antropomorfisme i ontomorfisme), i passant per la ruta que ens proposa, ens hem adonat que no hi ha pont, només caiguda. Entre l'Ésser i Déu no hi ha "=", hi ha " ". Hem eliminat qualsevol terra on puguem posar els peus. Ens quedem sospesos en l'aire com si ballant en ple salt es refredés el temps i es ralentís la caiguda fins al punt, que el nou terra no fos el terra, sinó el no parar de caure.

Aleshores ens hem quedat sense pont, per tant, el ratllem, i ens queda la següent equació: "Déu ≠ Ésser". Donem pas, doncs, a veure quins passos ens porta el camí alternatiu de la divergència entre Déu i l'Ésser, la desontologització de Déu. Recordem com s'ha concebut l'Ésser des d'occident: l'Ésser és el real. Si l'Ésser és tot el real, i Déu és real, aleshores Déu = Ésser. Però ja hem vist que per aquest camí no trobàvem sortida. Aleshores la qüestió que es fa Panikkar és: "¿quin és l'estatus ontològic de Déu?"⁹⁸ I després de preguntar-se això sorgirà un altre dubte: "[...] o pot haver-hi un Déu que se'ns manifesti fora de la nostra facultat de pensar, sense per això desautoritzar el pensament humà?"⁹⁹ Amb aquestes dues preguntes veiem cap a on dirigeix Panikkar l'atenció. Panikkar divideix la desontologització de l'Ésser en tres actes: l'ateisme, l'apofatisme i la relativitat radical. Ens trobem en un bosc amb més d'una bifurcació i podem escollir cap a on tirar. Panikkar ens fa passar per tots els camins, i fent drecera saltant de l'un a l'altre ens fa adonar que fins i tot camins com el teisme i l'ateisme que sembla que no puguin convergir, es creuen. Diu Panikkar parlant de l'ateisme:

[...] tenint en compte no la concepció de «Déu» contra la qual arremet l'ateisme, sinó aquell «qualcom» que sota el nom de «Déu» és «subjacent» al mateix nom, podem afirmar que el genuí ateaista no pot negar «allò» que és subjacent a la mateixa confessió teista. ¿Com pot negar allò que constitueix, per definició, la possibilitat mateixa del pensar i el mateix fonament del principi de no-contradicció i de l'home que l'usa? El que l'ateu certament negarà és que «allò» és (també) Déu. El que el teista negarà és que «allò» sigui tan sols una abstracta condició de possibilitat del pensar, un ens merament lògic, i el que l'ateu afirma és que «allò» és una il·lusió ontològica.¹⁰⁰

Aquí Panikkar comença l'argument que ell anomena «argument teològic». Seguint tal com ho ha classificat Panikkar, encara som en el primer acte de la desontologització de Déu (l'ateisme). De totes maneres, parlar d'aquest argument ens permetrà veure precisament l'essència del segon acte que és l'apofatisme. Continuem amb la desontologització de Déu sense que això signifiqui abandonar-lo (a Déu). Panikkar escenifica el cant del teista en diàleg amb el cant de l'ateu: "[...] un «qualcom» que no

⁹⁸ Panikkar, *Buddhisme*, 339.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, 350.

es pot negar per què és subjacent a tota negació i la fonamenta, dirà el teista; un «quelcom» del qual no es pot afirmar res perquè no correspon a cap ésser, dirà l'ateu. Però tots dos han de reconèixer que estan plantejant un mateix problema si no es volen ofegar en un mer combat verbal.”¹⁰¹ El que ve a assenyalar l'argument teològic és que el teista diu “Déu existeix”, i l'ateu diu “Déu no existeix”. Això vol dir que no estan d'acord amb el predicat de la frase. Però tots dos comparteixen el mateix subjecte. Això no prova res sobre Déu, tal com ho va encaminar Tomàs d'Aquino, el que prova l'argument teològic és el punt de convergència entre l'ateu i el teista. Podria semblar que aquest argument es decanta en el fons més pel teisme que per l'ateisme, perquè si tots dos parlen de Déu, sembla que s'està d'acord amb el fet que hi ha Déu, però no. Això no demostra l'existència de Déu. Panikkar no vol que s'usi l'argument teològic com ho va utilitzar Aquino i diu: “[...] els uns i els altres estan parlant de «la mateixa cosa» i que el que és primordial és aquest «quelcom», encara que després se li atribueixin atributs completament diferents, tan diferents, de fet, que ni tan sols es pot dir que es tracta de «la mateixa cosa». No hi ha tal «cosa», en realitat.”¹⁰² Aquesta última frase ens reassigna. També és una manera de fer veure que malgrat que Panikkar ha necessitat estirar el llenguatge parlant d'un «quelcom» quan es refereix a Déu, ha de remarcar que n'és conscient que tant si hi ha Déu com si no, és absurd pretendre encapsular-lo en la caixa del «quelcom» o de la «cosa». No hi cap de cap de les maneres. I amb això hi estarien d'acord tant el teista com l'ateu.

Arribem al tercer acte de la desontologització de Déu. Panikkar l'anomena «relativitat radical». El primer que fa és distingir relativitat de relativisme. El relativisme destrueix la seva pròpia validesa perquè afirma que no hi ha afirmacions vàlides. Amb la *relativitat radical* o *reciprocitat total* “es vol subratllar el caràcter de relació constitutiva de tot amb tot”¹⁰³. Això vol dir que el que constitueix les coses no és ser substància sinó *ser*, o millor dit, les coses *són* en tant que són en relació amb altres coses que també *són*, no en tant que cosa substancial aïllada. Tot està relacionat amb tot. I la relativitat radical ens permet concebre Déu com a genitiu. Què vol dir això? Diu Panikkar:

La relativitat radical vol subratllar que Déu és el caràcter genitiu de la realitat, és la realitat *de* la realitat, la veritat *de* la veritat. Déu és una realitat tan «real» que no pot ser pensat com a existent externament o independentment de les coses per a les quals és precisament Déu. Déu apareix llavors com la part més íntima de les coses mateixes, però no pas identificable amb cap cosa. En una paraula,

¹⁰¹ Panikkar, *Buddhisme*, 352.

