

# La imatge de l'home còsmic com arquetipus de la saviesa humana

(El rerafons simbòlic de la psicologia filosòfica d'Abraham Maslow)

Joaquim Birulés Pons

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Universitat de Barcelona  
Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació  
Secció de Filosofia

# La imatge de l'home còsmic com arquetipus de la saviesa humana

(El rerafons simbòlic de la psicologia filosòfica d'Abraham Maslow)

Tesi de Joaquim Birulés Pons per a  
l'obtenció del títol de Doctor. Dirigida  
pel Dr. Jordi Sales i Coderch. Any 1991.

# ÍNDEX

Presentació .....	3
Introducció .....	9
L'home savi: la imatge metafòrica de la ment .....	24
Introducció .....	26
La ment, caos o cosmos? .....	30
L'aïllament alliberador: Patañjali .....	38
La forja d'un caràcter .....	43
Eufemització simbòlica i transcendència .....	47
L'home de cor .....	51
Una il·lustració mística: els Upanishads clàssics .....	52
Apèndix: selecció de sutras dels Upanishads .....	58
Anàlisi del cor com espai simbòlic de les vivències .....	62
Una il·lustració contemporània: A. Maslow i el cor com «qualitat de relació» .....	67
L'home expansió: la metàfora de la creació en A. Maslow .....	79
Introducció .....	80
Home-rendiment versus home-expansió .....	86
El cor, el cap i les mans .....	89
- La creació, creixent i universal .....	99
Conclusió .....	108
Notes .....	113
Bibliografia .....	152

## PRESENTACIÓ

“Aleshores la tasca del pensador consisteix a elaborar, partint dels símbols, conceptes existencials; és a dir, no ja sols estructures de la reflexió sinó estructures de l'existència, car l'existència és l'ésser de l'home”. (P. Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*, p. 498.)



Quan parlem de l'home còsmic (1) ens estem referint a la figura del savi, una imatge molt oriental perquè es fonamenta, principalment, en tres grans tradicions de l'Orient: l'Índia (upanishàdica i iogui), la budista i la taoista (2). D'aquestes tres, tal vegada sigui la primera qui ha elaborat un món d'imatges simbòliques (no direm pas coneixement) «apassionadament obsessionat» per la situació i les possibilitats de l'home en aquest cosmos. Perquè, per damunt de tot, l'especulació índia ens dibuixa un quadre harmoniós de la Realitat (3), on la il·lusió, el patiment i el no-sentit són tan sols l'escorça que amaga la sava als ulls de l'ignorant, però no pas del savi. En aquest univers on l'esperit prima, a despit del qui no sap, la gran tasca humana és descobrir-realitzar la seva pròpia realitat, innata, essencial (espontània, *sahaja*). I la descoberta de la pròpia naturalesa no és de cap manera aliena a la de la resta del cosmos. L'home, per a la tradició esmentada, és un microcosmos que representa en petit totes les dimensions ontològiques del macrocosmos o univers. D'aquí tota una filosofia de les semblances i dels dualismes en la unitat que s'estenen en un inacabable simbolisme on mai es perd de vista la imatge harmoniosa de conjunt resultant: un cosmos.

La nostra tesi pretén mostrar la presència d'un rerafons simbòlic (el de la figura imaginària de l'home còsmic) en el model contemporani de «l'home autorealitzat» que ens presenta la psicologia filosòfica d'Abraham Maslow (USA, 1908-1970). Evidentment, hi ha una certa «descosmització» d'aquest home

universal en Maslow; podríem dir que existeix una forta tendència a la secularització i a la psicologització que amaga el profund arrelament d'aquest home autorealitzat en el món simbòlic que genera les diverses imatges d'home còsmic. Per això procurarem mostrar, sota l'entramat conceptual d'una terminologia psicosocial, la presència d'una xarxa d'esquemes, imatges i símbols isòtops de la genèrica figura simbòlica de l'home còsmic.

Reprenent les tradicions sobre l'home còsmic, cal que diem que en definitiva ens ofereixen una *imatge* de la realitat, un dibuix-projecte en clau simbòlica (que les tradicions consideren que és, alhora, un coneixement-apropiació real). Aquí les paraules es queden curtes, tot i ser reptides i profusament glossades, i la ciència moderna no hi té cabuda. Darrera la filosofia-metafísica oriental trobem una «experiència» soteriològica, essencialment una aspiració a transcendir la humana condició (4) -profana- per entrar en l'autèntic reialme del ser (dimensió sagrada, còsmica i transcendental), més enllà de tot canvi il·lusori; i és que l'esdevenir, el temps, la mutabilitat, apareix com la font del sofriment i de la ignorància (5).

Talment sembla com si el problema de la mutabilitat i finitud, del temps, i consegüentment la recerca ¿utòpica? d'allò immutable i etern hagués estat el gran problema de la filosofia índia: salvar-se de la finitud. Com atènyer aquesta mena d'impossible Absolut? Com salvar-se d'aquest devorador de vides i de sentits que és el temps, que tot s'ho engoleix? La recerca d'un port definitiu per al naufrag de l'existència té una similitud estructural evident en tots els simbolismes d'iniciació. Però es tracta ara de la gran iniciació, no pas la del trànsit al ser adult o a la vida de casat, etc. És la iniciació al misteri de la mort i de la vida, a la condició real-amagada però possible- de l'home. I aquesta condició nova és còsmica, apunta a transcendir fins i tot qualsevol condició, és la llibertat absoluta; té vocació de totalitat, de fusió en la unitat indiferenciada. Per això el savi és qui vivència en el seu si -microcosmos- la totalitat del ser -macrocosmos- esdevenint així una entitat singular, més enllà dels mateixos déus (*devas*), perquè l'home conté en si tota l'escala jeràrquica de l'Esser.

Com clarament es veu, aquesta és una imatge molt

optimista de l'home i del cosmos (priven les imatges d'harmonia i correspondència; i s'afirma la presència d'un Sentit total i definitiu, tot i amagat, per a l'existència humana i del cosmos); però des de l'òptica del pensament simbòlic i de la funció fabuladora de la imaginació ens resulta palès que hagi d'ésser així:

«El sentit suprem de la funció fantàstica, alçat contra el destí mortal, és, per tant, l'eufemisme. És a dir, que hi ha en l'home un poder de millora del món. Però aquesta millora no és tampoc una vana especulació 'objectiva', ja que la realitat que emergeix al seu nivell és la creació, la transformació del món de la mort i de les coses en el de l'assimilació a la veritat i a la vida.» (6)

O bé, expressat en termes més directes i crus, menys poètics:

«La imaginació simbòlica és 'una reacció defensiva de la natura contra la representació, per la intel·ligència, de la inevitabilitat de la mort' (7) o, també, «al començament ontològic de l'aventura, espiritual, no trobem l'esdevenidor fatal, sinó la seva negació: és a dir, la funció fantàstica. Hi ha en la base de la consciència aquesta 'fascinació' que desborda de ple la simple aventura mortal i prohibeix l'alienació de l'esperit en una acomodació objectiva. (...) Certament, aquest és un 'acte negatiu' que constitueix la imatge, però aquest negatiu, que és poder sobirà de la llibertat d'esperit, no és més que negació espiritual, refús total, del res existencial que és el temps i de l'alienació desesperada en el 'sentit propi' objectiu.» (8)

El caràcter còsmic d'aquest savi mostra exemplarment la tendència totalitzadora del símbol així com el «poder de gulliverització o de gegantització de la imatge» (9): l'home, ínfim enfront el cosmos, resulta esdevenir la totalitat del cosmos i encara anar més enllà, pura transcendència (en un simbolisme buit ja d'imatge); el gulliver esdevé un gegant que alhora és gulliver, perquè és a l'interior més diminut on la consciència pot esclatar a la cosmicitat.

La tendència totalitzadora del símbol es veu també en la negació del temps i de la contingència, excelsament proclamada en l'eufemisme que és l'home còsmic: tal i com diu

G. Durand,

«Amb freqüència hem subratllat aquesta propietat que té la imatge de no ser afectada per la situació física o geogràfica: el lloc del símbol és plenari. Qualsevol arbre, qualsevol cosa pot convertir-se en el centre del món.» (10)

En el nostre cas direm: qualsevol savi és el centre del món, esdevé còsmic. Eufemitza aquest temps per tal de negar-lo com a realitat definitiva, per no deixar-se arrabassar per ell i no sentir la seva feixuga càrrega de dolor, vellesa i mort. Com Durand ens recorda,

«l'historiador de les religions ha quedat sorprès pel poder de repetició del que ell en diu 'l'espai transcendent' o el 'temps mític'. Però subratllem bé que aquest últim terme és abusiú: repetir és negar el temps, i, es tracta més aviat d'un 'no temps' mític.» (11)

*La imatge de l'home còsmic, aquesta mena d'arquetipus de la saviesa humana, resta per tant configurada per l'anhel de totalitat i plenitud, (12) i per l'eufemització del temps i de la mort, de tot sofriment (13). L'afany de plenitud suposa el pedomini de les imatges d'harmonia i de l'equilibri còsmic en el parell d'oposats (la dualitat bé-mal, dolor-plaer, fred-calor, etc.). El cosmos, subjecte a ritmes naturals, és un univers harmoniós per al savi que sap veure com s'equilibren els contraris i domina, en síntesi, un *dharma* d'harmonia (14).*

Però aquesta imatge d'harmonia no sembla sostenible si no s'aconsegueix una eufemització del temps. L'existència fragmentària i la seva consciència il·lusa són, per al savi, el fonament d'aquest riu-teranyina incontrolada d'il·lusions i patiments que ens depara l'existència-en-el-temps. Eufemitzar el temps, per tant, demana «cosmitzar» la nostra existència minúscula (mitjançant la semblança-paral·lelisme microcosmos-macrocosmos i el joc de la gulliverització) i ampliar la nostra consciència fins que abasti tot l'àmbit del ser.

D'aquesta manera, la tasca impossible, utòpica, d'anul·lar el temps i la contingència, es converteix ara en la més lleugera, però també àrduament heroica i esotèrica, d'eixamplar la consciència en la direcció d'una cosmicitat, de transcendir condicionaments per esdevenir més lliure, menys determinat.

I malgrat que en l'horitzó es dibuixa un perfil imaginari impossible d'assolir, el camí de l'aspirant o iniciat està servit i, certament, hi ha passos possibles a fer. La psicologia filosòfica d'Abraham Maslow s'inscriu aquí, com un intent contemporani interessant i suggerent, fortament secularitzat i psicologitzat, de «versionar» aquesta figuració imaginària de l'home còsmic en el nostre temps i societat com a «home autorealitzat» i «personalitat creadora».

Així és com l'eufemisme pot arribar a ser una manera d'avançar en la direcció de la utopia, tot fent passos reals; i l'utòpic revolucionari esdevé un activista de primera línia, una mena d'aventurer -psíquic o social-. En definitiva, i tal com diu G. Durand, la funció eufemitzadora de les imatges simbòliques actua com un principi o funció d'Esperança. (15)

## INTRODUCCIÓ

«Gràcies als símbols, l'home surt de la seva situació particular i 's'obre' cap a allò general i universal» (*Lo sagrado y lo profano*, M. Eliade, p. 178).

«Tot això no és més que una nova manera de plantejar-se les antigues qüestions filosòfiques: 'Qui és savi? Què és ser savi?'. I més enllà, els vells problemes axiològics: 'Què és bo? Què és desitjable? Què hauria de desitjar-se?'. Haig de subratllar que en la història biològica hem arribat al punt de ser responsables de la nostra evolució. Ens hem convertit en auto-evolutius. Evolució suposa selecció i, per tant, elecció i decisió, el que significa valoració.» (*La personalidad creadora*, A. Maslow, p. 29.)

La imatge simbòlica o figuració de l'home còsmic té, com tot simbolisme, una gran polivalència en funció del context en què se situa i segons sigui el seu paper en l'esmentat context. Com a bon símbol, és polisèmic i, en aquest cas, en gran manera perquè tractem amb una imatge central en la constel·lació dels règims simbòlics i, per tant, és eix i punt d'enllaç de moltes altres que poden modificar o tenir de color el seu sentit.

Nosaltres no pretenem fer una hermenèutica minuciosa de cap presentació històrico-filosòfica d'aquesta figuració; ni tampoc una anàlisi suposadament exhaustiva de caire fenomenològica, tot i que la nostra tesi es basa en una anàlisi simbòlica.

Preocupats per la interrelació entre ideologia, utopia i disseny estratègic i axiològic, hem preferit abocar-nos a la tasca d'analitzar la presència d'elements simbòlics altament significatius en la psicologia filosòfica d'Abraham Maslow, americà dels anys seixanta i fundador del que es coneix com a *Psicologia Humanista*. Sostenim que *l'home autorealitzat* de Maslow pot ser entès i analitzat a la llum dels esquemes d'interpretació simbòlica que serveixen per llegir o interpretar les altres figuracions on se'ns presenta històricament un cert home còsmic. Això no significa que el rerafons simbòlic que trobem en la psicologia de Maslow pugui explicar *tota* aquesta filosofia; però sí que mitjançant aquesta anàlisi que es recolça en els patrons d'interpretació simbòlica podem veure enriquida i clarificada la nostra comprensió d'aquesta psicologia i la seva

inserció en el marc de les filosofies-estratègies utòpiques sobre l'home còsmic o universal. Òbviament, això darrer ens obliga a posar «precedents clàssics», i a analitzar i referir-nos breument a d'altres filosofies o pensaments on la figuració de la cosmicitat de l'home ha estat central, d'una manera o d'una altra. Alhora, això ens mostrarà la dinàmica pròpia del món simbòlic.

D'aquí que després de conèixer -des d'una anàlisi simbòlica- la imatge de la cosmicitat humana en els *Yoga sutras* de Patañjali (entre el II aC i el IV dC, segons M. Eliade); i el seu diferent significat i expressió simbòlica en els *Upanishads* clàssics (sobre el VI aC, segons M. Eliade); havent vist així el camp simbòlic pel qual estén la seva semàntica aquesta figuració, ens apropem a la psicologia contemporània de Maslow interpretant-la com una versió actual i secularitzada al màxim d'aquella antiga figuració simbòlica de l'home còsmic que alenava en diversitat de filosofies i tradicions iniciàtiques. Esquemes simbòlics bàsics en la figuració de l'home còsmic poden ésser detectats mitjançant una anàlisi simbòlica dels seus textos i psicologia. Evidentment, la semàntica varia, com també és diferent en els *Upanishads* que en els *Yoga sutras*; i encara direm: varia molt, ja que estem en el context d'una filosofia del segle XX. Però l'anàlisi que fem ens posa de manifest la persistència d'esquemes simbòlics ja detectats (amb semàntiques diferents) en altres tradicions clàssiques i antigues sobre l'home còsmic.

Al llarg d'aquest viatge anirem descobrint coses sobre el pensament simbòlic i el dinamisme de la imaginació simbòlica que ens ajudarà a realitzar la nostra anàlisi. Especialment posarem en relleu la funció eufèmica de la imaginació i el seu caràcter de «principi esperança» (16). Així, des d'aquesta perspectiva de la funció imaginativa, resta analitzada la interrelació esmentada entre ideologia, utopia i transformació de l'home (17).

Cal ara explicar la configuració d'aquesta tesi en tres capítols. Des del principi no es perd la referència a l'anàlisi de la psicologia de Maslow des d'una òptica simbòlica, objectiu cabdal de la nostra tesi; ara bé, el primer capítol se centra en els esquemes simbòlics presents en els *Yoga sutras* de Patañjali, la filosofia del qual ha estat magistralment explicada per S.



Dasgupta i, especialment, Mircea Eliade. Alhora, el seguiment de les dimensions simbòliques d'aquest pensament ens mostra la figura de l'home còsmic en la seva variant o metàfora de la ment o de la consciència: l'home alliberat, còsmic o fins i tot «Trans-còsmic» és, principalment, un home-de-coneixement, un home savi.

El segon capítol conté una anàlisi simbòlica del cor com a metàfora central possible en la figura de l'home còsmic o universal. En aquest passa a prevaler la imatge d'un home de cor, amb tota la riquesa i ambigüitat que conté aquesta imatge. El primer apartat ens mostrarà la possible semàntica mística: el cor com a espai de vivència del Misteri, de l'Inefable, d'allò transcendent i immanent alhora; ho podem veure present en els breus textos que hem escollit dels *Upanishads* clàssics i que il·lustren aquesta dimensió simbòlica. Però als apartats següents veurem com la imatge metafòrica del cor també pot ser la clau simbòlica que ens expliqui com Maslow situa, en la seva psicologia, l'amor i la cordialitat relacional com una qualitat inherent a la naturalesa o «cor» de l'home. Ara l'espai de vivència que és, simbòlicament, el cor, pot convertir-se en un focus expansiu de «qualitat de relació humana», a l'altra extrem de la mística però, en definitiva, en la mateixa línia simbòlica: el cor és el centre i l'espai de totes les vivències humanes possibles -còsmiques i socials-. Es més, l'existència en la psicologia de Maslow de les «experiències cimeres» ens mostra la seva manca de renunciament a l'altre pol de l'espai de vivència (no ja el social sinó l'estrictament còsmic o místic).