¹⁰² *Ibíd*, 352.

¹⁰³ *Ibíd*, 370.

Déu seria el *genitiu* constitutiu engendrant *de* tota cosa. Les coses *són* perquè són *de* Déu, però Déu, al seu torn, no *és* més que aquest *de* de les coses.¹⁰⁴

Segons Panikkar, si Déu és pura relació, aleshores estem lluny d'identificar-lo amb l'Ésser. Ara bé, quan Panikkar diu això, no pot tenir sinó al cap l'Ésser substancial. Això ens permet recordar que durant tot el camí d'“Ésser $\neq$ Déu”, l'Ésser que ha estat present és l'entès a la manera occidental. Perquè en un context oriental on tot allò que *és*, és el que transita per l'experiència dinàmicament, i també la relació amb tot allò que també *és*, aleshores quina diferència hi ha entre aquest Ésser i el Déu que també és pura relació?

Tornem al cor de la relativitat radical: “Fins ara, generalment, la substància es considerava el fonament de la relació, de tal manera que la relació era considerada com dependent de les coses. En aquest cas, la perspectiva s'inverteix. No hi ha coses fonament de la relació, sinó que les coses mateixes no són sinó en virtut de la seva relació”¹⁰⁵. Així és com Panikkar convida a concebre l'Ésser. Ara bé, cal advertir que tampoc hem d'entendre la relació com el fonament de totes les coses, perquè aleshores estaríem «substancialitzant» la relació. Panikkar sempre posa l'exemple que una mare *és* en tant que és mare amb relació al seu fill. I afegeix: “La mare del nostre exemple és, a més, filla, amiga, esposa, col·lega, ciutadana, etc.; no és més que relativitat radical: en si no és res.”¹⁰⁶ És molt important aquí l'“en si no és res”, ja que va molt en sintonia amb la destrucció del subjecte en context budista. No hi ha substància, hi ha relacions.

I per què és radical aquesta relativitat? Panikkar diu: “Una simple mirada al món ens fa descobrir que la relació entre els éssers no sols és polièdrica, sinó radical, de manera que cap «ésser» no és totalment explicat per un nombre limitat de relacions. Sempre resta un «espai obert» per sobre de qualsevol dualitat. La relativitat radical és l'obertura constitutiva de tot l'univers en totes les seves relacions.”¹⁰⁷ Perquè la relativitat es troba a les mateixes arrels de les coses. Radical no ho hem d'entendre en el sentit d'extremisme com s'utilitza sovint, sinó entenent-lo tal com ho defineix el diccionari: radical és el relatiu o pertanyent a l'arrel¹⁰⁸. Quan pensem “Tot està relacionat amb tot”, podem imaginar un teixit d'arrels relacionades entre elles: les arrels de tot. A condició que tinguem present que aquestes arrels del tot, no s'han d'entendre com un nou sòl. No volem dir que aquesta

¹⁰⁴ *Ibíd*, 371.

¹⁰⁵ Panikkar, *Buddhisme*, 373.

¹⁰⁶ *Ibíd*, 374.

¹⁰⁷ *Ibíd*, 376.

¹⁰⁸ *Diccionari de la llengua catalana*, s.v. “Radical”, última modificació 2024, <https://goo.su/gv18ceH>.

xarxa de relacions sigui una mena de sostrat que ens sostingui. Sempre queda aquell espai obert, per noves relacions, o relacions que es transformin: la mare abans de ser mare era filla.

Panikkar parla de l'inici de tot camí espiritual des del punt de vista occidental. Aquest inici és l'experiència de la contingència humana: "és a dir, la vivència de l'autoinsuficiència de l'home, de la seva autoinconsistència, i de la necessitat, per tant, de recolzar-se en un «altre» per subsistir, és l'inici de la saviesa, de la humilitat i de la filosofia."¹⁰⁹ Resulta que aquesta experiència la podem experimentar de dues maneres: de manera negativa i de manera positiva. La negativa és fixar-nos amb el buit, amb el que ens manca. I que això que ens manca i que segons Panikkar desitgem secretament és sostenir-nos sols, que tinguem la raó de la nostra existència, que l'ésser mateix, o el fonament de tot no se'ns escapi de les mans. L'experiència de la contingència de manera positiva seria fixar-nos que el que hom experimenta "és precisament aquell punt de contacte que, tot i ser propi d'ell, pertany també a una transcendència que deixa completament enrere el seu jo psicològic". Què té present Panikkar quan diu això? Té a veure amb una metàfora molt recurrent seva: la de l'aigua de la gota. Imaginem que som una gota d'aigua. Si quan ens fixem en nosaltres mateixos ens fixem en la gota d'aigua, veurem que hi ha moltes gotes d'aigua diferents, úniques i que no soc la mateixa gota que la gota del meu costat. Ara bé, si ens fixem en l'aigua de la gota, només veurem el comú: l'aigua de les gotes. Totes són aigua. Aquesta aigua és el que ell anomena "fons" del nostre interior, seria allò profund que és el que som i que és idèntic al mateix temps, al que és un altre home. Seria com dir que tots estem fets de la mateixa pasta, i fixar-nos amb aquesta pasta. En l'experiència de la contingència humana és possible tenir una experiència positiva quan som conscients d'aquest "fons" que intueix Panikkar. I parlem d'intuir, perquè quan l'autor parla d'això, deixa veure que és conscient que s'està posant en terrenys pantanosos¹¹⁰. Igualment, ens permet formar-nos una idea de com deu ser això d'*experienciar* el nostre "fons" quan diu: "aquella profunditat es viu, es percep, se sent, s'intueix com el fonament únic de totes les coses, que alhora no s'exhaureix en cap d'elles, per dir-ho així —ja que és un «rerefons» sense fons»"¹¹¹. Es tracta, doncs, d'una vivència, d'una percepció, d'un sentiment, d'una intuïció. No es tracta de cap demostració. Però no es quedarà aquí, Panikkar li posa nom a aquesta experiència: "radicalitat divina". Arribats a aquest nom, recuperem d'on veníem: la tasca era recórrer si l'Ésser és Déu, i hem acabat amb la relativitat radical a través de l'equació "Ésser ≠ Déu". I tot i

¹⁰⁹ Panikkar, *Buddhisme*, 377.

¹¹⁰ "Però ara no voldríem endinsar-nos en aquestes turtuositats, sinó tan sols descriure el que ens sembla rellevant per al nostre propòsit." Panikkar, *Buddhisme*, 379.

¹¹¹ Panikkar, *Buddhisme*, 380.

venir d'aquí, Panikkar arran d'aquesta radicalitat divina defineix la divinitat: “com aquella radicalitat, innata en tots els éssers, que fa que cada ésser sigui el que és, és a dir, aquella única relació amb la resta dels éssers. Aquesta radicalitat, en ella mateixa, no es pot dir ni que sigui, ja que són els éssers els qui són, ni que no sigui, ja que és l'arrel mateixa de tot ésser.”¹¹² I aquesta última frase ens permet entreveure que no s'ha casat ni amb l'equació “Ésser = Déu” ni amb “Ésser ≠ Déu”. L'última frase no ens pot deixar quiets, ens deixa ballant entre l'una i l'altra. I en definitiva, ens deixa ballant entre teisme i a-teisme.

6. SENTIT I IDENTITAT

Aquest ball que ens ha deixat Panikkar ha deixat empremta i espai perquè altra gent s'afegeixi al ball. La dansa és una bona metàfora perquè els ballarins són persones que, fins i tot, encara que hi hagi competicions, estan acostumades a connectar amb els altres i a dialogar amb el cos, perquè han de confiar, jugar i cooperar. El pensament de Panikkar és com un ball perquè convida a ballar amb ell. Per exemple, Michiko Yusa recupera una frase de Scott Eastham per descriure la sensació que tenen després de llegir *El silencio del Dios*: “We now see clearly that Panikkar's philosophical reflection developed in his *El silencio del dios* was the beginning of his attempt ‘to liberate the Divine from the burden of being God’ (Eastham, 1993:xi)”¹¹³. Venint d'haver explorat la relació entre Déu i Ésser, és interessant aquesta interpretació perquè ens mostra que després de llegir el que ha explicat Panikkar poden sorgir preguntes com: així, Déu *és* o no *és*? O intuïcions compartides com la d'Eastham i Yusa que es plantegen que potser hi ha el Diví en el regne de l'Ésser i que el que és diví no cal que sigui Déu. És una intuïció que aniria molt alienada amb l'esperit budista que tampoc nega les deïtats hindús, però que es desentén de Déu. Ara bé, Panikkar volia que ens quedéssim únicament amb això? Diu Panikkar:

Cal evitar el remetre l'home a un «altre» — en aquest cas, a la transcendència divina — i després posar-lo en relació. La raó d'això es troba en el fet que l'element diví és *immanent* tant com *transcendent*. Immanència divina significa que el diví es troba en el *sōma*, en la *psychē*, en la *polis* i en el *kosmos*. I és precisament aquest element misteriós, aquesta realitat

¹¹² Panikkar, *Buddhisme*, 381.

¹¹³ Michiko Yusa, “Raimon Panikkar's buddhist turn: From *El silencio del dios* to *The rhythm of being*”, a *Raimon Panikkar: Intercultural and Interreligious Dialogue*, ed. Joan Vergés, (Girona: Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani: Documenta Universitaria, 2017), 249.

etèria, aquesta presència alhora transcendent i immanent el que confereix a les coses, així com a l'home, llur identitat.¹¹⁴

Quan Panikkar diu que el Diví es troba en *sōma*, *psychē*, *polis* i *kosmos*; no diu altra cosa que el Diví es troba en l'home. Perquè aquesta llista de paraules gregues són exactament les que fa servir per definir l'home. Tenint en compte això, no és estranya l'observació crítica de Robert C.Neville: "The first is the emphasis on humanization. Although for him humankind is not the center, this is because there is no center. In all other respects, the human is the sphere within which all else is to be understood, and into which the conditions of nature and divinity are to be translated."¹¹⁵ C.Neville no està d'acord amb l'èmfasi o la rellevància que Panikkar atorga a l'home. I es planteja la següent discussió: C.Neville creu que no podem afirmar que l'home tingui gens d'importància còsmica més enllà de la que té per als éssers humans mateixos. I es planteja que Panikkar li podria objectar que el seu argument no valora prou la subjectivitat i l'autoconsciència humanes. Cosa que C.Neville creu que no és cap mentida. I diu:

True, my argument takes nature as its starting point, and I believe it can be shown how human consciousness, intentionality, and freedom are part of nature. This does not invalidate my point, however. There simply is much more in the cosmos than that to which humanization is relevant. [...] Panikkar might also object, and did so [...] that a world without human beings is a world without meaning. [...] There might be meaning for other kinds of sentient creatures, however, to whom human history is irrelevant.¹¹⁶

Estic d'acord amb C.Neville que potser és exagerat dir que el món sense els éssers humans seria un món sense significat. Què vol dir que no tindria significat el món? Algun significat tindria, i seria un on no hi hauria éssers humans. Potser Panikkar pensa que un cosmos on no hi ha éssers amb llenguatge, seria treure-li el Llenguatge a l'Ésser que s'expressa a través dels homes. Però, això és molt simplista, estaria pressuposant que som els únics éssers amb llenguatge, o que som els únics que fem coses tan interessants que en comparació a la resta d'éssers no es pugui dir que els no-homes aportin semàntica a la realitat. En aquest sentit, comparteixo aquesta crítica amb C.Neville. Nogensmenys, deixo oberta la porta que potser no s'ha d'entendre la lectura de Panikkar com la interpreta C.Neville. Perquè podria molt ben ser que Panikkar simplement hagués volgut assenyalar

¹¹⁴ Raimon Panikkar, introducció a *Espiritualitat, el camí de la Vida*, ed. Autor i Milena Carrara, (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2012), 16.