En darrer terme, el tercer capítol, que titulem *l'home expansió*, està ja plenament dedicat a l'anàlisi-interpretació, sota la guia dels esquemes simbòlics, de la psicologia filosòfica de Maslow. Ara la imatge de la creació-creativitat és la dominant en el context imaginari general de l'home còsmic o universal, que en la psicologia de Maslow és l'home autorealitzat o «la personalitat creadora». El poder de creació o re-creació de l'home còsmic de les tradicions clàssiques se psicologitza aquí en termes d'acció creadora psicosocial i de «persona òptimament sana i creativa». Però el procés de des-cosmització en la versió de la figuració de Maslow no és total i absolut, la secularització de «l'experiència sagrada» no és definitiva: subsisteixen les

experiències cimeres i, sobretot, la ¿utòpica? universalitat humana, pel que fa a la creativitat i als valors. En definitiva, l'home autorealitzat de Maslow manté viu l'horitzó de la utopia (de l'home còsmic) i ens dissenya uns valors amb pretensió d'universalitat que se'ns proposen com a model i guia. Així estant, el món simbòlic subjacent a aquest pensament ens posa de manifest el caràcter i la pervivència contemporània de models antropològics ideals i la seva connexió inevitable amb les funcions eufèmica i de «principi-esperança» pròpies de la imaginació simbòlica.

L'anàlisi de la figura simbòlica de l'home còsmic la realitzem des de la nostra construcció imaginària de tres línies, de caràcter simbòlic, però ben reals en el rerafons mental i ontològic de l'home còsmic i d'aquells que sostenen les filosofies corresponents. Aquestes línies, que seguidament explicarem, són les d'«impuls natural (o vital)-activitat conscient» (o consciència), «interiorització-expansió» i «caiguda-exaltació». Les tres estan, bé apuntades, bé desenvolupades, a la nostra tesi de llicenciatura (*La simbòlica del descens*, 1984). Ara les anirem explicitant amb més claredat en utilitzar-les com a clau de volta interpretativa en la nostra anàlisi del simbolisme de l'home còsmic.

«I la persona? Ens aventurem a creure i a comprovar que la dimensió pròpia de la persona no és tan sols la de la projecció vertical i horitzontal (que l'home assumeix i enriqueix) sinó també la de la projecció en totes les direccions possibles; que la seva dimensió pròpia a anar assolint i realitzant és la de la universalitat, la de la cosmicitat, la de l'amplitud i fondària sense límits, la de descendre a connectar amb la seva terra o arrels (el seu impuls natural, el seu potencial) per a poder viure i projectar universalment un potencial il·limitat en extensió i en intensitat. Aquesta és certament la significació de la figuració, tan escampada arreu, de 'l'home còsmic'.» (*La simbòlica del descens.*, p. 30.)

A la nostra tesina ens havíem quedat aquí, sols insinuant l'interès del tema. Ara el prenem com a objecte central, tot realitzant una anàlisi simbòlica i crítica que pren forma i se centra en l'examen de la versió més moderna: la de l'home autorealitzat d'Abraham Maslow.

Però expliquem ja en què consisteixen aquestes tres línies simbòliques que construïm i utilitzem com a clau de volta interpretativa en les nostres anàlisis simbòliques: la primera línia és la «d'impuls vital-activitat conscient» (o consciència intel·ligent, etc.). Aquesta línia bipolar de la qual parlem fa referència al plànol o esquema mental present més o menys soterradament darrera la filosofia o antropologia que sosté la figuració de l'home còsmic. Aquesta té certs pressupòsits que generalment no es qüestionen i sovint no s'expliciten, com és el de donar per descomptat una visió estructural de l'home caracteritzada pel que nosaltres anomenem una línia bipolar. En concret, en un extrem bàsic hi hauria la suposada existència de la naturalesa humana, una mena d'essència fonamental antropològica, generalment conceptualitzada o expressada com un cert tipus d'impuls o d'energia, un potencial o llavor -que pot dormir o despertar i desplegar-se-, una certa font originària de tot el que és i, sobretot, pot arribar a ésser l'home. És el pol de fonament antropològic que, alhora, generalment té un relleu metafísic o còsmic (el fonament de la naturalesa humana fóra també el de tot el cosmos, l'home tindria una naturalesa potencialment divina, universal) (18).

Malgrat existir, innegablement, un factor vital -de vida-, un factor biològic i genètic, en el fonament de l'existència humana, darrera l'afirmació d'un impuls vital o «natural» com a naturalesa de l'home hi ha molt més d'allò que hauríem d'acceptar com a obvi. Els pressupòsits que aniuen sota la figuració de l'home còsmic extrapolen aquesta base biològica entenent-la en termes de «naturalesa» (que és un concepte molt més abstracte i imprecís, i niu freqüent d'ideologitzacions) i donant-li un ressò o relleu metafísic: la natura de l'home se situa en el context d'una jerarquia universal dels éssers i, sovint, exemplifica la conjunció de dos o més principis còsmics oposats. Això, està clar, seguint el paral·lelisme de les semblances propi de les correspondències simbòliques microcosmos-macrocosmos.

A partir d'això, el segon pol de la línia esmentada és el distintiu humà: la consciència, l'activitat intel·ligent. La proposta subjacent als simbolismes de l'home còsmic consisteix en què aquesta consciència «baixi» (tot el simbolisme del descens, les

tècniques d'interiorització i meditació interior, l'autoimmersió iogui, l'endinsament en l'inconscient, etc.) a connectar, a fondre's o dissoldre's en el principi de fonament, aquest impuls vital o naturalesa potencial humana que té (ja ho hem dit) un abast còsmic. Alhora, en determinades escoles, tradicions o sectes aquest descens o interiorització pot ésser compaginat amb un ascens de la potència de fonament, sigui com una emergència del poder i gràcia divina o com diferents versions i imatges del mateix (19).

Quan aquest principi còsmic no està clarament representat o entès com a part de fonament de la natura humana, aleshores la recerca de la connexió amb aquest suposa una «sortida fora de si», un èxtasi (20) (a diferència de l'én-stasis, com brillantment ens distingeix M. Eliade) i, per tant, un ascens en comptes d'un descens. De nou, aquest ascens pot estar combinat amb el descens del sagrat per gràcia divina. Les combinacions, sempre dins l'esquema imaginari de l'ascens o del descens (21), són variadíssimes. Tractant-se d'un esquema d'ascens predominaran les imatges de l'heroïcitat, de la conquesta i de la volada; en conseqüència són freqüents les imatges d'un poder (per espiritual que pugui ser) que se separa d'allò profà per afirmar-se com a superior i restablir la jerarquia ontològica de l'univers. Tenim aquí les formes diairètiques i verticalitzants (22) de què ens parla G. Durand.

Si es tracta d'un esquema predominantment descendent (tot i que en certs textos hi ha presència de tots dos esquemes, acostuma a predominar sempre un dels dos), primen les imatges de la interioritat, de la morada interna, la foscor càlida, la flama o llàntia, etc. Es tracta de l'element matern indiferenciat, el Tot còsmic, la nit de Brahma. En definitiva, un predomini de les imatges eufemístiques (23). Sembla com si l'esquema ascendent primés l'activitat heroica del futur il·luminat mentre que el descendent accentués la *naturalitat* del procés de descens, cosa lògica ja que el descens com a recurs eufèmic o eufemístic suposa una prèvia «reconciliació» o acceptació de l'existència natural (per després transfigurar-la) i, per tant, la tendència a considerar l'existència en l'home d'un pol de fonament còsmic inscrit en el si del microcosmos. En definitiva, qui descen s'ajuda de la gravetat *natural* (el descens és l'eufemització de la

caiguda), mentre que qui ascen ho ha de fer heroicament i desafiant els poders superiors. El primer es basa, per tant, en la bona disposició de la naturalesa mateixa, la qual cosa ja ens remarca el caràcter de conjunció d'oposats i eufemístic propi de l'esquema del descens.

Alhora, l'esquema ascendent accentua la dimensió macrocòsmica: l'home lluita, sortint fora de si, per tal de conquerir o alçar-se a un cert nivell còsmic; mentre que l'esquema del descens accentua la dimensió microcòsmica i, per tant, remarca molt més el paral·lelisme necessari entre micro i macrocosmos. En l'esquema del descens tot succeeix, d'una manera més remarcable, a l'interior de la persona; la qual cosa s'explica precisament per l'accentuació del paral·lelisme ja esmentat i perquè, en conseqüència, tot fet microcòsmic té un immediat ressò macrocòsmic: el gulliver que s'ha miniaturat a l'interior de la cova del seu cor, on aniüa la flama diminuta espiritual, es veu de cop projectat, gegantitzant-se, a la immensitat dels espais i del cosmos; i la flameta és, alhora, una espectacular lluminària de mil sols esclatants (24). L'home còsmic, per tant, no sols és un arquetipus o model originari de l'home complet, utòpic, en els límits impossibles del poder i la saviesa trans-humanes, sinó que també ens il·lustra exemplarment sobre els recursos i els mecanismes de la imaginació simbòlica, així com sobre la funció per excel·lència d'aquesta: l'eufemització del temps i de la mort, de la caducitat dels éssers. Perquè no altra cosa és la figuració de l'home còsmic sinó un gran intent, al fil de l'impossible, d'eufemitzar i transcendir les limitacions del temps, l'espai i la caducitat.

L'home còsmic és, consegüentment, l'aventura simbòlica de cercar, per traspasar-los, els límits de l'home. D'aquí que es posin en joc tots els mecanismes bàsics de la imaginació simbòlica, i que el seu caràcter eufemitzant sigui elevat al màxim. D'aquí també l'ús de multitud d'imatges, fins i tot aparentment contradictòries. Tots dos règims de la imaginació, diürn i nocturn (25), apareixen; així com els seus mecanismes propis, tan ben explicats per G. Durand. A continuació citem breument un resum d'aquest autor sobre els règims i mecanismes de la imaginació simbòlica:

«Així, doncs, hem mostrat com dels tres reflexes dominants que ens havien servit de fil conductor psicològic per a la nostra investigació, sortien trens grans grups d'esquemes, els esquemes diairètics i verticalitzants d'una banda, simbolitzats pels arquetips del ceptre i de l'espasa, isòtops de tot un seguici simbòlic; d'altra banda, els esquemes del descens i de la interiorització simbolitzats per la copa i els seus components simbòlics i, finalment, els esquemes rítmics amb els seus matisos cíclics o progressistes, representats per la roda denària o duodenària i la vara rebrotada, l'arbre. Havíem agrupat aquesta tripartició en dos règims, un de diürn, el de l'antitesi, un altre de nocturn, el dels eufemismes esmentats. Després hem demostrat com aquestes classes arquetípiques determinen gèneres estructurals i havíem descrit les estructures esquizomorfes, les estructures místiques i, per últim, les estructures sintètiques de l'imaginari. Partíem, així, de la hipòtesi de la semanticitat de les imatges, i hem comprovat al llarg de l'estudi, com era de fructífera aquesta hipòtesi: els símbols i els agrupaments isòtops que els vinculen se'ns han aparegut com directament reveladors d'estructures.» (G. Durand, *Las estructuras...*, pp. 359-360.)

Bé, expliquem ara la segona línia simbòlica, la d'«interiorització-expansió». La connexió de la qual parlàvem, entre el pol de base impuls natural i l'altra, la consciència individual (d'aquí el caràcter individualista i no social d'aquesta aventura, malgrat el ressò còsmic de tot això) és pròpiament *la interiorització o descens* (en termes de l'esquema simbòlic del descens). De la simbòlica del descens i de les seves semàntiques possibles i probables ja en vam parlar a la nostra tesina. Però observem que el descens o interiorització no és més que el pol aparentment contrari, però en realitat complementari, de *la projecció o manifestació*. Es demanen com un parell d'oposats que no existeixen l'un sense l'altre. I l'aparent alteritat amaga, està clar, un continuïum. Ara bé, el descens, en les figuracions de l'home còsmic, està contrapesat per una projecció o *expansió* que habitualment no és social sinó estrictament «còsmica», una dimensió de comunitat «trans-social». La llàntia interior es converteix en mil sols enlluernadors en el moment de la il·luminació, de la saviesa definitiva i última; però aquesta lluentor de relleu còsmic amb prou feines té ressò o implicacions socials. El savi il·luminat feia ja temps que havia renunciat a

aquest món i a aquesta societat. S'havia volgut situar més enllà de la Història i de les històries dels homes, en el reialme de l'etern, d'allò que no té temps. Així, la seva il·luminació i saviesa és una salvació no ja sols personal sinó individual i individualista. Ni la societat se'n beneficia, ni ell pot distribuir-la.

És cert que sempre resta l'opció del guiatge espiritual, el savi pot orientar en el camí de la salvació, de la il·luminació, els aspirants: tenim aquí l'ancestral institució oriental del Gurú-sádhaka (Mestre-deixeble), però, en definitiva, aquest és un pla estrictament espiritual; el savi no pretén influir en la societat ni canviar-la, sols -com a màxim- col·laborar a que d'altres delerosos d'absoluts puguin també alliberar-se, no ja de la societat, sinó de la història tota i del temps.

Aquesta absència de la dimensió social és la gran mancança d'aquesta figura de l'home còsmic; ara bé, hem de comprendre que l'horitzó utòpic de l'home còsmic se situa en el marc de la salvació-superació individual, i que revertir socialment voldria dir tornar al món i al temps del qual se'n volia fugir eufemitzant-lo i transcendint-lo. Fins i tot en una mena de possible versió moderna de l'home còsmic, secularitzada i psicologitzada (allunyada força dels pressupostos i ressons metafísico-còsmics), centrada aparentment en l'home profà, la versió d'A. Maslow, trobem nosaltres a faltar més presència de la dimensió social: segueix essent una utopia (un model ideal, ja que no resulta plenament utòpica, però sí una cosa de minories selectes), i un model fortament individual i individualista, basada més en la «pròpia natura potencial» de l'home i la «veu» o vocació que hom senti en el seu interior provinent d'aquesta natura profunda, que no pas en els mecanismes socials, culturals, educacionals i econòmics de què podem disposar o construir.

Així, doncs, la línia que va de la persona a la comunitat, col·lectivitat o societat, resta encara molt afeblida. Però alhora cal dir que en la figuració de l'home còsmic, i encara més en la psicologia filosòfica d'A. Maslow, hi ha elements molt profitosos per a la construcció de dissenys ideològics i axiològics d'importància per al futur educatiu i social. I que ens exemplifica els esquemes fonamentals de la imaginació simbòlica a l'hora de dissenyar propostes antropològiques i axiològiques.

De la 2a. línia simbòlica que utilitzem, la d'«interiorització-expansió», en parlem àmpliament en el capítol *L'home de cor*, ja que és a partir de la metàfora o imatge del cor que sorgeixen les possibilitats més clares no sols de la interiorització (26) sinó de l'expansió. Es més, més enllà de «l'expansió còsmica» del savi il·luminat resta tota la gran possibilitat de «l'expansió cordial i social».

La 3a. línia és la de «caiguda-exaltació», de la qual ja en vam parlar àmpliament en el nostre anterior treball. La caracteritzàvem com la línia que representa la dinàmica del poder i de la conflictivitat. En primer lloc, la caiguda és la formació simbòlica que respon a una primària consciència de la limitació humana i personal. Entorn d'aquest esquema primari es desenvoluparan les imatges de la màcula o taca (la marca de la impuresa), el sentiment de culpa (la noció ètica bé-mal) i el concepte religiós de pecat (l'ànima «tacada», la màcula aprofundida fins a l'interior de l'ànima, la «caiguda de l'ànima», el caure en pecat) (27). Ens sortiria aquí tot el simbolisme del mal (en termes morals-religiosos), del dolor i la caducitat (en el nivell físic i existencial) i de l'explotació, dominació i oprobi (en termes socials). En la caiguda hom experimenta un poder que domina i aclapara (físic, moral o social), que ens provoca un daltabaix, que ens fa caure a terra, que ens desmonta i desestabilitza (28). En definitiva, és una consciència primària i immediata de la limitació. Si el descens és, com afirma G. Durand, una eufemització de la caiguda, aleshores el descens intenta bé escamotejar, bé transcendir (segons l'òptica de l'observador) el fet evident de la limitació. No altra cosa hem afirmat que se'ns proposava amb l'home còsmic: transcendir l'àmbit de les limitacions, de la temporalitat.

I el mateix podem veure respecte de l'altre pol de la línia, l'exaltació. Aquesta, també, és bé escamotejada, bé suposadament transcendida (i en tot cas el que Durand anomenaria «eufemitzada»), per l'home còsmic. I caldria que ens preguntéssim si la il·luminació interna no és una eufemització de l'exaltació.

Però veiem ara què entenem per exaltació (29). Aquesta seria el pol de l'exercici del poder (i no pas el patir les conseqüències del poder, com és la caiguda); l'home exaltat se



sobre-dimensiona, fins i tot esquinçant-se ell mateix, per obtenir i exercir un poder, una certa violència de dominació (sigui aquesta material, social o «espiritual»). Ens trobem situats aquí, aproximadament, en l'esquema simbòlic de l'ascens, de G. Durand, o, més precisament, en la desproporció antropològica de la qual parla el psiquiatra i pensador L. Binswanger (30). Obviament, darrera la proposta que és l'home còsmic hi ha la creença i el convenciment de què la línia caiguda-exaltació no li és enterament «natural» a l'home (o no tan radicalment com les altres línies), que no el configura en la seva més íntima profunditat; i que, en tot cas, aquesta línia pot ésser superada, transcendida o dissolta. Es a dir, i en termes de Durand, se l'eufemitza. El poder i la limitació, el conflicte i la caducitat, la desproporció antropològica i la temporalitat existencial... en definitiva, tot allò que *des-integra*, que separa, enfronta i mata, tot això és vist des de la perspectiva de l'home còsmic com quelcom que pot desaparèixer o ésser arrencat definitivament de l'existència humana (si no, potser, de la social, sí de la vida individual). La vida humana fóra, aleshores, la d'un «alliberat» (31) en qui ha reeixit la naturalesa profunda, en qui s'ha realitzat el Ser. Arreu hi hauria harmonia, absència de conflictivitat i violència, integració total... el cosmos brillaria amb tota la seva esplendor «autèntica», als ulls del savi, de l'il·luminat.

Aquesta imatge de pau i harmonia còsmiques que ens sembla tan utòpica, fins i tot en un pla metafísic, i malgrat no tinguem els ulls del savi il·luminat, és, en definitiva, el gran eufemisme simbòlic, la gran utopia de l'home còsmic, allò que li dóna sentit. Ara bé, el que és innegable és que en l'itinerari inspirat en aquest horitzó de sentit, tot i ésser l'horitzó inabastable, es fa camí, s'avança, s'aprèn i es descobreixen i assumeixen valors que no per més discrets i menys utòpics resulten menys valuosos. L'horitzó del sentit és una mena de gran pastanaga utòpica, però el camí fet és «faves comptades». Ara bé, aquest camí que es va realitzant, seguint el marc de referència d'aquest sentit possiblement utòpic, té paranys i mixtificacions. En la recerca utòpica d'un impossible no tot el que es troba i assumeix són possibles positius. Hi ha també coses que alguns qualificariem de negatives i de dubtoses. Tot

mite, tota utopia, té dues cares. Tot extrem o extremisme té el seu revers. D'aquí que alhora que esbrinem la figuració de l'home còsmic i algunes exemplificacions seves, quasi inextricablement comentem i valorem els «possibles» trobats en aquest camí al fil de l'impossible.

Resumint, allò parlat sobre les tres línies d'interpretació simbòlica, la de caiguda-exaltació representaria una dinàmica de poder i conflictivitat, la d'interiorització-expansió una de naturalesa i harmonització, i la d'impuls vital-activitat conscient mostraria un suposat traç específic de l'estructura antropològica. Aquesta darrera es traduiria, en el context filosòfic de l'home còsmic, en la possibilitat de la llibertat, entenent aquesta com una capacitat innata d'autodeterminació a exercitar voluntàriament. Aquesta concepció, singularment individualista i aparentment idealista, tan allunyada d'una perspectiva més moderna i social sobre el tema (32), explica que, en ser concebuda així la llibertat, quedi pràcticament exclosa la perspectiva d'una acció social transformadora i l'acció a realitzar resti centrada en un moviment d'autotransformació, una acció psico-espiritual individualitzada.

L'home còsmic fóra l'horitzó utòpic de l'home que, a la llum del primer, resultaria ser un home bloquejat, desnaturalitzat (33). Ara bé, aquesta persona universal o home còsmic no estaria, en totes les versions, situat en una esfera del ser diferenciada, inabastable. En la versió de Maslow se'l presenta com essent capaç de viure en la totalitat de l'única esfera del ser existent (34), i d'aquest caràcter integral que aplega tot nivell possible i de vegades transcendeix tota gradació i condicionament en resulta la seva harmonia pel damunt de tot parell d'oposats, la seva condició de quasi mítica omnipresència. I és aquesta darrera, la imatge d'una aparent capacitat il·limitada, la que ens suggereix una mena de «gegantisme», una possible hybris entesa com a desproporció antropològica (35) que ens portaria de nou a la dinàmica de l'exaltació. D'aquesta, com de la caiguda, se'n volia fugir desesperadament, eufemitzant-la (36), combatent-la a força «d'integracions» i «d'harmonitzacions de la naturalesa», però sovint fugir de l'inevitable es converteix en trobar-se inesperadament anant de cap als seus braços. La figuració de l'home còsmic ratlla

sovint amb allò hiperbòlic i desmesurat, mostrant així la seva fàcil derivació o convergència amb la imageria de l'exaltació i de l'ascens, de la qual se'n desdiu tot sovint, acusant-la de «mixtificacions» de l'autèntic camí, que fóra suposadament ben aliè al del poder i els gegantismes. Però sembla inevitable que en llegir les descripcions de l'home còsmic se'ns presenti la imatge del pop que, totpoderós, allarga els seus tentacles per arribar arreu. I el pop, com a figuració de l'animalitat (37) i com a derivació secundària de la figura-mare de l'animalitat arquetípica, el drac és una imatge que pertany a la línia caiguda-ascens (o, en termes més psicològics i antropològics, caiguda-exaltació), quedant, per tant, situada en l'esfera pròpia de les lluites diarètiques pel poder.

Però, vist des de la perspectiva pròpia de l'home còsmic, qualsevol altra proposta antropològica -i, per tant, simbòlica- que no sigui la seva vindria caracteritzada, fos quina fos la seva peculiaritat, per la presència aclaparadora de les figuracions de l'animalitat i del mal. D'aquí que l'experiència quotidiana d'aquest home bloquejat cara a una cosmicitat suposada seria, pretesament, una experiència repetida i remarcada de por, inseguretats, poder i lluita, desajust i alienació, limitació i patiment experimentades com a reals i perennes amenaces sorgides de forces profundes i potents que són presents no sols a l'exterior sinó també dins nostre com a possibilitats de desequilibri i des-integració (38). Obviament, l'univers de la quotidianeïtat profana i gris està més poblat de dolor i dubtes que el quadre utòpic i optimista, dibuixat per l'home còsmic, d'una realitat humana i còsmica presidida per l'esquema de l'harmonització natural del conjunt, de la totalitat, i l'eufemització consegüent de totes aquelles realitats «que no s'hi adiuen».

Així, per a l'home còsmic, l'home quotidià bloquejat representaria el que hi ha en nosaltres d'absència de real consciència i d'ús intel·ligent, harmoniós, del propi potencial. En definitiva seria un home que no ha «actualitzat» o realitzat la seva suposada potencialitat de ser; un home, en cert sentit, des-naturalitzat, que no ha integrat adequada i harmoniosament el seu microcosmos, en el marc del paral·lelisme amb el macrocosmos. Un home desarrelat de la realitat còsmica,

ignorant de la totalitat, des-integrat fins i tot en el seu si microcòsmic.

En les versions més «des-cosmitzades» d'aquest home còsmic, aquelles en les quals se secularitza i psicologitza al màxim aquesta figuració, es parla aleshores d'autorealització humana tot posant l'accent en la decisió individual de fer o configurar la pròpia vida «en la línia del creixement» i no pas en la de la «regressió». Citem a continuació un text significatiu del psicòleg humanista A. Maslow:

«considerem la vida com un procés d'eleccions successives. En cada instant existeix una elecció progressiva o una elecció regressiva. Podem orientar-nos cap a la defensa, la seguretat o la por. Però, en el cantó oposat, hi ha l'opció de creixement. Escollir el creixement enlloc de la por dotze vegades al dia significa avançar dotze vegades al dia cap a l'autorealització. L'autorealització és un procés continu. Significa prendre una per una totes les moltes decisions...» (*La personalidad creadora*, p. 72.)

Aquesta cita exemplifica magistralment aquesta mentalitat o filosofia que existeix una «opció natural», positiva, de creixement, d'autorealització, enfront de la qual totes les altres foren d'involucionisme, de regressió, de desequilibri o fins i tot des-integració. Obviament, la primera opció estaria fonamentada en una certa pretesa «naturalesa humana» (un suposat impuls natural vital que empenyeria o demanaria l'actualització del seu potencial disponible). Estem, per tant, davant d'una psicologia filosòfica que és tot un acurat disseny axiològic alhora que una autèntica proposta antropològica (39).

## L'HOME SAVI: LA IMATGE METAFÒRICA DE LA MENT

«L'arribar-a-Ser cessa aleshores per un moment per convertir les seves promeses en forma de recompenses màximes, és a dir, d'experiències-cim, on el temps desapareix i les esperances són acomplertes.» (A. Maslow, *El hombre autorrealizado*, p. 282.)

«Així es veu com el iogui, retirant-se de la vida de la humanitat profana troba una altra vida, més pregona, més veritable -perquè «ritmada»-: la vida mateixa del cosmos. En efecte, les primeres etapes del ioga poden considerar-se com un esforç cap a la «cosmització» de l'home. Transformar en un cosmos el caos de la vida psicosomàtica profana: aquesta ambició s'entreu en totes les tècniques psicofisiològiques, des de l'*àsana* fins l'*ekàgrata*. No es pot obtenir l'alliberació definitiva sense conèixer una etapa prèvia de «cosmització»: no es pot passar directament del caos a la llibertat. La fase intermitja és el cosmos, val a dir, la realització del ritme en tots els nivells de la vida psicosomàtica. Però aquest ritme ens està indicat en l'estructura de l'univers mateix (...). Obtinguda després de la «unificació», la «cosmització» continua el mateix procés: refer l'home en altres proporcions, gegantines; assegurar-li experiències «macrantròpiques». Però aquest «macrantropo» no pot tenir també sinó una existència provisional. Perquè l'objectiu darrer no s'aconseguirà fins que el iogui arribi a «retirar-se» al seu propi centre i desvincular-se completament del cosmos, tornant-se impermeable a les experiències, incondicionat i autònom. Aquest «aïllament» final equival a una ruptura de nivell, a un acte de transcendència real. El *samadhi*

és, per la seva mateixa natura, un «estat» paradoxal, perquè al mateix temps buida i omple fins la sacietat l'ésser i el pensament.»  
(M. Eliade, *Patañjali y el yoga*, p. 76.)

## INTRODUCCIÓ

La ment i la seva diversitat d'estats mentals vénen a ser com un *laberint* (40). En Patañjali, aquest laberint amaga el centre essencial i existencial del *purusha* (l'esperit), i deforma fins a l'extrem, com en una sala de mil miralls aberrants, la consciència pura de si, fent-nos esdevenir ignorants de la realitat nostra com a purushas que és on coïncidim amb la totalitat indiferenciada del Ser (41). La ment és, aleshores, el laberint on es perd la *citta* -consciència- a la recerca del seu centre o si-mateix (42). L'individu es confon amb la diversitat de les seves «formes o funcions mentals» (43), tot identificant-se amb elles (44), com qui es desorienta al laberint i acaba per instal·lar allà la seva vivenda caòtica.

La «prova del laberint», la recerca del coneixement, de la saviesa, del més pregon centre, és una prova *iniciàtica* per excel·lència (45), que demana d'abandonar la vida profana i cercar un altre modus d'existència. Perquè partint del centre del laberint ens descobrim cosmos i, més enllà, connectem amb la pura transcendència, allò sense nom ni forma que el món simbòlic s'hi obstina en referir-s'hi, utopia impossible i necessària alhora.

Però si el laberint de la ment i dels coneixements pot ser un caos que cal superar trobant el punt còsmic i harmoniós del centre (i l'abolició dels diversos estats de consciència és l'enderrocament i fallida de tota la construcció i passadissos del

laberint); també la imatge del laberint pot entendre's d'altres maneres menys radicals i més profanes.

La ment pot ésser contemplada com a possible laberint, i aleshores el nostre psiquisme seria un caos i la nostra personalitat estaria malalta o malmenada i nosaltres desorientats o desencaixats. O bé, la persona pot establir *ordre*, *harmonia* en aquest laberint, refondre els passatges, reedificar, millorar... construir una personalitat sana. En definitiva, *queja no sigui tal laberint o caos sinó una casa o cosmos humà*, una harmonia d'integració i no pas un desencaixament. Aquesta és l'alternativa o versió de la metàfora de la ment com a constituent de l'home còsmic que ens ofereix la psicologia filosòfica de Maslow. N'hi ha prou amb unificar, integrar, harmonitzar aquest laberint de la ment; no cal ni és desitjable la seva dissolució o abolicció en ares d'una suposada transcendència.

Una casa és allò habitable, familiar, íntim i càlid. La psicologia de Maslow ens presenta l'home com a susceptible de créixer com a personalitat sana, no com a caos laberíntic i des-integració o des-orientació de la personalitat, sinó com a cosmos harmònic en el si de l'individu. La ment està «cridada-impulsada» a no ser més laberint sinó casa habitable, la psicopatologia és un malmenar la naturalesa essencial de l'home:

«Hom veu ara clarament que la psicopatologia, en general, resulta de la negació, frustració i obstaculització de la naturalesa essencial de l'home. En aquest sentit, és bo tot el que condueix a aquest desenvolupament desitjable, en la direcció de l'actualització de la naturalesa interna.» (A. Maslow, *Motivación y Personalidad*, p. 340.)

L'opció estarà de nou en mans de l'home mateix, però la natura pròpia, intrínseca, «tendeix» o impulsa en la direcció del creixement, de l'autorealització, de l'assumpció de formes harmonioses i integrades. L'altra opció fóra sempre «deficitària» i expressaria un fracàs, una certa davallada o caiguda (en la neurosis, les dependències, etc.) una certa «privació». Així, doncs, també en Maslow assistim a la dialèctica, tan pròpia de les figuracions sobre l'home còsmic, de la confrontació caos-cosmos. La victòria del segon és necessària si volem veure



sorgir la imatge de l'home còsmic. El caos intern, laberíntic, de la ment, haurà d'ésser vençut o eufemitzat d'alguna manera. La conflictivitat psíquica ha de deixar pas a aquesta imatge optimista d'una ment-psiquisme saludable, potent i harmoniós.

La novetat de Maslow és que aquest procés, tot i seguir tenint molt d'iniciàtic (la neurosi com a «caiguda»; el procés tot entès com autorealització o autotransformació; el trobament intern com apertura a una totalitat, etc.) ja no representa una negació clara del món i de la vida profana. La trobada del centre ja no és l'acabament del procés, el descens a l'interior no és més que la condició per a projectar-se, no ja en un nivell còsmic trans-mundà, sinó en el món de les coses i de les persones amb una creativitat esclatant. El que abans era «poder còsmic», *siddhis*, etc., ara és capacitat creadora; la llum resplendent del purusha, isolat en la seva grandesa, passa ara a ser l'esclat acolorit i brillant de la «relació productiva, de cura i amorosa» amb les persones (46) i de la relació transformadora de les coses. Ara el cosmos «re-creat» per l'acte màgic-iniciàtic ja no és més la totalitat del Ser indiferenciada, sinó la totalitat de l'àmbit humà de possibilitats i de creativitat, especialment les persones i les coses. Però aquest món de la terra, humà, també serà àmpliament eufemitzat, com veurem.

Per això, malgrat la transposició de la re-creació còsmica a l'àmbit «terrenal», seguinmestant situats en una veritable re-creació, en un «acte de poder», en un coneixement-possessió de sí que obre les portes el coneixement del rerafons axiològic dels valors-del-ser i a la possessió del món «profà» sota l'espècie de la creativitat transformadora-milloradora de les coses i persones.

En tant que agent transformador, l'home autorealitzat posa harmonia al món, desfà el laberint caòtic del món profà instaurant un ordre (cosmos) i un sentit (el dels valors-del-ser) (47). Ordre i sentit, cosmos, que prèviament ha descobert i constituït en el seu si o microcosmos. Però això és un cercle, com en totes les filosofies profusament arrelades en el món simbòlic: el microcosmos humà s'ha pogut constituir així perquè l'home gaudeix d'una natura intrínseca, d'un potencial humà propi que el sobrepassa, que té una base ontològica, metafísica. En el si d'aquesta natura humana pregona ja estan

no sols les característiques idiosincràtiques sinó també les pròpies de l'espècie; el fonament està prefixat «filogenèticament», existeix uan «biologia subjectiva» (48) dipositària dels valors universals del Ser: de nou el macrocosmos precedeix al microcosmos, tot depèn d'on es posi l'accent. En definitiva, i malgrat que el paral·lelisme micro-macrocosmos queda en Maslow molt i molt reduït, no pas per això desapareix totalment, perquè és el fonament de tota reflexió o filosofia que estigui pregonament emparentada amb el pensament simbòlic, i aquest és un cercle on tot tendeix a relacionar-se cercant la síntesi totalitzadora.

Potser ens cal destacar ara que les referències a la filosofia de les *Yoga sutras* de Patañjali ens posaran de relleu que, des del punt de vista simbòlic, vénen a ser un esforç immens i paradoxal per referir-s'hi a allò que està més enllà de tota definició, ostensiva o conceptual, i de l'àmbit mateix de les referències: el llenguatge i els objectes. Aquí, el pensament simbòlic toca el seu sostre, però s'entesta a anar més enllà i assenyalar allò que de tant irreductible no admet un viatge de tornada que permeti reemprendre el cercle significatiu que és el món simbòlic. Es com si el cercle es trenqués per sortir per la tangent i el llenguatge ho contemplés anorreat i paralític alhora. La paradoxa és tan gran que s'esvaeix tot possible sentit (que sols es troba dins el cercle). Allò que realment sí que podria ser el que dóna sentit al conjunt simbòlic, resulta que és, precisament, el que no té sentit, allò que se situa fora de tota referència possible. Així estant, ens trobem amb què des del punt de vista del món simbòlic aquesta filosofia ens mostra les possibilitats i les limitacions d'aquest món, i l'íntima necessitat i aspiració d'aquest de referir-se a allò necessàriament inaccessible des d'aquest mateix món simbòlic. En definitiva, glòria i misèria del món simbòlic.