¹¹⁵ Robert C. Neville, "On the Buddha's Answer to the Silence of God". *Philosophy East and West* vol. 41 núm 4 (1991): 562, <https://www.jstor.org/stable/1399651>.

¹¹⁶ C. Neville, "On the Buddha's Answer to the Silence of God", 562.

que els éssers humans tenen el seu paper en el món, però no per atorgar-los una posició superior a la resta d'éssers i coses, sinó simplement per assenyalar que els homes són part del món i que el món també és com és perquè a més de moltes altres coses, està teixit per totes les relacions que ens constitueixen com a éssers humans. Aquesta darrera interpretació m'encaixa molt més amb Panikkar que la primera, però he cregut que valia la pena exposar l'observació de C.Neville.

Panikkar és un personatge d'allò més curiós i misteriós. No és estrany que interessant-nos pel ball de Panikkar ens preguntem qui és aquest personatge que balla i fa ballar el cap? On se situa "realment"? Quina és la seva identitat? Preguntar això és no entendre que estem contemplant quelcom dinàmic. Així i tot, l'identitat de Panikkar ha estat quelcom que ha encuriós a molts dels seus lectors, i no en soc cap excepció, malgrat que conec què en pensava Panikkar de tal preocupació per la seva identitat. A l'entrevista amb Gwendoline Jarczyk, ell li respongué el següent quan ella li va demanar per la seva identitat:

La cultura occidental es basa en la comprensió de la identitat personal com a diferència en relació a l'altre: jo seré tan idèntic a mi mateix com més diferent seré de vostè. Em demana, doncs, no pas la meua identitat, sinó la meua diferència. Mentre que per mi, com a bon indi i bon hindú, la identitat no és allò que em fa diferent de vostè i afirma com un aspecte previ la distància diguem-ne racional o categorial que existeix entre nosaltres. La meua identitat com a sacerdot catòlic, que té fe en el Crist, és allò que em posa en estreta relació amb tots els altres. I quan dic relació, penso en una relació constitutiva i no en una estratègia diplomàtica de public relations.¹¹⁷

En el fons, aquesta tendència a cercar quina identitat té Panikkar ve d'una necessitat per simplificar quelcom que no només és complex sinó que està en moviment. Necessitem posar alguna etiqueta, i si en té més d'una, ens agradaria poder-les agrupar en una de sola. Panikkar trenca els esquemes perquè costa molt d'imaginar algú que pugui ser cristià, hindú i alhora budista. Per això li dirà a Jarczyk: "En una paraula i per tornar a la seva pregunta: la meua identitat cristiana no és el que m'obliga a no ser hindú"¹¹⁸.

Francesc Torradeflot, per exemple, hi dona la següent volta a la qüestió de la identitat de Panikkar:

Panikkar's life shows a man with a dynamic identity or perhaps with a diverse or complex identity. He used to say that there was a dialogue — certainly a dialogical one — within himself between Christianity, Hinduism, Buddhism and Secularity (Bielawski, 2014: 282). But at this point, it is interesting to emphasize that he did not have a multiple identity, but an identity which had been able to integrate, in a personal balanced harmony, different and relevant aspects of some traditions. Identity is a question of the heart, where acceptance and freedom are key, but also a question of the mind. And then

¹¹⁷ Panikkar, *Entre Déu i el cosmos: una visió a-dualista de la realitat*, 41.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 42.

the pluralist attitude is the kernel to find the personal right way to bring together doctrines which can apparently appear as irreconcilable.¹¹⁹

Vaig tenir l'oportunitat de conversar amb en Jordi Pigem i vam parlar del que també tracta aquí Torradeflot. Pigem va dir: "Quan Panikkar escriu sobre el budisme es posa la roba budista, però quan parlava una altra llengua es posava la roba de l'altra llengua. Quan parlava de l'hinduisme era hinduista el que més, i amb el budisme, budista el que més. Podem tenir diverses llengües, i també diverses orientacions espirituals a la vegada". Uns dies més tard d'aquesta conversa, em va fer encara més gràcia la metàfora de Pigem de la roba quan vaig descobrir aquesta frase de Panikkar: "No es pot canviar de religió com aquell que canvia de vestit."¹²⁰ Això indica que a Panikkar potser no l'hauria convençut del tot tal manera d'explicar la seva actitud. De totes maneres, comparteixo la metàfora d'en Pigem perquè em sembla una il·lustració molt encertada de la impressió que causava Panikkar, o fins i tot del que Panikkar potser feia sense adonar-se'n. Doncs, recuperant la conversa, li vaig dir a Pigem que sovint em semblava que Panikkar ballava amb la contradicció, i Pigem em va respondre que en comptes de parlar de contradicció proposava parlar de pluralisme. Recuperant Torradeflot, quan ell es pregunta per la identitat de Panikkar també acaba arribant a aquesta actitud plural, fins al punt que considera que és precisament aquesta actitud el nucli o la clau de Panikkar per trobar el seu lloc entre doctrines que semblen "irreconciliables". Trobo molt encertat com ho descriu Torradeflot. Quan et mires les religions amb ulleres panikkarianes les veus exactament així: no són doctrines irreconciliables, són doctrines aparentment irreconciliables. Cobra plenament sentit la interpretació de Torradeflot amb aquesta frase de Panikkar: "Molt sovint les crítiques a la religió efectuades pels de fora són molt semblants a les que fan els de dintre; l'escala de valors que es fa servir és pràcticament la mateixa, malgrat que la conclusió dels de fora sigui eliminar la religió i la dels de dintre reformar-la i purificar-la."¹²¹ I amb el que diu aquí, no només s'entreu el diàleg transformador i reformador que pot haver-hi entre religions, sinó també fa trontollar l'aparent incompatibilitat entre el teisme i l'ateisme. És com si Panikkar digués: en el fons, no són tan diferents.

A més a més, a la cita anterior de Torradeflot es diu que la identitat de Panikkar no es tractava d'una identitat múltiple. Però, aleshores, de què es tractava? Per entendre com s'autoconcebia

¹¹⁹ Francesc Torradeflot, "Interfaith and atheistic spirituality in Raimon Panikkar", a *Raimon Panikkar: Intercultural and Interreligious Dialogue*, ed. Joan Vergés, (Girona: Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani: Documenta Universitaria, 2017), 213-214.

¹²⁰ Panikkar, introducció a *Espiritualitat, el camí de la Vida*, 17.

¹²¹ Raimon Panikkar, introducció a *Religió i religions*, ed. Autor i Milena Carrara, (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2011), 19.

Panikkar seria interessant passar per l'antropologia panikkariana. Com ja hem vist abans Panikkar defineix l'home així: “L'home és aquesta realitat expressada per quatre paraules gregues: *sōma*, *psychē*, *polis* i *kosmos*.”¹²² Comença pel cos, i diu que l'home no té cos, que l'home és cos (*sōma*). S'allunya totalment de Plató quan diu: “El cos no és només el suport de l'ànima, [...] L'home és cos i ho és essencialment, i tant és així que si no hi ha cos no hi ha home; [...] Una espiritualitat que fes abstracció del cos humà, que el subestimés o que el relegués com si fos una cosa secundària, seria incompleta.”¹²³ Panikkar cuida la seva cristiania podant les arrels podrides del cristianisme i en aquest cas talla els rastres de la infravaloració platònica del cos que hagin pogut influenciar la religió. De totes maneres, Panikkar tampoc condemnarà l'ànima. En canvi, és interessant recordar que el budisme es desentén de l'ànima. Dit això, cal entendre què entén Panikkar per ànima quan afirma que l'home també és ànima (*psychē*). Diu: “És pensament, imaginació, fantasia, voluntat. Val a dir, tot allò que es pot incloure en aquesta paraula grega tan rica, *psychē*: que vol dir «ànima conscient de si mateixa»”¹²⁴. Ara bé, potser no en fem prou per definir ànima com a “ànima conscient de si mateixa”. En torna a parlar a *Mística, plenitud de vida* també descrivint l'home: “[...] l'animalitat —encara que sigui racional— no defineix l'home. L'home és més un esperit encarnat que un vivent racional; en podríem dir un animal espiritual si interpretem ànima segons l'etimologia indoeuropea (*aniti*, ‘aquell que respira’; *anilah*, ‘bufada’)”¹²⁵. Panikkar parla d'esperit en tant que la seva filosofia té molt present l'espiritualitat. Però l'espiritualitat de la qual parla Panikkar no s'ha d'entendre com quelcom esotèric i sobrenatural. Ben al contrari. Si per Panikkar la mística és l'experiència de la vida o com ha dit en altres ocasions “l'experiència suprema de la realitat”¹²⁶, l'espiritualitat és el camí per arribar a tal experiència i aquesta té a veure amb totes les pràctiques espirituals (com la meditació, ioga, contemplació, *vipassana*, *tantra*, *jing*...) que com diu Panikkar: “ens conviden totes a concentrar-nos en l'essencial, a ser plenament conscients del fet que som vius i a viure aquesta vida en la seva plenitud, sense que les distraccions ens «temptin». [...] De fet, tots som conscients d'estar vius —però sovint aquesta plena consciència del viure se'ns escapa.”¹²⁷. Quan Panikkar parla d'això té present una

¹²² Panikkar, introducció a *Espiritualitat, el camí de la Vida*, 14.

¹²³ *Ibíd.*

¹²⁴ *Ibíd.*

¹²⁵ Raimon Panikkar, introducció a *Mística, plenitud de Vida*, ed. Autor i Milena Carrara, (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2009), 16.

¹²⁶ Panikkar, introducció a *Espiritualitat, el camí de la Vida*, 13.

¹²⁷ Panikkar, introducció a *Mística, plenitud de Vida*, 16.

cosa molt senzilla en realitat. La mística no és quelcom aliè a la vida, és la vida. El que passa és que sovint vivim sense ser-ne conscients.

Així mateix, l'home també és *polis*. Perquè és “tribu [...], poble, ciutadà, col·lectivitat, societat, Església... L'home és família. No hi ha ningú que no sigui fill o filla o que no sigui una relació — ciutadà, etc. Si s'eliminen les relacions que constitueixen l'home, l'home desapareix”¹²⁸. I de fet, té molt sentit que per Panikkar l'home també sigui polis, perquè segons ell som relacions. Aleshores, Panikkar recupera una citació evangèlica (“Estima els altres com a tu mateix”). I explica que sovint s'ha entès que s'ha d'estimar a l'altre com a un igual, amb els mateixos drets i deures que tens tu. Però Panikkar creu que en realitat s'hauria d'interpretar així: “«Estima l'altre com a tu mateix, com a part del teu mateix ésser», el tu que no és un «altre», sinó tu mateix, el teu «tu»”¹²⁹. Amb aquesta interpretació de Panikkar, els límits que et constitueixen a tu i que constitueixen l'altre no hi són, es difuminen. Panikkar vol dir: estima a l'altre com si fóssiu un. I finalment, l'home també és *kosmos* (univers, món). Per tant, el que constitueix l'home no es queda amb cos, ànima i tribu separats de la resta de coses. Diu Panikkar: “L'home és el món i no tan sols té —posseeix— el món. [...] S'ha perdut la consciència del fet que la terra no és «l'altre», sinó que és part constitutiva de l'home, de la qual, com a tal, és també cosmos, terra...”¹³⁰. La visió antropològica de Panikkar dota de sentit al fet que som relacions perquè som cos, ànima, relacions amb els altres, i relacions amb la resta de coses, animals, plantes, etc. Tot això som.