## LA MENT. CAOS O COSMOS?

«Ioga és la dissolució dels estats de consciència» Y.S.1,2. (Yoga chitta vritti nirodha.)

«La ment és la causa de la nostra esclavitut, de la mateixa manera que ho és de la nostra llibertat.» (Maitri Upanishad, 6.24.)

Heus aquí un dilema que se li apareix a cada nou iniciat a alguna de les tradicions d'home còsmic. I la seva resposta serà un immens esforç psicològic i personal envers l'alliberació.

La ment és l'espai psicològic, allà on es decideix -segons la tradició de l'home còsmic- que la vida s'encari bé com una «font de solucions» (i fins la solució definitiva, l'alliberació o *moksha*), bé com un niu de conflictes (49). Es la gran potència, conflictiva... o alliberadora. Es aquí on es dirimeixen les batalles i on s'elabora l'estratègia.

Misteriosa i pregona, la ment sembla un laberint (50) sense fi. Complexa i rica, pot tenir el seu fonament en una dinàmica senzilla o bé fer-se complicada i capgirar i confondre tota la persona. Fóra una capacitat indefinida de coneixement i de vivència.

La ment s'entén en la tradició iogui com una facultat subtil (més exactament, i dins el *samkhaya-yoga*, com el més

subtil dels elements materials de la *prakritti* o naturalesa), elàstica, que donarà de si gairebé tot el que hom li demani si es coneix i treballa sobre la seva estructura. I, com qualsevol element elàstic, si no el fem treballar creativament, s'encongeix i va perdent el que és la seva possibilitat pròpia, s'acostuma a un moviment més minvat. Dins la tradició que representa Patañjali (51), aquesta ment repetitiva, mecànica, vella, filla de la memòria psicològica (52) és la de l'home profà o normal, enfront del iogui o home còsmic.

Aquest és un inici possible del discurs sobre la ment. Més exactament, i dins la tradició de Patañjali, hauríem de dir «sobre la consciència». Però, abans de fer-hi una avaluació crítica des del nostre punt de vista (de consciència profana i científica) i de valorar les dimensions profitables, deixem que se'ns faci més patent aquest discurs i la seva tònica.

Vist des del punt de vista de l'home còsmic, la ment profana es va embolicant en un funcionament de circuit tancat, de laberint sense sortida. Circularèm de moltes maneres... però sempre fent el mateix circuit. La varietat de formes amaga una uniformitat de vida, un estancament (és vida profana, condicionada).

Tenim en la ment el gran escenari de les forces i fins i tot el mateix camp de batalla (53). Es una realitat certament complexa i rica perquè no sols és el teatre sinó també, i en bona part, els actors, els papers, les entrades i sortides... i el director i crític de l'obra. La ment, la consciència, és així camps d'acció i alhora «agent i agents» d'acció, energia impulsora i fre, perspectiva i vivència, temps i instant. En definitiva, tot un microcosmos. Diguem que s'entén com l'espai i la capacitat activa de la persona, així com l'origen de la seva projecció social o conducta en general.

La ment és la gran potència de la persona, allò que ens caracteritzaria com a éssers humans. En si mateixa és un potencial que es pot desenvolupar en diferents sentits, fins i tot contradictoris. Ara bé, el ple desenvolupament de les seves capacitats no pot venir de la mà de qualsevol de les orientacions en principi possibles, car no totes permeten un desenvolupament íntegre i harmoniós.

Esquematzant, la ment pot esdevenir instrument,

força i camp de vivència d'autorealització harmoniosa, o bé mitjà i escenari de confusió, conflictivitat, des-integració del ser personal. Entre aquests dos extrems se situa una gran varietat d'opcions i de formes que, des de la perspectiva de l'home còsmic, tal vegada són reduïbles a una certa mediocritat o inconsciència de no afrontar lúcidament «l'autèntic desafiament»: integrar el ser... o des-integrar-lo, transcendir o no l'existència profana, condicionada. Des d'aquest planteig tot entremig és com un parèntesi que no pot ésser allargat: en orientar la pròpia vida, necessàriament la constituïm en dinàmica progressiva d'integració i superació o bé no ho fem així. Com un riu, la vida del *sadhaka* (aprenent i practicant de ioga) no es pot deturar tot just més que un instant, sempre ha de prendre una via. Justament aquest abocament del *sadhaka* per la vida que davalla «a la realització del ser», amb una progressiva acceleració, és una imatge freqüent i ho podem trobar testimoniat en el cas actual de Sharadananda recollit per A. Caycedo (1971) (54). Això suposa, està clar, el convenciment metafísic i existencial que el Ser i el cosmos són teològics i que l'home savi ha d'inscriure's i deixar-se endur, col·laborant-hi activament, en aquest gran corrent còsmic del Ser. En frase ja tradicional, «el cosmos corre accelerat cap a la realització del Ser».

Reprement el dilema de l'Upanishad: la ment, força d'alliberació o d'esclavatge? i, alliberació de què? El dilema està plantejat en termes tan extrems perquè tot el que no sigui transcendir la consciència profana, ordinària, resta automàticament catalogat com a «condicionat», no lliure, esclau de les «formes mentals» (55) i, en definitiva, de la il·lusió o ignorància metafísica. En aquest nivell no es podria entendre gran cosa, i menys encara la «consciència il·luminada». Entre una i altra hi hauria un abisme, una incapacitat total de diàleg real; la consciència profana «s'autoenganya» i el despertar que suposa la consciència del savi no es pot comprar ni vendre, no és transferible d'un a altre, és una experiència personal al llindar més extrem de l'experiència possible, més enllà de l'accessibilitat normal.

Per això s'entendrà que de l'orientació mental caòtica (profana) no pugui néixer sinó la confusió, el caos, el dolor i el patiment. Es a dir, el que des de l'arquetipologia d'en Durand

anomenariem *figuracions de l'animalitat* (56), amb el seu caràcter devorador, omnipul·lulant, nocturn i amenaçador (des del llop fins al drac o la serp; de la deessa Kali al Shiva destructor, ara ja en una primera eufemització), l'esquema simbòlic de la caiguda (en la ignorància, el pecat, el cicle de renaixements) i tants d'altres (57) que no foren més que la representació, en el món d'allò que és imaginari, de les expectatives o realitats negatives, de por i de perill, de daltabaix, de limitació i sofriment. Heus aquí tot el ventall il·limitat d'angoixes, confusions, foscors i esfereïments més o menys imaginaris, psicològics. Aquí trobem present la dinàmica de caiguda i d'exaltació, l'àmbit del poder: amenaça i temptació.

I de l'orientació com a cosmos, com a totalitat unificada més enllà de tota dualitat (que és també el gran tema *advaita* de la *Vedanta* hindú) neixen, està clar, els pre-requisits imaginaris per a la consciència còsmica, les figuracions i esquemes de la cosmicitat, de l'harmonització sintètica dels contraris, «més enllà del parell d'oposats» (58). Així tenim les que nosaltres anomenariem *figuracions de la humanitat* de les quals la de l'home còsmic fóra la màxima expressió, la més agosarada i totalitzadora, la que de tant eufèmica pot arribar a esdevenir profundament exaltada. I, juntament amb aquesta figuració, les de la «naturalesa harmonitzada». En definitiva, la ment projecta fora allò que desitja i tem, el que experimenta i realitza, la dinàmica pròpia amb què ella es va configurant o ho intenta.

L'home descobreix l'ordre a la natura i intueix un cosmos. Però aquesta descoberta demana alhora la presència d'un ordre dins la mateixa persona que li permeti mirar «amb orientació», en un sentit i direcció. I el grau d'ordre descobert fora dependrà, en part, de l'harmoniosa i intel·ligent estructuració del pensament, de la ment del científic i els seus estris (59).

En la perspectiva de la tradició de Patañjali, el caos és eufemitzat com a l'ombra del cosmos, tanmateix com hom discerneix la llum mercès a la presència de la fosca. Es a dir, la fosca invita a cridar la llum com el caos i les figuracions de l'animalitat, del dolor i de la ignorància conviden a ser combatudes amb l'espasa del discerniment, de la saviesa que talla els vels de l'error i guanya espai per a l'harmonització i la

comprensió. I tal és el grau d'eufemització del dolor i de la mort en la soteriologia de Patañjali que aquests (que són l'essència de la vida profana, segons la perspectiva de l'home còsmic) seran enterament dissolts com a prakritti mostrant la seva irrellevància còsmica. La ignorància metafísica i existencial, consistent en conformar-se amb el món de l'experiència profana i la seva consciència corresponent, desapareix (60), es fon per la llum i l'escalfor resplendent de la veritat.

Què podem dir ara a tot això, des de la nostra consciència profana? D'entrada cal que assenyalem el caràcter imprecís, acientífic, més metafòric que altra cosa, del terme «ment». No està gens clar què és, on comença i on acaba o què cal investigar sota aquest terme. Es més, si la recolzem en una sèrie de «facultats» mantenim el problema, ja que aquestes són tan enigmàtiques i inexplicables com la primera, malgrat la possible apel·lació al sentit comú. En definitiva, la crítica històrica a una concepció d'aquesta mena ja està realitzada de fa temps, tant respecte de l'escolàstica filosòfica com en el camp del naixement de la psicologia. Aquesta s'ha anat fonamentant més clarament en la mida que ha deixat enrera les nocions més abstractes i inexplicables i s'ha centrat en l'avaluació de dades objectives.

La crítica de J. B. Watson (61) a la definició que de psicologia oferia Wundt («ciència de la consciència») n'és, al respecte, simptomàtica; i en major o menor grau ha estat acceptada de fa molt per totes les escoles de psicologia. I, de fet, el concepte de ment no té major funcionalitat operacional que el de consciència.

Però això tampoc no vol dir que ens hàgim de circumscriure a l'alternativa conductista, en què la psicologia com estudi de la conducta s'entén com exclusiva investigació del comportament observable i mesurable. Per altra banda, la moderna sofrologia, com intent d'introduir de nou el maleït concepte de consciència («la psicologia ha d'estudiar també la consciència i les seves variacions d'estat», A. Caycedo) (62), no ha rebut una gran acceptació ni dins la classe mèdica i psiquiàtrica ni dins la dels psicòlegs, tot i haver fet aportacions pràctiques interessants.

Tot i reconèixer el caràcter acientífic de la noció de ment i de consciència, se'ns plantegen nous interrogants crítics:

realment es pot parlar d'una naturalesa pròpia de la ment?, doncs això suposaria tot un essencialisme que avui en dia no estem gaire disposats a acceptar. Per altra banda, la mateixa existència del subjecte independent o autònom ha estat fortament qüestionada per les filosofies contemporànies «de la sospita»: l'aportació de Marx, Nietzsche i Freud semblen dissoldre o rebaixar la possible autonomia de la ment conscient de l'individu, i aquesta perdria el paper central per passar a tenir una funció de «síntoma» o apèndix del sistema.

També, i vist des de la perspectiva de la sociologia i de la psicologia social, el camp de les vivències, creences i opinions resta ara profundament imbricat amb el context social, i com a part polar de l'anomenada interacció social. Els mateixos estudis de psicologia infantil i les investigacions sobre les relacions medi-herència no fan sinó reforçar en allò de més essencial el que aquí estem posant en relleu (63).

D'aquí que hàgim de veure amb un cert recel, ben justificat científicament, aquestes propostes de configuració de la pròpia ment per una mena «d'autoeducació del conscient». Com si estés a la pròpia mà (de la voluntat) la configuració de la dinàmica i dels continguts mentals. L'experimentació i domini de tots els estats de consciència i el transcendir-los vers una «hiperconsciència» (el *nirvikalpa samadhi*), que caracteritza el que podríem anomenar la perspectiva de treball del iogui (la seva *sádhana*) té, òbviament, uns pressupòsits metafísics i psicològics molt allunyats de qualsevol fonamentació científica i, fins i tot, de la raonabilitat. La mateixa concepció de la llibertat, total o absoluta, entesa com una capacitat d'autodeterminació del subjecte, plenament autònom i independent, sense cap referència a lligams causals o motivacionals (en l'argot iogui, sense lligams *karmics* ni pes de les *vasanas* o latències inconscients), siguin aquests internes o externs; l'esmentada concepció, doncs, sembla als nostres ulls occidentals netament errònia o, si més no, clarament *desmesurada*. I això, evidentment, sense negar la grandesa metafòrica i poètica que tal imatge de la llibertat, d'abastament còsmic, ens ofereix. Ja el mateix Salvador Giner, seguint G. Gurvitch (64), afirma que l'única possibilitat d'introduir el concepte de llibertat en les ciències humanes i socials és



entendre-la com «una acció social transformadora», enfront de les definicions «metafísiques» que resultarien força estèrils i no verificables ni objectivables.

Cal destacar, però, la funció primordial que assigna la tradició del ioga a la voluntat. Donat els pressupòsits que justament ara criticàvem com acientífics, no és d'estranyar aquesta accentuació del paper de la voluntat conscient i del que podríem anomenar un «dirigisme mental». El procés de la sádhana (o camí de l'iniciat, en un sentit pròpiament soteriològic i no tan sols simbòlic) suposa tota una immensa voluntat en marxa. Es l'ascesi, el foc purificador de *tapas* (de la fermesa en l'austeritat i l'esforç ascètic) que, com afirma la tradició, obre les portes a tots els poders, fins i tot al de conquerir la mort.

L'asceta pot arribar a ser més poderós que els mateixos déus (65); paradoxalment, el seu renunciament, per concentració de la voluntat, esdevé tot un guany: ara els poders li vénen somrient a les seves mans i se li ofereixen. Es aquí on el camí de realització del Ser s'entrecreu, com a procés iniciàtic, sagrat, amb la màgia o poder de domini sobre el món i les coses (66). Segons la tradició, qui es conquereix a si mateix, conquereix el món. Tenim, doncs, l'analogia microcosmos-macrocosmos. Integrant, unificant i dominant el «jo» i tot el flux psicofísic s'arriba a dominar o prendre possessió del cosmos sencer (67). Aquesta mena de «màgia simpatètica» (68) basada en la similitud de ritme estructural i l'analogia ontològica, està en el fonament dels pressupòsits d'aquesta tradició sobre l'home còsmic.

Cal re-convertir el microcosmos. Posar ordre i concert en el flux psicosomàtic o individual, per així poder dominar-lo, controlar-lo. Cal conquerir el microcosmos, el cosmos en un mateix, abans de poder transcendir la seva condició i diluir-la en el macrocosmos, esdevenint així un home còsmic, sense cap lligam ni traba per una llibertat ara omnipotent. Així es transcendeix tot condicionament humà i s'arriba a ser diví, lliure i immortal, còsmic. Els mitjans per a dur a terme aquest procés d'autèntic conqueriment són: una fe inquebrantable en el projecte (la *shrada*), una voluntat de ferro (*tapas*) i un ús intel·ligent i sensible de les tècniques ascètiques i meditatives, resumibles en els *Asta Anga* (vuit parts de la pràctica) que explica Patañjali: *Yama, Niyama, Asana, Pranayama,*

*Pratyahara, Dharan, Dhyan, Samadhi* (69).

De la mà d'un heroic voluntarisme individual i individualista (la solidaritat del iogui és, generalment, d'una etèrea cosmicitat, que no pas de caràcter social) l'iniciat es consagra al seu particular alliberament (70) de la condició humana, profana. I és que l'home divinitzat, trans-humà, és ja un home còsmic o *jivanmukta*, una ànima lliure en vida. El repte és personal, individual, i la tasca essencialment també. Això, juntament amb la intenció de transcendir la normal condició humana porta a un allunyament de la vida social, del comerç amb els homes i el món. Això arriba a l'extrem d'afirmar (Patañjali) que el desig de viure és un dels darrers obstacles per a l'alliberació.

Es tracta d'un camí de negatives a la vida i consciència ordinàries, en vistes a una nova vida i consciència de caràcter sagrat, còsmic, trans-humà o incondicionat. Es un camí d'aïllament -*kaivalya*- (71) i d'independència, això darrer en el sentit de trencar amb tots els lligams de dependència i de relació, en el sentit d'allò que expressa *kevala* (l'absolut, allò incondicionat, més enllà de tota relació i de tota relativitat).

Per tant, estem dins un procés caracteritzat per l'allunyament de tot lligam, dependència i relació, per tal de situar-se en allò incondicionat, absolut, totalitzador i transcedent alhora, el saguna-nirguna Brahman en la tradició vedàntica (72), la hiperconsciència il·luminada que ha transcendit l'estat del parell d'oposats, de l'imperi de la Prákriti, i que pot afirmar, experiencialment: «no hi ha dualitat».

Clarament estem davant d'un intent de transformació de la consciència individual, profana (73), i no pas d'un esforç per canviar la història o la societat. L'individu s'allunya del món perquè aquest, com a realitat temporal, històrica, és canvi, dolor, il·lusió. L'existència individual, amb la seva personalitat (*asmítà*), és una caiguda en la confusió, en l'esfera de la prákriti. Enfront d'això, la veritat inamovible resta més enllà, en el Ser pur del Purusha, on no hi ha canvi ni dualitat possibles. Per arribar-hi cal l'extinció de tot desig que, paradoxalment, sols es pot aconseguir mitjançant un immems desig i esforç... mercès a una única passió d'alliberament. I és que el desig (*rajas*) és la base psicològica del canvi, que alhora és font d'inestabilitat i dolor.