Seguint la línia que s'intenta seguir quan cerquem la identitat de Panikkar, és a dir, seguint el camí d'intentar situar-lo a algun lloc explorem des d'un altre punt de vista la relació de Panikkar amb el budisme. Durant tot el treball ens hem endinsat en com Panikkar balla amb el budisme, però la seva relació amb aquesta religió també es pot veure des d'uns ulls externs que poden oferir una altra perspectiva igualment interessant. Aquest altre punt de vista l'ofereix Michiko Yusa. El primer a destacar és que Yusa valora positivament la selecció de textos budistes que va fer Panikkar. És important que aquesta selecció sigui tan acurada com sigui possible, sobretot si el que fa Panikkar és parlar tot sovint del missatge de Buda i de les seves intencions. Com que dins la tradició budista hi ha hagut moltes branques, que Panikkar hagi fet una selecció adequada dels textos budistes és crucial per garantir la qualitat de la seva investigació. Diu Yusa: “In his philosophical inquiry, Panikkar delved

¹²⁸ Panikkar, introducció a *Espiritualitat, el camí de la Vida*, 14.

¹²⁹ *Ibíd*, 15.

¹³⁰ *Ibíd*.

into the Buddhist texts that to him ‘represent the authentic Buddhist spirit’ [...] Most of these texts are early Buddhist texts, known as the *Pāli Canon*, which contain the sayings and acts of Gautama Siddhartha, the Buddha. [...] The choice of texts indicates that Panikkar went directly to the Buddha to listen to his teaching.”¹³¹ Però l’aproximació de Panikkar al budisme no es limita a només teoria i selecció de textos. Panikkar no només s’hi va endinsar des de la filosofia perquè no només era filòsof. Diu Yusa: “Panikkar was a religionist as well as a philosopher, a theologian and a social critic, a mystic and an intellectual, a Catholic priest and a university professor.”¹³² Així doncs, com va ser la seva pràctica budista? Yusa explica el següent:

The Belgium Benedictine monk, Dominique Van Rollegheem, who lived in India for many years, called Panikkar a *bodhisattva intellectual*. *Bodhisattva* in Mahayana Buddhism refers to all those who are working for the salvation of all sentient beings before they set out to attain their own. In fact, *bodhisattvas* do not necessarily have to be practicing Buddhists and a bodhisattva-action can be performed by anyone who is a bodhisattva at heart.¹³³

Què vol dir això? Si Panikkar era un *bodhisattva* vol dir que no era l’Il·luminat. Vol dir que no necessàriament era algú com Buda que suposadament havia arribat a la salvació. I això és compatible amb algú que treballi per potenciar el camí cap a la salvació no només per ell, sinó pels altres éssers. Panikkar no busca la salvació sol perquè entén que ell també és pura relació amb la resta d’individus. I això també porta una mica de llum a la qüestió de la identitat. Igualment, amb què ens basem per dir que Panikkar busca la salvació també per la resta? Doncs només cal mirar el seu treball i un dels seus objectius amb el budisme. Yusa explica que quan Panikkar estava escrivint el llibre *El silencio de Dios*, moltes idees budistes s’havien malentès a causa de la percepció entre intel·lectuals europeus dels anys seixanta. El budisme havia agafat mala fama de negatiu, pessimista i nihilista per Schopenhauer i Nietzsche. Així doncs, un dels objectius de Panikkar era el següent, diu Yusa: “Panikkar’s aim is at once to correct these erroneous views and to engage in a fresh inquiry into the Buddha’s original insight.”¹³⁴ I en aquest sentit, Panikkar partia d’un avantatge que Schopenhauer i Nietzsche no tenien: Panikkar sempre ha estat des de bon començament entre els dos móns: fill de mare catalana i pare indi, entre Occident i Orient. Panikkar tenia molt bones condicions per fer de pont intel·lectual, i així va ser.

¹³¹ Michiko Yusa, “Raimon Panikkar’s buddhist turn: From *El silencio del dios* to *The rythm of being*”, 233-234.

¹³² *Ibíd*, 232.

¹³³ *Ibíd*, 233.

¹³⁴ *Ibíd*, 236.

De totes maneres, no puc evitar preguntar-me: què triaria Panikkar si hagués de triar? On se situaria si no tingués més remei? Quan vaig explicar el títol del treball a en Jaume Rufí, em va preguntar sorprès: “Panikkar a-teu?”. No li va pas cridar l’atenció que Panikkar es mogué en aigües teistes. El que no era tan evident era el seu pas per l’a-teisme. Aquesta anècdota ja dona una pista. De totes maneres, Panikkar quan es mou en aigües budistes, podem dir que en certs moments fa moviments a-teus, si més no moviments que acaricien l’a-teisme. Tal com diu Torradeflot:

[...] Panikkar’s approach to Buddhism allows him to assert that the highest religion is the atheistic one. Although Buddha does not reject reality, he denies any name, specially any anthropomorphic personification, to describe it. So, he does not accept theism because he wants to preserve the absoluteness of Reality, but at the same time he does not support antitheism, which is unfortunately the nature of the majority of atheistic classical positions.¹³⁵

Cal dir que Torradeflot no segueix la distinció que sí que seguim aquí entre ateisme i a-teisme. De totes maneres, quan diu que l’enfocament de Panikkar envers el budisme li permet afirmar que la religió més elevada és la religió atea. Aquest “atea” ens el podem agafar perfectament com si hagués dit “a-tea” perquè pel context encaixa més amb aquest sentit. Ho veiem per l’actitud de Buda que descriu després. Buda no nega Déu, Buda no accepta ni el teisme ni el que Torradeflot en diu antiteisme. Per tant, tal actitud encaixa molt més en l’a-teisme que en l’ateisme.