## L'AÏLLAMENT ALLIBERADOR: PATAÑJALI

Els ioguis van practicar sistemàticament la introspecció i el cabussament interior (74). Però això estava emmarcat dins un programa de rígid control de la conducta i dels pensaments mitjançant, sobretot, d'un apartament dels estímuls externs (aïllament) i d'una reducció dels interns (dejuny, immobilitat, etc.) menada a permetre una aguda sensibilització respecte de la interioritat més subtil de la persona. Es tracta, pròpiament, d'una autoimmersió (75), a la recerca mateixa de les fonts del pensament i de la vida. Això obliga a una inversió del procés normal, profà, i per tant a remuntar la cursa del pensament i de l'acció vers el seu origen mateix, d'ordre còsmic, sagrat, intentant així superar i transcendir la mateixa condició humana.

No podem dir que això sigui, pròpiament, una mística extàtica. El mateix Eliade va acceptar les crítiques rebudes a la seva tesi doctoral pel fet de subtitular-la «Aproximació als orígens d'una mística» (76), reconeixent així l'ambigüitat del terme aplicat al ioga. Així mateix, va introduir el neologisme énstasi per eludir el d'èxtasi i, en general, es nega a alinear el ioga amb les tradicions xamàniques, mostrant contínuament l'especificitat i originalitat de la tradició del ioga clàssic, el de Patañjali (77).

Però el fet és que l'iniciat al «bateig còsmic» és un individu perdut per a la vida social i el món profà. Sembla que aquest home còsmic, o fins trans-còsmic, brilla

esplendorosament envoltat de la seva magnífica solitud. Com qui diu, la seva solitud és més radical que la del místic, perquè aquest darrer té el seu «Amat», mentre que el primer esdevé esperit pur i isolat (Purusha). Curiosament, la recerca del centre s'ha convertit en la pèrdua de la perifèria: l'individu mor per a la vida humana i social i reneix en un regne pur, però isolat. L'interior s'ha empassat el seu visitant i el descens s'ha convertit en un viatge sense retorn, on l'iniciat brilla, lluminós, envoltat, però ignorant, de les tenebres exteriors. *El iogui ve a ser com una ostra (78) a la recerca de la seva perla interior.* Caldria preguntar-se si no serà que l'interior brilla perquè s'ha arribat a enfosquir tant l'exterior (a menysprear i rebaixar tant el món profà) que en una fosca tan pregona fins i tot un llumí (l'espelma de la cova interior, de la consciència reclosa i enretirada al màxim dels sentits externs) brilla amb l'aparença del sol.

La «nit fosca dels sentits» (79) és la condició prèvia i necessària perquè pugui ressaltar el sol esplendorós de l'esperit. El contrast simbòlic llum-fosca esdevé essencial en l'esquema de la soteriologia iogui. De la fosca a la llum, de l'ego al jo transcendent o còsmic, del condicionament de la Prakriti a la llibertat absoluta del Purusha. Un camí de conqueriment i domini, ja que per arribar als nivells superiors cal viure, integrar i transpassar els inferiors. Un camí, per tant, que es mou en l'escala jeràrquica del ser i que té estadis evolutius. El coneixement del ser és, aquí, realització o encarnació del ser. El cosmos és re-creat, en estat pur, originari, en l'acte realitzador del iogui (80). El Purusha s'allibera, esdevé lliure de la falsa consciència que el feia confondre's amb l'experiència canviant, mutable, de la Prakriti. Aquesta renovació del ser, autodescobriment del Purusha velat, és un fet individual i còsmic alhora: representa la victòria o alliberament del principi universal del Purusha sobre el principi universal de la Prakriti. I aquesta victòria consisteix en el seu aïllament o diferenciació, en la independència, en el fet de no contaminar-se o confondre's, en la puresa del discerniment existencial que és alhora apropiació o poder. Resta impòl·lut el veritable ser, que és el terreny de la llibertat absoluta i de la immortalitat.

Lamentablement, el mateix caràcter incondicionat del Purusha no permet una descripció positiva d'aquesta esfera del

«ser autèntic», per la qual cosa no es pot entendre més que com a la negació o traspàs d'allò que sí coneixem i podem descriure, és a dir, la Prakriti, el món material, psicofisiològic i profà. Més enllà d'això, les adjectivacions o caracteritzacions de «descondicionament absolut», «llibertat total», «immortalitat», «cosmicitat», ressonàncies poètiques a part, no tenen un contingut precís i clar.

Però tot alliberament suposa un esclavatge previ. L'alliberament del iogui, del seu Purusha o esperit, pressuposa el seu lligam previ, d'esclavatge aparent, amb la Prakriti o matèria psicofísica. La des-contaminació o realització de la «puresa del ser» ha d'estar precedida per la confusió i la barreja. La independència i l'aïllament (kayvalya), per la dependència i la subjecció al canvi fruit del comerç amb les realitats mutables.

Alliberar-se de tots els lligams. La imatge de la lligada és omnipresent i resulta ser l'opositora de l'altra imatge polar: la llibertat, l'alliberament (81). Com més lligats ens sentim o reconeixem, més totalment alliberats i independents ens podrem imaginar en l'horitzó simbòlic de realització. El caràcter extrem de la caiguda, de la dependència i mutabilitat, exigeix el caràcter també extrem de la fita de l'ascens o conquesta a realitzar. D'aquí que la profunda consciència de l'esclavatge experimentat és, ja, el primer gran pas d'alliberació. Un pol empeny cap a un altre, i l'aprofundiment en la caiguda ja preanuncia la seva futura superació.

Ara bé, curiosament, un dels pols resulta ser no-polar. L'ascens no preanuncia una propera caiguda per a reiniciar el cercle vital. No, el camí pot fer-se irreversible, i hom pot transcendir el parell d'oposats dialècticament entrelligats per «fugir per la tangent». Quan hom experimenta conscientment la llargada i amplitud del parell d'oposats, pot transcendir-los saltant a la tercera dimensió, la de la profunditat. Precisament fóra la consciència qui oferiria aquesta dimensió de profunditat necessària (82). I el mitjà és l'interioritzar-se, car la dimensió de fondària està immediata i principalment representada pel «gruix» que hi ha en i més enllà del cos psicofisiològic. Així és com trobem barrejats elements

simbòlics de l'esquema ascensional i del règim diürn amb d'altres pertanyents a l'esquema del descens, les imatges de la intimitat i el règim nocturn en general.

La pràctica i el coneixement de l'autoimmersió ha aportat, però, elements molt interessants, més enllà de l'opció per una via soteriològica de ressò còsmic. Com diu M. Eliade, el ioga ha descobert i treballat les forces de l'inconscient com el darrer reducte a alliberar i conquerir amb les forces de la consciència. Podem criticar el seu «optimisme militant», la seva «moral de victòria», però no podem pas aduir que ignoressin el tema. Com afirma literalment Eliade,

«molt abans de la psicologia del profund, els savis i ascetes indis se sentiren impel·lits a explorar les zones obscures del subconscient: havien comprovat que els condicionaments fisiològics, socials, culturals i religiosos eren relativament fàcils de delimitar i, en conseqüència, de dominar; els grans obstacles per a la vida ascètica i contemplativa sorgien de l'activitat del subconscient, dels samskara i dels vasana, «impregnacions», «residus», «latències», que constitueixen el que la psicologia del profund designa com els continguts i estructuracions del subconscient. D'altra banda, no és aquesta anticipació pragmàtica de certes tècniques psicològiques modernes el que és realment valuós, sinó la seva utilització amb mires al 'descondicionament' de l'home. Ja que el coneixement dels sistemes de 'condicionament' no podien, quant a l'Índia, tenir el seu objectiu en si mateix, l'important no era conèixer-los, sinó dominar-los, es treballava amb els continguts del subconscient per 'cremar-los'.» (*Yoga. Inmortalidad y Libertad*, pp. 10-11.)

I també hi ha una altra aportació fonamental, si ens permetem de substituir aquest aïllament alliberador d'abast còsmic per un aïllament menys radical i pretencios, més provisional i terapèutic. En podríem dir la importància d'un descans psicofísic enfront la pressió aclaparadora dels estímuls ambientals. Ara ja no es tracta d'un descens (simbòlic i soteriològic) sinó d'un descans. No tant d'una autoimmersió com d'un relax profund i una integració harmònica de la personalitat (83). Ja no un transcendir la

condició humana sinó un integrar-la profitosament, en el marc de la mateixa realitat profana. I en això, algunes de les tècniques ancestrals de l'autoimmersió, reorientades i situades al seu lloc, tenen molt de servei a prestar. De fet, el Moviment de la Psicologia Humanista (Maslow, Moreno, Rogers, etc.) recicla i reenfoca algunes d'aquestes tècniques en el marc de «la recerca del potencial humà». Es tracta aleshores no pas d'un descens sense retorn sinó d'un descens-descans-introspecció que connecta amb el suposat potencial humà o natura intrínseca per projectar (com un efecte «trampolí») l'individu a una expansió conductual més creativa i «universal», més naturalment espontània i expressiva.

## LA FORJA D'UN CARÀCTER

Dins dels vuit graons del camí de realització iogui, Patañjali situa en primer lloc el Yama i el Niyama. Tal i com diu M. Eliade, el primer consisteix en una sèrie de «contencions»: *ahimsa*, no matar; *satya*, no mentir; *asteya*, no robar; *brahmacharya*, continència sexual; i *aparigraha*, no avarícia. Aquestes contencions «no proporcionen un estat del ioga sinó sols un estat humà «purificat», superior al de la humanitat comú. Aquesta puresa és indispensable per aconseguir les etapes ulteriors» (84). D'altra banda, el Niyama (disciplina) consta, tal com diu Patañjali a Y.S. II, 32, de la neteja, la serenor, l'ascesi, l'estudi del ioga i l'esforç per fer d'Īsvara (el Senyor, Déu) el motiu de totes les accions.

No entrarem ara en un estudi sobre el Yama i el Niyama de Patañjali. Senzillament, volem destacar l'important paper que juga en el procés iogui el que podríem anomenar «la forja d'un caràcter» i, per tant, tot allò relacionat amb la disposició de la voluntat, de les actituds, dels hàbits de vida, dels patrons de conducta i dels mateixos valors. En el cas del iogui, la disciplina és tan total que el paper que la voluntat està cridada a desenvolupar en la configuració del caràcter iogui i de la personalitat (*asmita*) de l'iniciat és molt i molt gran. I és que, en definitiva, el domini de si mateix, l'exaltació de la voluntat que s'autodetermina, serà un mitjà «màgic» per a conquerir el món, microcosmos i macrocosmos. I ho és, també, per aconseguir



l'objectiu final del iogui: l'alliberació total, la llibertat definitiva i última, l'aïllament del purusha respecte de la prakriti.

La voluntat, i per tant el poder del iogui, ha d'estendre's fins al mateix inconscient, seu de les latències o vasanas que pugnen per sorgir i actualitzar-se, receptacle de les forces i residus karmics que són les forces causals de les accions. D'aquí que el iogui es plantegi la coneixença, control, domini i extinció final («crema») de les vasanas i el karma. Això porta a què l'iniciat es cabussi en el substracte estructural de la personalitat, fins a les seves arrels, incloent el factor més o menys heretat i el factor pròpiament transmès socialment i fruit de l'educació. Aquest substracte, que és en bona part fruit d'influències extravoluntàries, imposades i configuradores, també és qüestionat per l'iniciat i aquest procura «re-educar-lo» en el sentit d'una integració harmònica, però que serà tan sols el previ per a poder, tot unificant-lo, transcendir-lo i abolir-lo. En definitiva, la *constitució dinàmica d'un caràcter equilibrat*, ben integrat, és el pas previ per arribar a «dissoldre» la personalitat, que es reincorpora a la dinàmica de la Prakriti, alliberant-se així el Purusha de la seva falsa identificació.

Vist des de la nostra perspectiva i interès, tan diferent a la de l'iniciat, cal destacar les aportacions d'aquesta tradició als recursos tècnics per a integrar més i millor la pròpia personalitat, per a assumir més equilibradament l'acció contradictòria dels contraris (el parell d'oposats), per a conèixer i assimilar al màxim el propi inconscient, etc. En definitiva, per a *'centrar' la pròpia persona entorn d'un figurat eix d'equilibri*, el del seu propi microcosmos, el de la seva activitat i/o món psíquic.

La constitució o educació d'un substracte de personalitat que doni harmonia i equilibri a la persona, alhora que un cert poder, té també un lloc central en la psicologia autorealitzadora de Maslow. En definitiva, donaria el «poder» de l'autorealització, d'una vivència harmoniosa i d'una expansió creativa, d'una «salut» en el sentit ampli (òptim i magnificat) en què l'entén Maslow. Fixem-nos, si no, com força punts o característiques (dels tretze que enumera) propis de les «persones sanes» tenen una relació clara amb el caràcter/personalitat i la seva constitució:

«1. Una percepció superior de la realitat. 2. Una més gran acceptació d'un mateix, dels altres i de la naturalesa. 3. Una més gran espontaneïtat. 4. Una més gran capacitat d'enfocament correcte dels problemes. 5. Una més gran independència i desig d'intimitat. 6. Una més gran autonomia i resistència a la indoctrinació. 7. Una més gran frescura d'apreciació i riquesa de reacció emocional. 8. Una més gran freqüència d'experiències superiors. 9. Una més gran identificació amb l'espècie humana. 10. Un canvi en les relacions interpersonals. 11. Una estructura caracterològica més democràtica. 12. Una més gran creativitat. 13. Alguns canvis en la pròpia escala de valors.» (*El hombre autorrealizado*, p. 57.)

Fins i tot la repetició quasi constant d'«Una més gran...» ens remet a les imatges del gegantisme i, en conseqüència, als esquemes ascensionals i de poder. La qual cosa inclou, òbviament, els perills de l'exaltació.

Ara bé, la formació d'una personalitat equilibrada, la forja d'un caràcter, pot ser vista també com una tasca pràcticament sinònima a la de la constitució dinàmica de l'espai de vivència de la persona, que com veurem més endavant és, simbòlicament, el cor. Així, la forja d'una personalitat sana, en Maslow, ens porta directament a la imatge simbòlica del cor i a la seva xarxa de relacions i significats. Un espai de vivència «estret» tindria poca cabuda i provocaria dificultats d'integració i d'encaixament, barrant la possibilitat d'una síntesi o d'una superació del parell d'oposats. I cal que recordem que el valor *integració* figura entre els principals valors-del-Ser esmentats per Maslow, i la imatge d'una personalitat equilibrada, harmoniosa i conciliadora/superadora del parell antagònic d'oposats resulta central en la descripció «empírica» de l'home autorealitzat. I no casualment perquè, de no ésser així, el relatiu gegantisme d'aquesta imatge abocaria sens dubte a una semàntica recarregada d'exaltació, de desproporció antropològica en el sentit que ens brinda L. Binswanger (85).

Però la forja d'un caràcter tampoc no és, en Maslow, la fi del procés d'autorealització de l'home. Patañjali el volia abolir, tot transcendint-lo i diluint-lo en la prakriti; Maslow centra aquí la seva «sala d'operacions»: des d'aquesta personalitat

«plenament sana» és des d'on se'ns obriria l'immens camp de les possibilitats humanes-universals. Des d'aquí l'home podria projectar totes les seves capacitats i facultats (que suposadament foren «naturalment intrínseques»), expansionar la seva creativitat, viure les «experiències-cimeres», i establir relacions d'amor i de «cura» amb el proïsme. En conseqüència, la forja d'un caràcter o d'una personalitat sana és la base per a una dinàmica de creixement personal, d'actualització del potencial i d'universalització de l'home (ja que el fons de la natura humana, segons Maslow, alhora que conté allò de més idiosincràtic també és receptacle d'allò més universal i comú a l'espècie humana). L'àmbit de possibilitats de l'home, per tant, és immens, diríem «universal»; i pel que fa a les experiències cimeres restaríem fins i tot oberts a una dimensió pròpiament còsmica.

## EUFEMITZACIÓ SIMBÒLICA I TRANSCENDÈNCIA

La imatge predominant en el procés iniciàtic iogui és la de l'aïllament, l'apartament i abolicció sensorials. D'aquí que no sigui un terreny especialment ric en imatges, i menys encara en color. Però aquest caràcter «desèrtic» ja configura prou expressivament l'ambient simbòlic en què ens trobem.

Ara bé, no cal enganyar-se: la travessa del desert és la condició per al trobament de l'oasi. L'allunyament dels sentits (el procés de *pratyahara*) és l'inici de la descoberta de la claror espiritual (*samadhi*). Com és freqüent a les tradicions soteriològiques, el tresor espiritual és dins l'home mateix, al seu interior, en el seu centre més pregó.

En ser totalment indefinible, l'assoliment del *samadhi* iogui (o realització definitiva de la llibertat absoluta) no pot ésser expressat simbòlicament si no és per contrast radical amb allò característic de la consciència profana. Aquesta és multiplicitat i color, varietat i imageria. El caràcter eufèmic i radical, propi d'aquesta tradició simbòlica i soteriològica, exigeix de transcendir «l'existència dolorosa», tot signe de limitació, temporalitat i patiment. Demana, enfront la contingència i dependència mútua dels éssers, l'absolut de la llibertat total, la transcendència definitiva de qualsevol cicle dels temps.