Tornant a l’actitud a-tea de Panikkar en qüestió, frases com la que remarca Torradeflot són impactants. No és pas poc dir que la més alta de les religions ha de ser a-tea. Més que una carícia a l’a-teisme, semblaria que s’hi hagi de quedar. De totes maneres, això encaixa amb el que descrivia Pigem: quan Panikkar es posa el vestit budista, és budista el que més. Però per entendre Panikkar no ens hem de quedar només aquí.

El que em va cridar més l’atenció és que endinsant-me en profunditat amb el treball de Panikkar sobre el Buddhisme, Panikkar em semblava que en el fons s’inclinava més per l’a-teisme que pel teisme. Però quan vaig llegir els fragments dels seus diaris personals, tenia una sensació ben contrària que va a joc amb la sensació epidèrmica d’en Jaume Rufí. Aquesta sensació epidèrmica, que, per cert, també comparteix Pigem, és que si Panikkar hagués d’escollir a últim moment a quin lloc parar de tota aquesta dansa, seria amb Crist. No som els únics amb aquesta sensació. Michiko Yusa diu el següent:

To close, let me return to the last part of Panikkar’s famous statement, ‘I returned a Buddhist, without having ceased to be a Christian’. I now have a glimpse of how Panikkar remained a Christian. The figure of the Christ became for him his Ishtadevatā [...] —a concrete intimate and personal

¹³⁵ Francesc Torradeflot, “Interfaith and atheistic spirituality in Raimon Panikkar”, 221.

manifestation of the Divine. Panikkar carried in his heart the Christ as the source of consolation and ever forgiving love until his final hours.¹³⁶

I s'afegeix al nostre carro Torradeflot quan explica la seva anècdota que és una pista més: "I would like to share that I asked him several times why he tried so hard to preserve his orthodoxy, given his wide freedom of spirit. I must admit he never answered my question frankly. The only thing I recall is that he frequently emphasized he wanted to die inside ecclesial communion."¹³⁷

Arribats a aquest punt, cal remarcar que crec que aquesta sensació epidèrmica no desvirtua la famosa frase de Panikkar "Me'n vaig anar cristià, em vaig descobrir hindú i torno budhista, sense haver deixat de ser cristià", al contrari. Efectivament, no ha deixat de ser cristià i això és compatible amb el fet que també fos hindú i budista.

7. CONCLUSIÓ

Hem vist on se situaria Panikkar si és que s'hagués de situar en algun lloc. De totes maneres, no m'agrada parlar de situar-lo. Crec que aquesta sensació epidèrmica que podem compartir molts dels seus lectors no ha d'eclipsar l'actitud plural de Panikkar, ni molt menys les seves contribucions en el budisme, ni l'hinduisme, ni el diàleg interreligiós que ha presidit i revolucionat.

Podem dir que Panikkar no es queda només en el teisme, sinó que també treu el cap per l'a-teisme. Si ho fa, ho fa a través del budisme. Però el que hem vist és que tampoc s'hi queda. Aquest moviment és el que ens transporta a la imatge d'algú que balla i fa ballar. Però, on s'atura Panikkar? Tota dansa té un final. Panikkar no és algú que es posicioni filosòficament en el sentit de quedar-se fent una posició que l'etiqueti, que l'encapsuli dins una paraula, dins una caixa tancada i limitada. Panikkar fa ballar perquè es mou, mou i fa moure. Parlem de ball perquè un ball té moltes posicions i no veiem una única posició filosòfica o teològica, sinó que veiem tota una dansa. L'escenari de Panikkar són les religions. Per aquest treball hem contemplat l'espectacle en escenari principalment budista i a estones cristià per veure com Panikkar efectivament balla no només en el teisme, sinó també en l'a-teisme. El 18 de febrer se'm va acudir la metàfora del ball que es convertiria en el títol del treball. M'enrecordo del dia exacte perquè poc després de la meva petita epifania, la doctora Anna Quintanas parlava de Nietzsche a classe de *Questions disputades II: Michel Foucault* i va dir una frase que em va deixar de pedra: "hauríem d'inventar un pensament que ballés perquè la dansa té una relació amb la realitat diferent".

¹³⁶ Michiko Yusa, "Raimon Panikkar's buddhist turn: From *El silencio del dios* to *The rythm of being*", 255.

¹³⁷ Francesc Torradeflot, "Interfaith and atheistic spirituality in Raimon Panikkar", 210.

Recordo pensar: “Nietzsche se m’ha avançat”. Però és exactament per això que he utilitzat aquesta metàfora. El ball dona molt de joc perquè és la màxima expressió de la llibertat de moviment. I una manera de pensar que es mogui lliurement serà molt més rica que quedar-nos casats amb les mateixes idees sempre al mateix lloc. M’imagino algun filòsof —com el vell Plató que va condemnar artistes i poetes— tancat a la seva habitació de sempre, amb idees (que en el seu moment van ser noves i joves) inamovibles i alhora desgastades de tant citar-les. I quan vaig descobrir a Panikkar, em vaig trobar amb la imatge d’algú que ballava i feia ballar. A la sala de Panikkar no hi ha lloc per a la pols, només pel diàleg interreligiós i alguns racons pel silenci.