D'aquí les expressions tan sovintejades d'«elimina la vellesa i la mort» (86), «allibera de tot patiment», «s'esdevé superior als déus i immortal», etc. Aquí tenim la funció eufèmica

respecte del caràcter contingent de l'existència. I a un nivell més baix, més concret i profà, les expressions del tipus «permet superar el fred i la calor», «més enllà de la tristesa i l'alegria», etc. És a dir, l'impuls eufèmic de transcendir el parell d'oposats (masculí-femení, terra-cel, positiu-negatiu, etc.).

Si en alguna tradició es destaca, per sobre de tot, el caràcter i la vocació *transcendent* de tot règim simbòlic, és, tal vegada, aquesta de la qual ara tractem. És tanta la sed d'Absolut, d'incondicionament, que alena en aquesta tradició que fins i tot compromet la mateixa expressió simbòlica, reduint-la a la mínima manifestació. D'aquí la puresa i, per tant, la indeterminació i vacuïtat de continguts precisos en la seva imageria sobre l'home còsmic. Precisament perquè es vol caracteritzar com transcendent tota caracterització concreta, tota possible definició i retrat. La seva llibertat és tan absoluta que no pot quedar circumscrita per cap imageria precisa: «neti, neti», «no és això, no és això». El seu caràcter absolut demana una nuesa radical.

Curiosament, ens trobem, doncs, davant una gran *paradoxa*: aquella riquesa fonamental consistent en la llibertat total esdevé una pobresa radical, una absència de determinacions que alhora «té fam» de contingut positiu. Perquè, com assenyala Eliade, el iogui no persegueix una llibertat purament negativa o una mena de buit i anorreament, sinó la màxima consciència i poder, la llibertat més exaltada (per damunt del temps i l'espai, més enllà dels mateixos déus o *devas*). Però, paradoxalment, el ric tresor del iogui realitzat com a home còsmic no se'ns pot aparèixer, als ulls dels profans, més que com a pèrdua total (del món profà i de la pròpia personalitat), i la seva llibertat excelsa com isolament i desvinculació de l'existència humana i social. I més enllà d'aquesta darrera no coneixem res... Per això la tradició iogui afirma que la iniciació és quelcom d'incomprensible per al profà, és vista com un suïcidi i una caiguda al buit; però aquesta davallada s'eufemitza en descens a l'interior secret del qual hom reeixirà exaltat, transformat, com diu la tradició: entra un home vulgar en samadhi i en surt un savi.

La tradició iogui representa, de manera extrema i radical, per tant, la vocació de transcendència, de sacralitat,

passió, perseverància (tapas) i una fe (shrada) que suposa tota una exaltació de la voluntat i del desig individual.

Òbviament, l'intent radical de mostrar-nos el camí mateix de la transcendència, d'allò al que apunta el símbol sagrat, finalitza en una immensa paradoxa o un seguit d'aquestes. Això o/i el silenci. Però aquest trajecte antropològic (cfr. G. Durand), tan sorprenent i aparentment desmesurat, té la virtut de convidar-nos a veure la vocació transcendent dels símbols i la inevitable tensió interna que comporta.

Enfront d'aquesta tensió interna entre el símbol, amb la seva funció eufèmica, i la mateixa vocació transcendent del símbol (que l'empeny a superar-se en un sentit de totalització i indeterminació, més enllà de la seva polisèmia i dels seus referents immediats); entre el desig i la realitat, entre la vista i l'horitzó, la tradició de què tractem ofereix un únic camí de solució: l'aventura personal, el llançar-se individual i singularment a l'experiència. La irreductibilitat de la consciència sagrada o il·luminada i de la consciència profana és inevitable. L'únic que es pot fer és intentar d'abandonar la segona per la primera. Mentre això no es faci, cap declaració tindrà sentit.

D'aquí que el iogui hagi de realitzar personalment el camí. No és possible l'estudi plenament objectiu i desapassionat. El repte i l'aposta són tan totals que és la pròpia existència la que s'ha de posar en joc. No estem ja en l'esfera del coneixement (és cert/no és cert) sinó en la del ser (es realitza/no es realitza). La tensió-distància insalvable sols es pot franquejar saltant un mateix al buit.

Però, tot plegat, i des de la nostra consciència profana, aquesta tradició té el mèrit d'haver insistit, amb un testimoni ben existencial, en la importància d'una investigació, estudi o descoberta antropològica radicalment personal i existencial.

L'HOMME DE COR

## UNA IL·LUSTRACIÓ MÍSTICA: ELS UPANISHADS CLÀSSICS

"És l'espai a l'interior del cor. És ple i és immutable. Aquell qui coneix això obté una felicitat plena i immutable." (Chandogya Up, 3.12.9.)

"El petit espai del cor és tan gran com aquest vast univers. Ell conté el cel i la terra; el sol, la lluna i les estrelles; el foc, els llamps i els vents; i tot el que en aquest món ens pertany i el que no ens pertany. Perquè tot l'univers està contingut en aquest petit espai que hi ha en el nostre propi cor." (Chandogya Up., 8.1.)

"Quan tots els nusos del cor es desfan, aleshores el mortal esdevé immortal. Aquest és l'ensenyament sagrat." (Katha Up., 6.)

El cor, és, evidentment, tota una gran metàfora o imatge literàrio-poètica (87). No es tracta, òbviament, de l'òrgan biològic en si, del múscul cardíac. El cor s'ha entès tradicionalment com l'òrgan o la seu anímica de les emocions, de les "vivències". Però, aprofundint en això via les vivències més personals i íntimes, el cor ha significat també, i molt especialment a l'Orient, el centre de la personalitat (88), el sentit mateix d'identitat personal, allò que de més profund, autèntic, propi i



personal tenim i som cadascú com a individus. I alhora, curiosament, en el cor, en la cordialitat, tots ens hi trobem o ens fem més propers. El cor, seu de la individualitat, ho és també del sentit comunitari, com una mena d'arrel compartida. Tot això es manifesta en la tradicional salutació índia en què s'ajunten les mans a l'alçada del cor alhora que s'inclina una mica el cap.

Bé, ja aquí tenim el caràcter intransferiblement personal de les vivències possibles del cor i, alhora, la dimensió col·lectiva o d'arrels, fins i tot transpersonal, a què apunta el cor. Aquesta mena de paradoxa -que serà la coincidentia oppositorum de què parla Eliade- acompanya sempre a la imatge del cor en els textos dels *Upanixads* (89).

En aquests textos el cor és, primordialment, *espai* (90). Recordem aquí les consideracions de Bachelard i, sobretot, d'Eliade sobre la necessitat de l'home de situar-se en l'espai i d'humanitzar aquest espai donant-li un caràcter antropomòrfic. Bé, quines característiques té aquest "espai" del cor? El Chandogya Upanixad diu que l'Atman és *l'espai a l'interior del cor* (Ch. Up., 3.12.9, *op., cit.*). És a dir, dins el cor hi ha un espai que és on habita l'Atman (l'Esperit). La mateixa caracterització de l'Atman com pur espai ja ens mostra la seva immaterialitat o etèrea subtileza (*akasha*); i el cor, petit com és, resulta ser la seu d'aquest espai, en el seu interior hi ha aquest espai que és on habita Atman. Al mateix Chandogya Upanixad (3.14 i 8.1) s'afirma que al cor hi ha un Esperit que *habita* (la qual cosa suposa la imatge d'un espai, fins i tot "familiar", humanitzat, casa o llar) i que aquest Esperit és més petit que tot i alhora més gran que qualsevol realitat: de nou la paradoxa que en el fons és una coincidentia oppositorum, petit i gran, intern i extern, immanent i transcendent alhora.

Però hi ha més imatges relacionades amb l'espai i l'habitable. Al Mundaka Upanixad (2.2) es diu que l'Atman és lluminós i que s'amaga a la *cova* (91) del cor. La cova és un espai i un habitacle, un refugi natural, una cavitat interior (92). I, de nou, aquest traspasar el parell d'oposats: si la cova és una imatge d'interioritat i reclusió, de fosca i maternal intimitat, ara el text continua afirmant que l'Atman és immanent i transcendent alhora. Però és que les imatges de règim nocturn (cfr. G.

Durand), de la intimitat càlida i reclosa, misteriosa i profunda, van també acompanyades de les seves contràries i complementàries dialèctiques, les del règim diürn, menys freqüents però també presents i significatives. Al Chandogya mateix (3.13.7) llegim que el cor té una *llum* que ho sobrepassa tot. Les imatges solars i celestes hi són, doncs, presents: hi trobarem invitacions a alçar-se, a l'elevació, referències al vol de la sageta, etc. Al mateix Chandogya (3.12.9) hi ha una referència al caràcter de "ple i immutable" que és digne de tots dos règims, el diürn i el nocturn. I, en aquesta síntesi de dinàmica circular, trobem el magistral pròleg de l'Isha Upanixad, on es glossa el tema que tot és plenitud (93). Dins aquesta línia d'utilitzar imatges alternativament o ambiguament pertanyents als dos règims, tenim la referència del Katha Upanixad (6.) on està escrit que l'Atman és la petita flama del cor. Òbviament, la referència a la llum ens recorda el règim solar, diürn; ara bé, en parlar de flama (llum discreta, intimista, d'interior) i, encara més, en afegir l'adjectiu petita no s'està sinó accentuant característiques pròpies del règim nocturn, del món silenciosament interior.

En definitiva, predomini de les imatges que caracteritzen el cor com habitacle, espai, cova, reclós, íntim, llar (en el doble sentit de foc domèstic, interior, i habitacle humà), flama interior, morada íntima (94) i alhora transcendental. Però també com a llum, sol, o punt de projecció, com a fita del vol aeri i solar de la sageta conqueridora. És a dir, un descens interioritzador i, alhora, una projecció de mil sols enlluernadors: *coincidentia oppositorum en el centre místic (95) i punt de transcendència que seria el cor humà*. D'aquí que el *rishi* o savi vident ens demani que "Amb el cos recte, el cap i el coll ben drets, portem la ment i les seves facultats a la cova del cor" (Svetasvatara Up., 2). Però fixem-nos-hi bé: la interiorització o descens precedeix a l'esclat enlluernador d'aquests mil sols refulgents que simbolitzen l'Atman. La fosca de la nit -de l'ascètica- precedeix la revelació lluminosa -mística, gràcia- del dia. El poder i la magnificència de l'Atman s'amaguen a la humil i interior cova del cor. Diu el Mundaka Upanixad (2.2) que "Aquell que es manifesta lluminós i que s'amaga en la cova del cor, l'Esperit, és l'habitable suprem". Si el nostre cos és la nostra

casa, el cor representa el centre d'aquesta llar, la seu de la flama, de l'alè de vida, i el punt místic de connexió amb "l'altra riba". Com diu el Chandogya (8.4) "Hi ha un pont entre el temps i l'eternitat; aquest pont és l'Atman, l'Esperit de l'home"., i l'Atman mora, com ja sabem, a l'espai interior del cor.

Així el cor, essent gulliverià, minúscul i recòndit, resulta que fa de frontissa o porta a allò infinit i grandios. *L'altra cara de la moneda del cor se'ns manifesta com el cosmos sencer i encara més.*

En definitiva, *el cor és porta i espai d'una vivència mística* (96), transcendental i immanent alhora, car la llibertat total del rishi (que esdevé "immortal") és concreta i encarnada; aquest resulta ser un *jivanmukta*, un home alliberat en vida, i superior en el seu incondicionament, per tant, a la mateixa condició beatífica dels déus.

Ara bé, aquí nosaltres tenim alguna cosa a dir: si el cor és l'espai de vivència de la persona i, en la seva subtileza, aquí hi té tot cabuda, per què reduir la vivència cordial a una experiència mística, per grandiosa que sigui? Altament improbable i fruit d'una mena de llambregada incontrolable i beneïda, l'experiència mística no esgota ni ocupa sinó el punt límit de les possibilitats vivencials del cor. Se situa, com deia G. Bataille "en el límit de l'experiència possible" (97). Però, pel camí queden multitud de possibilitats vivencials i, especialment, la dimensió comunitària i social, explícitament cordial, de la persona humana. Si el cor és l'espai de la vivència, si és també una síntesi de la línia bipolar "interiorització-expansió", és que hi ha cabuda per les vivències de tots els colors i que aquesta expansió no té perquè ser únicament la d'un esclat místic enlluernador, la d'una revelació solar després de la nocturna travessa interioritzadora, sinó que també pot ser l'expansió pròpia de la relació social, la projecció humana i comunitària, i això fins i tot sense la necessitat absoluta de tenir un caràcter netament profà. I alhora aquesta dimensió projectiva del cor té una possible vessant creadora i transformadora de les realitats, i aquí tenim ja el punt de partida per al nostre capítol sobre l'home expansió i l'anàlisi de l'acció creativa i transformadora de l'entorn.

En definitiva, la riquesa semàntica que conté l'univers imaginari del cor és enorme i, sovint, potencialment

contradictòria. La dimensió mística que existeix i que es fa palesa als Upanixads no és obstacle per a que sobre la mateixa o similar imageria puguem muntar un nou món de significacions que posa l'accent significatiu en un univers més profà, social i de relació, sense per això restar necessàriament sentit i profunditat al misteri humà.

I així estant, sobre la imatge de l'espaciositat interior i de l'habitable estendrem una semàntica de riquesa possible indefinida pel que fa a les vivències i als seus colors. Relacionada amb la noció d'espai està la de l'aire que l'ocupa. L'element aire ens portarà al tema de l'agilitat i la seva relació imaginària amb la llibertat (psicològica i, en el cas dels Upanixads, transcendental). La imatge del bloqueig dels "nusos del cor" (Katha Upanixad, 6, etc.) se'ns fa palesa com a simbòlicament paral·lela a la dels "chittavritti" dels *Yogasutras* de Patañjali, és a dir, els remolins psicofisiològics de la consciència que enterboleixen la consciència pura de la pròpia identitat, bloquejant així, segons la tradició iogui, el veritable alliberament o llibertat. És a dir, que des de les dues imatges metafòriques, ment i cor, es poden arribar a presentar universos semàntics amb paral·lelismes o familiaritats.

Tenim també la imatge de la cova (98) i de tot allò relacionat amb la morada interior, el reclòs íntim, les arrels de la Terra, etc. Totes elles imatges que apunten a una semàntica d'endinsament i autoimmersió, d'interiorització en definitiva. Però no és imprescindible que aquesta acció centrípeta prengui una dimensió mística. Pot ser l'endinsament propi d'una exploració psicoanalítica de l'inconscient, o l'autoobservació pròpia de l'artista i del creador a la recerca de les fonts internes d'inspiració, o senzillament, el reflex atent i pensivol del propi univers de vivències i desitjos. Hi cap, per tant, i de manera principal, al costat del radical univers místic, el món de la nostra interioritat psicològica (tan comuna i tan singular alhora) i l'esfera més explícitament social i manifesta. I tot això en tota la gamma possible existent entre el pol més extrem de sacralitat i el més llunyà de profà. Perquè, des d'una òptica profundament mística, la vida social i personal podria arribar a ser sacralitzada (99); i, a l'inrevés, vist des d'una dimensió radicalment secular i profana, tota expressió o imageria d'allò

sagrat no és sinó una conducta profana o bé encobridora i mixtificadora, o bé falsa i il·lusa.

I, d'altra banda, la imatge del sol esclatant i del punt de projecció, del *nucli de poder expansiu*, traslladat d'un univers semàntic de caire místic a un altre més profà ens donarà lloc a un món de significacions emparentat amb la interacció social, la qualitat de relació i la transformació creativa de l'entorn.

## APÈNDIX; SELECCIÓ DE SUTRAS DELS UPANISHADS

"Efectivament, s'ha dit amb raó que tota la Filosofia de l'Índia està, com a llavor, en els Upanixad..." (*Introducció al Bhagavad Guita*, versió de l'original, de F. Rodríguez Adrados, p. 17.)

"L'etimologia tradicional és *upa-ni-sad*: asseure's als peus del mestre i rebre la seva instrucció. Però la instrucció rebuda als peus del mestre no és de qualsevol mena. Quan trobem 'upanisad' als textos sagrats sempre es refereix a un ensenyament secret, amagat, 'esotèric'. L'estudi minuciós ha portat l'indologista francès L. Renou a reconèixer que aquest ensenyament secret dels upanixads és la revelació de certes 'correspondències' que no són perceptibles en el nivell mental (el regne de *manas*), sinó que sols una *buddhi* (intel·ligència o intuïció) particularment aguda pot distingir. Segons el pensament vàdic, i especialment el brahmànic, l'univers pres globalment està compost de correspondències, no sols en general entre el cosmos i l'home, sinó també entre els elements i funcions físics i mentals de l'home i els elements i funcions del cosmos. Encara més: aquest món en el qual viu l'home té una correspondència extraordinàriament profunda amb l'altre món... (p. 29). Purusa és encara l'home còsmic, arquetípic, i també aquella consciència d'ésser que ha de ser manifestada perfectament en l'home (el terme final de la creació-*sukrita*, 'l'acompliment' de què parla l'Upanixad), consciència que fa que des del principi l'home estigui a la recerca de la pròpia identitat i que marca cada cosa i cada esdeveniment en la creació amb la presència de l'home que ha d'esdevenir (pp. 31-32). L'home que és alhora còsmic i

individual, arquetípic i particular. Onsevulla que es trobi, el Purusa és el misteri mateix de l'home -de l'home total- (p. 36). La llarga evolució del pensament mitològic, que passa per l'Home primordial i arquetípic i les aparentment fantàstiques cosmogonies dels Brahmanas, finalitza amb la descoberta de 'mi mateix' arreu del món humà, del món còsmic i del món diví. Sóc només aquest Jo; Jo que sóc tot el que és." (p. 37) (*Introducció als Upanixads*, per Henri Le Saux.)

*Del Brihadaranyaka Upanixad*

1.3. Porta'm del no ésser a l'ésser. Porta'm de les tenebres a la llum. Porta'm de la mort a la immortalitat.

*Del Chandogya Upanixad*

3.12.9. És l'espai a l'interior del cor. És ple i és immutable. Aquell qui coneix això obté una felicitat plena i immutable.

3.13.7. Hi ha una Llum que supera en esplendor tot el que lluu i brilla sobre la terra, que ens sobrepassa tots i és més excelsa que els cels més alts. Aquesta és la Llum que lluu en el nostre propi cor.

3.14. (...) Aquest és l'Esperit que habita en el meu cor, més petit que un gra d'arròs, o que un gra d'ordi, o que un gra de mostassa, o que un gra d'escaiola, o que el cor d'un gra d'escaiola. Aquest és l'Esperit que habita en el meu cor, més gran que la terra, més gran que el firmament, més gran que els cels, més gran que tots els móns.

Són d'ell totes les activitats, tots els desigs, tots els perfums i tots els gustos. Abraça tot l'univers i, en silenci, és amor envers totes les coses. Aquest és l'Esperit que habita en el meu cor. Aquest és Brahman.

8.1. (...) Qui és el que habita en el petit santuari en forma de lotus que hi ha al centre del castell de Brahman, que cal conèixer i trobar?

El petit espai del cor és tan gran com aquest vast univers. Ell conté el cel i la terra; el sol, la lluna i les estrelles; el foc, els llamps i els vents; i tot el que en aquest món ens pertany i el que no ens pertany. Perquè tot l'univers està contingut en aquest petit espai que hi ha en el nostre propi cor.

Si totes les coses es troben en el castell de Brahman, i tots els éssers i tots els desigs, què queda quan els anys envelleixen

el castell i quan la vida corporal s'extingeix?

L'Esperit que habita en el cos no creix ni mor, i ningú no pot mai matar aquest Esperit, que és immortal. Aquest és el veritable castell de Brahman, on viu tot l'amor de l'univers. És l'Atman, esperit pur, que està més enllà de l'aflicció, de la vellesa i de la mort; més enllà del mal, de la fam i de la set. És l'Atman, l'amor del qual és Veritat, els pensaments del qual són Veritat.

8.4. Hi ha un pont entre el temps i l'eternitat; aquest pont és l'Atman, l'Esperit de l'home. Ni el dia ni la nit, ni la vellesa ni la mort, ni l'aflicció, travessen aquest pont. Ni la maldat ni el pecat poden travessar aquest pont, perquè el món de l'Esperit està lliure de tot mal.

Per això, un cop passat el pont, els ulls del cec hi veuen, les ferides del ferit cicatritzen i el malalt incurable es restableix.

En travessar aquest pont, la nit es transforma en dia, perquè en el món de l'Esperit brilla una llum immarcescible.

#### *Kena Upanixad*

5. L'home que ha conegut Això en aquest món viu la veritat; si no l'a conegt, viu en una gran foscor. Els savis el veuen manifestant-se en tots els éssers, i quan deixen aquest món esdevenen immortals.

#### *Katha Upanixad*

4. (...) El que existeix ací, existeix allà; i el que existeix allà, existeix ací. Aquell qui veu la multitud i no la Unitat va errant de mort en mort.

6. (...) Quan tots els nusos del cor es desfan, aleshores el mortal esdevé immortal. Aquest és l'ensenyament sagrat.

Cent un canals subtils provenen del cor. Un d'ells puja fins al capdamunt del crani. Aquest és el canal que mena a la immortalitat; els altres condueixen a termes diferents.

Habitant en tots els éssers hi ha l'Atman, el Purusha, el propi Ésser, la petita flama del cor. Així com a la planta el rebrot s'allibera de la sev beina, cal que aquesta flama s'alliberi fermament del cos. Coneix aquesta llum pura i immortal; coneix, en veritat, aquesta llum pura i immortal.



### *Isha Upanixad*

(Pròleg) Tot és plenitud. Plenitud allà, plenitud aquí. D'aquella plenitud neix aquesta plenitud. I arreu, idèntica a si mateixa, roman la plenitud.

4. Únic, immòbil, més ràpid que el pensament. Els sentits s'esforcen per atènyer-lo però Ell sempre està més enllà. Corren darrera d'Ell, i Ell, sense moure's sempre els va al davant.

5. Està en moviment, està immòbil. És llunyà i és ben pròxim. És interior a tot el que és, i també li és exterior.

12. En profundes tenebres cauen aquells que es lliuren al món del canvi. En tenebres encara més profundes cauen els qui cerquen allò que no canvia.

13. Tota una altra cosa és el canvi; tota una altra cosa és l'immutable. Així ho hem après dels savis que ens han revelat Això.

### *Svetasvatara Upanixad*

2. Amb el cos recte, el cap i el coll ben drets, portem la ment i les seves facultats a la cova del cor. (...) Quan el iogui ha aconseguit un domini complet sobre el seu cos, format pels elements terra, aigua, foc, aire i èter, adquireix un cos nou de foc espiritual, immune a la malaltia, a l'envelliment i a la mort.

### *Mundaka Upanixad*

2.2. Aquell que es manifesta lluminós i que s'amaga en la cova del cor, l'Esperit, és l'habitable suprem on resideix tot allò que es mou, que respira i que veu. Coneix-lo com al Suprem i l'Adorable, com a l'Ésser i el No-ésser de tot, més enllà del coneixement, allò de més elevat per a les seves criatures. (...) Quan l'home ha vist Aquell qui és alhora immanent i transcendent, aleshores es desfan els nusos del cor, s'esvaeixen els dubtes de la ment i la llei del karma deixa d'actuar.

3.1. (...) Ell és diví, és immens, la seva forma és inimaginable, la seva llum és més subtil que la mateixa subtilitat. Més llunyà que la cosa més llunyana, i això no obstant, és aquí, molt a prop nostre, amagat en la cova del cor.

## ANÀLISI DEL COR COM ESPAI SIMBÒLIC DE LES VIVÈNCIES

"Des d'aleshores, la imatge literària es presenta en dues perspectives: la perspectiva d'expansió i la perspectiva d'intimitat. En les seves formes primitives, aquestes dues perspectivessón contradictòries. Però quan l'ésser viu el seu llenguatge genèticament, entregant-se amb tot el seu cor, amb tota la seva ànima a l'activitat literària, a la imaginació parlant, les dues perspectives d'expansió i d'intimitat es manifesten curiosament homogràfiques. La imatge és tan lluminosa, tan bella, tan activa quan expressa l'univers com quan expressa el cor. Expansió i profunditat, en el moment que l'ésser es descobreix amb exhuberància, estan dinàmicament enllaçades. S'indueixen mútuament. Viscuda en la sinceritat de les seves imatges, l'exhuberància de l'ésser posa de relleu la seva profunditat. Recíprocament, sembla que la profunditat del ser íntim és com una expansió respecte d'un mateix." (G. Bachelard, *El aire y los sueños*, p. 326.)

El cor ve a ser, simbòlicament, l'espai de vivència de la persona, allà on habitem, el nostre estatge o habitacle íntim, la nostra casa vivencial. En ell es constitueix la nostra espaciositat interior (100). És, per tant, un espai virtual, imaginàriament flexible: pot encongir-se màximament i eixamplar-se indefinidament, centrar-se en un punt o dispersar-se en la varietat, etc.

Aquesta flexibilitat ens obra pas a una agilitat del cor que

és la que garantiria una llibertat personal. Un cor àgil és lleuger i es mou (desig, voluntat, decisió, vivència...) amb facilitat, gaudeix d'una bona llibertat de moviment cor-dial. D'aquí que en algunes tradicions (101) s'assigni l'element aire al cor, com aquell que li és més propi i simbòlicament representatiu. Aquesta agilitat del cor suposaria un cert desenganxament, un no quedar-se trabat (102) o encallat en un punt donat, en una "terra" concreta. Aquest desenganxament, condició de llibertat (aquesta llibertat simbòlica, imaginària-subjectiva, "psicològica") permet el *vol* per l'aire (103) que és el camp imaginari de les vivències, aspiracions i realitzacions.

La flexibilitat virtual del cor, com espai subtil que és, ens aboca a la seva caracterització d'àmbit fronterer entre el microcosmos i el macrocosmos, de "porta del món": endinsant-nos a la cova del cor (104), gulliveritzant l'espai, acabem per obrir-nos a un cel de mil sols lluents, a un espai més gran que tots els espais (105), *Coincidentia oppositorum*: a través d'allò més immanent (el propi centre) ens projectem a allò més transcendent, és a dir, a la totalitat del cosmos o del Ser, l'espai obert sense nom.

Si el cor, com a imatge metafòrica que és, no tingués simbòlicament l'atribut de la flexibilitat, no fóra pas possible aquesta *coincidentia oppositorum*. El cor és l'àmbit de la *síntesi* i, en definitiva, *l'àmbit de tots els àmbits*, l'espai per excel·lència, "l'espai fantàstic" (106).

Per això, pel fet d'aplegar en si mateix els contraris, el cor és la seu de dos qualitats aparentment antitètiques: la sensibilitat i la fortalesa (107). La primera, una delicadesa quasi minúscula, femenina, maternal, gulliveriana, tan pròpia del règim simbòlic nocturn; i la fortalesa, poder solar i uranià, gegantí, tan pròpia del règim diürn de la imaginació. Ambdues característiques haurien de desenvolupar-se alhora en l'home còsmic, ja que es tracta de reproduir en l'home la mateixa diversitat del cosmos, fent-la, com en aquest, totalitzar-se en una unitat coherent i harmoniosa, integrada. De nou ens trobem amb el tema de la forja del caràcter, comú a totes les grans tradicions iniciàtiques, que serà tan central en la versió psicologitzada d'home còsmic que ens ofereix A. Maslow i la Psicologia Humanista. Les dues grans qualitats han d'anar parelles per garantir l'equilibri

resultant, la "mesura antropològica" que permet obtenir l'harmonia d'aquest microcosmos que fóra l'home. Una sensibilització aïllada d'un procés de fortalesa i coratge podria dur a una mena d'hipersensibilitat o de passivitat, o provocar desajustos en la personalitat pel distanciament entre la capacitat perceptiva i la d'acció. Tanmateix, la situació inversa podria dur fàcilment a una insensibilitat o indiferència afectiva que desequilibraria la balança personal. En molts casos d'exaltació trobaríem aquest desnivellament entre les dues qualitats o tendències: molts herois, ascetes, sants, bruixots artistes, líders... podrien il·lustrar aquesta desproporció antropològica (108). Possiblement el preu que han pagat per destacar i obtenir un cert poder és aquest relatiu esquinçament de la seva personalitat consistent en una desproporció. Però també es podria entendre com el preu resultant d'un desenvolupament personal deficient, d'un creixement no harmoniós on un cert excés positiu té la contrapartida d'unes deficiències o mancances negatives. Aquí entroncaríem amb les consideracions de Maslow sobre la motivació de deficiència (i els intents de compensació desequilibrats) i la motivació (o expressió) de creixement: la darrera fóra garantia d'un desenvolupament equilibrat (en termes generals), de la constitució d'una personalitat sana i fins modèlica o ideal per als altres (109).

Una altra imatge que se'ns presenta del cor és la d'un gran focus, amb capacitat virtualment il·limitada d'il·luminar, d'escalfar, d'impulsar, vivenciar i compartir. Segons com s'enfoqués obtindríem uns resultats o altres, dependent del punt d'angle del qual partim. A partir d'un punt unitari de fonament (que és el punt original, l'eix interior, la font-mare, etc.) podria haver un eixamplament projectiu que abastés tota una gran diversitat, una cosmicitat o universalitat. De la unitat a la diversitat, del centre a qualsevol punt de la perifèria, de la llum blanca a la seva descomposició en la varietat dels colors: la única condició és haver-se situat, com a candidat a home còsmic, en el suposat punt central, en l'arrel (essent el cor arrel aèria, subtil), en el principi dinàmic immòbil ell mateix (110).

Aquesta situació dinàmica en el punt central, que permetria un màxim angle de diversificació, d'abastament, de cosmicitat, ens vindria donada suposadament pel procés d'interiorització,

que alhora permetria una integració progressiva i harmònica de tot el potencial humà (111). El cor pot orientar-se des de multitud de punts, pot polaritzar-se en qualsevol aspecte (és, virtualment, tots els punts i enfocaments), però no des de qualsevol punt trobaríem l'obertura necessària per a la universalitat o cosmicitat. Existeix un punt privilegiat, un eix integrador (112), una "porta màgica" des del qual és possible l'experiència d'unitat i totalitat. Vegem com ens ho presenta A. Maslow:

"En algunes descripcions, en particular de l'experiència mística, religiosa o filosòfica, la totalitat del món és contemplada com a unitat, com a una entitat simple, viva i de gran riquesa. En altres experiències-cimeres, en particular les amoroses i les estètiques, una petita part del món és percebuda com si de moment fos el món en la seva totalitat. En ambdós casos es tracta de la percepció de la unitat." (*El hombre autorrealizado*, pp, 129-130.)

Però el cor no sols és receptivitat, també és simbòlicament l'espai de l'impuls, de les tendències, d'una voluntat, energia o força. La font d'on sorgeix tota força, tot impuls. D'aquí que l'home còsmic, l'iniciat, sigui un explorador del cor a la recerca del punt d'origen o fonament, d'una utòpica innocència original, d'una suposada naturalesa pura i primigènia on les forces i els desitjos o tendències encara no poden haver estat malmenats o deformats. A la recerca de la font o origen de tot desig (i, en conseqüència, de tot sentit de la individualitat, de l'ego), l'aventurer del cor espera arribar a dissoldre la varietat de desitjos (com el iogui la varietat dels estats de consciència) en una puresa d'innocència original.

Òbviament, darrera l'aconseguint d'aquest saber-ser naturalesa pura i alliberada hi hauria la capacitat de modular aquesta energia o força-font pura en qualsevol forma i color per així tenir el poder de projectar-se en qualsevol direcció. Saber i Poder s'entrecreuen així en el camí de l'iniciat (113). En Maslow, on l'home còsmic queda rebaixat a ser un home creatiu i universal, a més de sabedor-experimentador dels valors-del-Ser, aquest poder és no ja el màgic i transcendent sinó el (també màgic?) de la creativitat inesgotable i constant, i el de la salut psicològica ideal i modèlica, així com els de les (místiques

també?) experiències-cimeres on es transcenderien les barreres o límits habituals del jo, la consciència espàcio-temporal normal i on, en aquest oblit-de-si, es vivenciarien intensament els universals valors-del-Ser.

En Maslow, la connexió amb l'impuls original (o la font original dels impulsos) que nosaltres hem situat en l'espai virtual del cor, vindria a ser la vivència personal (i el cor és l'espai de les vivències) de la "biologia subjectiva" de la qual ens parla ell mateix. El cor, l'enfocament personal, l'actitud, són la porta del món autèntic, allà on es viu la plenitud del ser persona; enfocar-se o optar per la motivació de creixement, aquesta és la clau. Com afirma Maslow:

"Hem parlat de vivenciar sense timidesa, d'escollir l'opció del creixement i no la del temor, d'escoltar les veus de l'impuls, de ser sincers i de responsabilitzar-nos. Tots aquests són pasos cap a l'autorealització, i tots garanteixen millors opcions de vida." (*La personalidad creadora*, p. 73.)

I en aquesta biologia subjectiva de què ens parlarà Maslow hi trobarem connectades, paradoxalment, la nostra individualitat idiosincràtica i allò de comú a tota l'espècie humana: en les arrels existiria una conjunció, l'individu humà recala en la universalitat de l'espècie i, curiosament, hi troba no pas la totalitat del cosmos però sí la universalitat dels "valors-del Ser". Així estant, la biologia subjectiva de Maslow fa la funció simbòlica de "porta", si no a la totalitat còsmica sí a la identitat personal i de l'espècie, i més enllà d'això, al reconeixement-vivència dels valors-del-Ser com a pas en la realització viva d'aquests.

UNA IL·LUSTRACIÓ CONTEMPORÀNIA:  
A. MASLOW I EL COR COM «QUALITAT DE RELACIÓ»

"El reconeixement de què els millors impulsos de l'home són intrínsecs, i no fortuits i relatius (...). La natura humana porta dins seu la resposta a les preguntes: Com puc ser bo? Com puc ser feliç? Com puc ser profitós? L'organisme ens diu allò que necessita (i, per tant, el que aprecia), emmalaltint quan es veu privat d'aquests valors." (A. Maslow, *Motivación y Personalidad*, p. 157.)

Arribem al punt en què el cor com a espai de vivència ens mostra la possibilitat de la vivència cordial relacional, humana i social. El jo pot obrir-se al "nosaltres" i guanya "universalitat humana".