Més enllà d’això, és cert que la metàfora del títol ha estat el far de llum que ha guiat tota la meua investigació. Però, en el fons, tota aquesta recerca ha servit per satisfer la meua curiositat d’intentar entendre la famosa frase de Panikkar, que va ser la primera d’ell que vaig llegir¹³⁸. I a la primera frase ja m’hi vaig quedar atrapada, i tota la resta no ha estat res més que donar voltes als camins del voltant d’allà mateix per investigar-la. El que em removia per dins era: com pot ser que hi hagi algú cristià, hindú i budista que no hagi deixat de ser cristià? L’aparent incompatibilitat d’aquestes religions ha estat molt cridanera. El llegat de Raimon Panikkar dona per molt. No m’estranya que s’hagin escrit prop d’una trentena de tesis doctorals sobre el seu pensament.

Sigui com sigui, si tota dansa té un final, aquesta és l’excepció que confirma la regla. Panikkar deixa la dansa oberta. Però no només pels nous diàlegs interreligiosos que poden sorgir, sinó també per repensar les pròpies religions. Panikkar té amb molta cura i respecte cap a les tradicions, però si el van fer fora de l’Opus Dei, entre altres coses és pel seu esperit reformador. Panikkar ha estat com un jardiner que s’ha dedicat a podar les arrels podrides de les seves religions, i les ha regat i ha fet algun empelt permetent que ens mostressin flors i fruits, que potser no hauríem vist sense aquesta cura.

8. BIBLIOGRAFIA

Bielawski, Maciej. *Panikkar, Una biografia*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2014.

Boada, Ignasi, “Una alternativa al teisme i a l’ateisme: A propòsit de «El silenci de Déu» de R. Panikkar”. *RCatT* núm. XXI/2 (1996): 423-435. <https://www.raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/download/70679/100001>.

¹³⁸ “Me’n vaig anar cristià, em vaig descobrir hindú i torno buddhista, sense haver deixat de ser cristià.”

C. Neville, Robert, “On the Buddha’s Answer to the Silence of God”. *Philosophy East and West* vol. 41 núm 4 (1991): 557-570. <https://www.jstor.org/stable/1399651>.

Diccionari de la llengua catalana, s.v. “Radical”. Barcelona, Institut d’Estudis Catalans (IEC), 2024. <https://dlc.iec.cat/Results?IdE=0013104&DecEntradaText=radical&AllInfoMorf=False&OperEntrada=0&OperDef=0&OperEx=0&OperSubEntrada=0&OperAreaTematica=0&InfoMorfType=0&OperCatGram=False&AccentSen=False&CurrentPage=0&refineSearch=0&Actualitzacions=False>.

Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana, s.vv. “Comprensió”, “Entén”, “Existir”. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans, 2024. Doi: 10.2436/10.2500.19.1.

Encyclopaedia Herder, s.v. “Logos”. Barcelona: Herder Editorial, última modificació 2017. <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Logos>.

Nietzsche, Friedrich. *Human, all-too-human*. Nova York: The Macmillan Company, 1913.

Panikkar, Raimon. “Altres formes de teisme”. A *El ritme de l’ésser: Les Gifford lectures*. Opera Omnia, vol. 10, tom. 1. Editat per l’autor i Milena Carrara. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2012.

Panikkar, Raimon. *Buddhisme*. Opera Omnia, vol. 5. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2023.

Panikkar, Raimon. “El cànon del deixeble”, a *Espiritualitat, el camí de la vida*. Opera Omnia, vol. 1, tom. 2. Editat per l’autor i Milena Carrara. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2012.

Panikkar, Raimon. *Entre Déu i el cosmos: una visió a-dualista de la realitat: Conversa amb Gwendoline Jarczyk*. Lleida: Pagès Editors, 2006.

Panikkar, Raimon. Introducció a *Espiritualitat, el camí de la Vida*. Opera Omnia, vol. 1, tom. 2. Editat per l’autor i Milena Carrara. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2012.

Panikkar, Raimon. Introducció a *Mística, plenitud de Vida*. Opera Omnia, vol. 1, tom. 1. Editat per l’autor i Milena Carrara. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2009.

- Panikkar, Raimon. Introducció a *Religió i religions*. Opera Omnia, vol 2. Editat per l'autor i Milena Carrara. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2011.
- Panikkar, Raimon. *L'aigua de la gota: Fragments dels diaris*. Seleccionat i editat per Milena Carrara. Barcelona: Herder, 2019.
- Panikkar, Raimon. *Panikkar per Panikkar: Antologia elaborada per l'autor*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2018.
- Panikkar, Raimon. "Raimon Panikkar. El sitio oficial. Biografía" Raimon Panikkar official site. Fundació Vivarium Raimon Panikkar, accés 13 de maig del 2025. <https://www.raimon-panikkar.org/catalano/biografia.html>.
- Panikkar, Raimon i Pinchas Lapide. Epíleg de *¿Parlem del mateix Déu?: un diàleg*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2018.
- Pigem, Jordi. «El Pensament de Raimon Panikkar: una filosofia de la interdependència». Tesi doctoral. Universitat de Barcelona, 1998.
- Torradeñot, Francesc. "Interfaith and atheistic spirituality in Raimon Panikkar". A *Raimon Panikkar: Intercultural and Interreligious Dialogue*. Editat per Joan Vergés. Girona: Documenta Universitaria, 2017.
- Vergés, Joan. Pròleg de *Raimon Panikkar: Intercultural and Interreligious Dialogue*. Editat per Joan Vergés. Girona: Documenta Universitaria, 2017.
- Yusa, Michiko. "Raimon Panikkar's buddhist turn: From *El silencio del dios* to *The rhythm of being*". A *Raimon Panikkar: Intercultural and Interreligious Dialogue*. Editat per Joan Vergés. Girona: Documenta Universitaria, 2017.