Òbviament, la versió d'home còsmic que més ha desenvolupat la dimensió social-secular ha estat la més estrictament antropològica i de menor ressò còsmic, la psicologia filosòfica d'Abraham Maslow. A menys cosmicitat metafísica, sembla que hi ha, podríem dir, més dimensió social; a menys ontologia, més antropologia. Però no oblidem que en el rerafons de la psicologia maslowiana hi ha tota una concepció de la naturalesa humana que "participa" d'alguns trets o supòsits comuns a totes les figuracions d'home còsmic: el convenciment

d'una suposada natura humana essencial (inscrite, o no, en el marc d'una metafísica cosmològica) i una certa "nostàlgia" de la totalitat, de la completitud. Vegem ara com s'expressa A. Maslow respecte del tema cordial i social:

"Les persones auto-actualitzants tenen relacions interpersonals més profundes que els altres adults. Són capaces d'una unió més completa, un amor més gran, identificació més perfecta i obliteració dels límits de l'ego, del que altres persones considerarien possible." (*Motivación y Personalidad*, p. 225.)

I d'una manera més concreta, referint-se al tema de l'amor (el cor aplicat a la dimensió de relació personal), Maslow arriba a afirmar:

"L'esforç per diferenciar l'amor diví de l'amor humà es basa freqüentment en el suposat que l'admiració desinteressada i l'amor altruista només podien donar-se com capacitats sobrehumanes i no humanes. Naturalment, hem de contradir això; els éssers humans en el seu total creixement mostren moltes característiques que en un temps eren considerades prerrogative sobrehumanes." (*Motivación y Personalidad*, p. 261.)

L'aparent "reducció antropològica" en la versió maslowniana d'home còsmic no arriba a ser total, perquè aquest home autorealitzat assumeix en la seva "natura potencial" bona part de les qualitats antigament presents en un nivell còsmic-metafísic. Fixem-nos ara en l'alt grau d'eufemització de la mancança, de la limitació humana (línia caiguda-exaltació) present en el següent text, netament idíl·lic, de Maslow:

"Els auto-actualitzants no tenen deficiències per compensar i han de ser considerats ara com lliures de creixement, maduresa, desenvolupament, en una paraula: per al compliment o actualització de la seva naturalesa superior individual i específica. El que fan aquestes persones dimana del creixement i l'expressa sense esforç. Estimen perquè són persones amants, de la mateixa manera que són amables, honrades, naturals, és a dir, perquè en la seva naturalesa és tan espontani com la força en un home fort, com una rosa exhala perfum, com un gat és graciós o un nen infantil. Tals epifenòmens estan tan poc motivats com ho està el creixement físic o la maduració psicològica." (*Motivación y*



*Personalidad*, p. 262.)

Insistent en aquest caràcter "gratuït" de l'amor, com *apertura del cor* a l'altre, des de l'admiració; com expansió del qui sobreabunda (114), observem aquests textos del mateix Maslow:

"El fet que l'amor tingui molt bons efectes no significa que estigui motivat per aquests efectes o que les persones s'enamoren per tal d'obtenir-los. L'amor que es troba en les persones sanes està descrit molt millor en termes d'admiració espontània i d'una espècie de terror receptiu, no com una demanda, o un plaer exagerat, que experimentem quan ens causa impressió una pintura bonica. (...) L'admiració i l'amor, en els meus subjectes, és, en la major part, 'per se', sense demanar recompenses ni tenir una meta prefixada, experimentat en el sentit oriental de Northrop, concretament i completament, pel seu propi bé, ideogràficament." (*Motivación y Personalidad*, p. 260.)

Priva, per tant, la noció d'un amor entès com a facultat, capacitat o potència inherent, essencial a la naturalesa humana. Vegem com Maslow cita un altre autor, popularment molt conegut, que també se situa en aquesta línia malgrat les seves arrels "frankfurtianes" (E. Fromm):

«Aquest principi, probablement presentat primer en forma tècnica per Alfred Adler, ha estat molt ben descrit per Erich Fromm, particularment en el seu llibre *Man for Himself*, en el qual es defineix l'amor (pp. 129-130): 'En principi, l'amor és indivisible en el que respecta a la connexió entre els objectes i el subjecte. L'amor genuí és una *expressió* de productivitat i implica atenció, respecte, responsabilitat i coneixement. No és un afecte en el sentit de ser afectat per algú, sinó un actiu esforç pel creixement i felicitat de la persona estimada, arrelat en *la pròpia capacitat d'estimar* d'un mateix.'» (*op. cit.*, p. 255; els subratllats són nostres.)

En Fromm, com en Maslow, retrobem aquesta noció de potència interna o essencial i la de "la natural expressió d'aquesta potència". Precisament l'autorealització consisteix en "actualitzar" l'esmentada potència natural, essent així un moviment eminentment natural i consustancial que s'ha de servir de les altres capacitats pròpies, com la intel·ligència, per tal de realitzar "allò que realment s'és" (persona) (115) o "allò al

que s'està cridat" (per les "veus impuls"). La consciència intel·ligent esdevé, per tant, l'element necessari per actualitzar l'impuls vital natural: la voluntat integradora de les diverses energies harmonitza i desenvolupa allò que ja estava en forma de llavor o "programa" (116). De nou ens trobem amb un dels elements fonamentals subjacent a la fenomenologia del simbolisme de l'home còsmic. Vegem-ho directament en Maslow:

"Els psicòlegs humanistes i psiquiatres existencials nordamericans estan molt més a prop dels psicodinamistes que de Sartre. Les seves experiències clíniques els han portat a concebre l'ésser humà com a posseïdor d'una essència, una naturalesa biològica o pertinença a l'espècie. És fàcil interpretar la teràpia de 'des-cobriments' com un ajut per a què la persona descobreixi la seva Identitat, el seu Jo Real, és a dir, la seva pròpia biologia subjectiva, que pot, després, actualitzar, 'escollir' o utilitzar per 'fer-se a si mateix'. El problema radica en què l'espècie humana és l'única espècie que té dificultats per ser-ho. (...) La nostra essència biològica, els nostres vestigis d'instints són dèbils i subtils i difícils de contactar. L'aprenentatge extrínsec és molt més poderós que els nostres impulsos més profunds. És amb respecte als impulsos més profunds (...) on és necessari endinsar-se per descobrir-los, que parlo de biologia introspectiva, de fenomenologia biològica, donant a entendre amb això que un dels mètodes necessaris en la recerca de la identitat, del jo, de l'espontaneïtat i naturalitat, consisteix a tancar els ulls, reduir el soroll, tallar els pensaments, deixar de costat les ocupacions i relaxar-se, de forma taoïsta i receptiva." (*La personalidad creadora*, p. 226.)

En aquest darrer text tenim una invitació, en el seu context propi, a l'experiència de la interiorització, entesa novament com una connexió personal o un cabussament conscient a les més fondes interioritats o arrels d'aquesta biologia subjectiva en què es fonamentaria la naturalesa i el potencial humà. De nou trobem un isomorfisme estructural i simbòlic respecte d'altres filosofies que ja hem estudiat com a possibilitats d'home còsmic.

Reprement el tema inicial, per Maslow l'home autorealitzat és una persona en la qual el tema cordial i social és absolutament fonamental, fins el punt que la vida afectiva tenyeix totes les seves activitats (117), tant les més quotidianes com les més

"creatives". Com diu ell mateix:

"Cada vegada es fa més evident que existeix una estreta correlació entre la infància afectuosa i una maduresa sana. Aquestes dades demostren, fins a la generalització que l'amor és una necessitat bàsica per al desenvolupament de l'ésser humà. (...) Finalment, què trobem, descriptivament, en els adults sans? Que pràcticament tots han estimat i han estat estimats al llarg de la seva vida. Per tant, ara són persones que estimen. Finalment i paradoxalment, ells necessiten menys amor que l'home mitjà, perquè ja en tenen suficient. (...) Per tant, podem dir que així com un organisme necessita sal, per tal d'obtenir salut i evitar la malaltia, també necessita amor. En altres paraules, l'organisme està dissenyat per funcionar amb sal i amor..." (*Motivación y Personalidad*, p. 346.)

Maslow ja ens havia situat, amb la seva piràmide de les necessitats i forces motivadores, de cara al reconeixement de què "l'ésser humà té necessitats superiors, necessitats instintives que formen part de la seva estructura biològica, com la necessitat de dignitat i respecte i la de tenir llibertat per al propi desenvolupament. El descobriment de necessitats superiors comporta tota classe d'implicacions revolucionàries" (*La personalidad...*, p. 210.). En establir clarament una diferenciació fonamental entre motivació de deficiència i motivació de creixement (o expressió de creixement), Maslow obre el pas a la consideració de l'amor de les persones autorealitzades com "expressió de creixement" i, per tant, com a model ideal a imitar i com a superació dels límits habituals de la individualitat (el tema de l'amor i del sexe en les persones autorealitzades de Maslow resta molt lligat al de les "experiències cimeres"). Amb les mateixes paraules de Maslow:

"Un aspecte important en una bona relació amorosa és el que pot anomenar-se identificació de necessitat, la fusió de les jerarquies de les necessitats bàsiques en dues persones, amb una sola jerarquia. L'efecte d'això és que una persona sent les necessitats d'una altra com si fossin les seves pròpies i per aquella qüestió també sent les seves pròpies necessitats, fins a cert punt, com si pertenyessin a l'altre. Un ego s'estén ara per cobrir dues persones, i al cap d'un cert temps les dues persones han arribat a ser psicològicament una sola unitat, una sola persona, un sol ego."

(*Motivación y Personalidad*, pp. 254-255.)

Entesa així, l'estimació passa a ser una mena de "qualitat de relació" humana, qualitat inherent al cor (la imatge metafòrica que ens ocupa), i potencialitat humana per excel·lència. Resta lligada als actes creadors, fruits de "l'expressió o motivació de creixement" i passa a ser un signe emblemàtic de les persones autorealitzades. Per la fusió d'individualitats que afavoreix és un factor de primera línia cara a les experiències cimeres, i, per tant, té el segell inconfundible dels actes creadors (autooblit, eliminació de barreres, sensació de fusió, ara-i-aquí).

Aquesta qualitat de relació que sorgiria de la font metafòrica del cor, en connexió amb l'impuls vital o potencial natural humà, s'aplica de manera universal: a les coses, les persones, les situacions... la creativitat. Acolorida per l'estimació, que aquí s'entén com un tenir cura, una donació de si i fusió, etc., no tindria límits ni barreres; l'home autorealitzat fóra, si no còsmic sí, almenys, universal.

De nou podríem resumir aquesta perspectiva esboçant la panoràmica idíl·lica i eufemitzadora que se'ns tendeix a presentar: una qualitat de relació amb les coses, que principalment seria la capacitat de transformar-les tot millorant-les (producció creativa); una qualitat de relació amb els fets i situacions que parteix d'una receptivitat àmplia i equilibrada, passant per una saviesa discernitiva, per concloure en una resposta o acció enèrgica i intel·ligent; i una qualitat de relació amb les persones que bàsicament respondria a la potència «intrínseca» al cor de l'estimació. Com veiem, la nova versió d'home còsmic de Maslow accentua «l'excel·lència psicològica i relacional». L'estimació s'entén com una «qualitat del cor» pròpia i natural a les persones autorealitzades, és a dir, aquelles que sí han actualitzat el seu potencial humà (118), comú a tota l'espècie. El cor, que anteriorment l'haviem explicat com *l'espai simbòlic de totes les vivències humanes* i que en la filosofia mística dels *Upanixads* és «la cova de l'àtman», el punt de tota *coincidentia oppositorum* i, en definitiva, l'espai de la vivència il·luminada i unitiva, ara passa a decantar-se cap a

l'altre pol possible en la línia vivencial humana: no pas el de l'endinsament místic sinó el de la projecció comunicativa i comunitària, social. Però atenció, seguim estant en la mateixa línia simbòlica, la del cor com a fonament i espai per a tot l'espectre de les vivències humanes possibles. L'amor, l'estimació, en l'home autorealitzat de Maslow, segueix essent una *qualitat inherent* al cor de l'home autèntic; els valors-del-Ser de Maslow estan *inscrits en la nostra biologia subjectiva* i tan sols cal reconèixer-los i franquejar-los el pas tot apartant els bloquejos i impediments «antinaturals»:

«Crec, en definitiva, que ajudar algú a avançar cap a la plena humanitat passa inevitablement pel camí de la presa de consciència de la pròpia identitat (entre altres coses). Una part molt important d'aquesta tasca consisteix a prendre consciència del que s'és, biològica, temperamental i constitucionalment, com a membre d'una espècie, de les pròpies facultats, desitjos, necessitats i també de la vocació, capacitat i destí propis. Dit llisa i planerament, un aspecte absolutament necessari d'aquesta autoconsciència el constitueix una fenomenologia de la pròpia biologia interna, del que denomino 'instintoide', de la pròpia animalitat i pertinença a l'espècie. (...) Penso que és possible aplicar aquest paradigma fins als màxims nivells de desenvolupament personal, on un hom transcendeix la seva pròpia personalitat. Em sembla que presento una bona defensa per a l'acceptació del probable caràcter instintoide dels valors personals supremes, és a dir, del que denominariem la vida espiritual o filosòfica. Fins i tot penso que aquesta axiologia personalment descoberta pot incloure's en aquesta categoria de 'fenomenologia de la pròpia naturalesa instintoide', de 'biologia subjectiva', de 'biologia vivencial' o altres expressions semblants.»  
(*La personalidad creadora*, pp. 54-55.)

L'amor és una qualitat inherent, visiblement manifesta en les persones autorealitzades, segons insisteix Maslow en aclarir:

«Els auto-actualitzants no tenen deficiències per compensar (...) Estimen perquè són persones amants, de la mateixa manera que són amables, honrades, naturals, és a dir, perquè en la seva naturalesa és tan espontani com...» (*Motivación y Personalidad*, p. 262.)

Així, doncs, l'estimació fóra com el fruit del cor. Si als *Upanixads* el cor era el símbol de l'espai místic i estava lligat a les imatges de la interioritat nocturna (la cova, l'habitable, l'escalfor íntima, la llàntia), ara l'estimació del cor és el fruit «biològic», natural, d'una potència germinativa que és la nostra natura humana, el nostre impuls vital, la nostra biologia «subjectiva» (òbviament, ja que està relacionada amb les nostres vivències i sentit dels valors). En conseqüència, les imatges predominants seran les relacionades amb el creixement biològic, la fructificació, etc.: el creixement personal, l'actualització del potencial, el moviment d'autorealització, l'expressió, l'espontaneïtat natural, la fluïdesa sense bloqueig, l'autoregulació, l'esdevenir plenament allò que ja s'és... l'aparent conceptualització no ens pot amagar que existeix un rerafons simbòlic quasi immediat, un patró de referència imaginari del qual sorgeixen analogies i isomorfismes «tecnificats» però que s'arrelen en la imatge biològica de *l'arbre*, que com G. Durand ha posat de manifest, se situa en el trànsit (dins el règim simbòlic) de l'esquema rítmic al mite del progrés (cfr. Durand, pp. 313-323). Efectivament, l'arbre és una bona imatge de l'home còsmic (119) i de la seva utopia realitzadora (o autorealitzadora), del «progrés inevitable», tal i com ens explica G. Durand:

«El temps no és ja vençut per la simple seguretat del retorn i de la repetició, sinó perquè de la combinació dels contraris brota un 'producte' definitiu, un 'progrés' que justifica l'esdevenir mateix, perquè la irreversibilitat mateixa és dominada i es torna promesa. Així com l'ensonyament cíclic es veu trencat per l'aparició del foc que supera els mitjans de la seva pròpia producció, ara anem a veure que la imaginació de l'arbre, provocada pels esquemes verticalitzants, trenca, a la vegada, progressivament la mitologia cíclica en la qual es tancava la imaginació estacional del vegetal. Podem dir que tant per la fenomenologia del foc com per la de l'arbre, es capta el pas des d'arquetipus purament circulars a arquetipus purament sintètics que instauren els mites, tan eficaços, del progrés així com els messianismes històrics i revolucionaris.» (*Las estructuras...*, pp. 322-323.)

L'arbre que és l'home còsmic (120) esdevé el símbol no explicitat del «mite de progrés» que representa l'home

autorealitzat, de l'ideal de totalitat, completitud, plenitud, superació i realització que suposa la dita maslowiana: arriba a ser allò que ja ets, sigues plenament persona. D'aquí que el repte constant, desafiador, verticalitzant, sigui imprescindible; que allò que semblava el capdamunt de l'escala esdevingui un simple replà i que el camí iniciàtic o autorealitzador es confongui amb l'horitzó utòpic. La imatge simbòlica és així utopia i referència necessàries, miratge i motor. Com a utopia revolucionària (en aquest cas utopia del «canvi de cor») tendeix a una certa hybris, a una solapada desmesura (idealista) i a una insatisfacció permanent en confrontar ideal i realitat. Però és que aquest «impossible» no s'està demanant ni al cos social ni a les institucions públiques, sinó a l'individu singular. És una auto-sol·licitut, una exigència militant adreçada a un mateix i que cerca, en definitiva, «l'excel·lència». D'aquí que podem parlar d'un cert elitisme psicològic o/i espiritual. Existeixen, per tant, certes tendències verticalitzants i ascensionals, d'altra banda evidents pel seu parentiu amb les estructures simbòliques relacionades amb l'arbre, que amaren contínuament el llenguatge maslowià.

Hem situat l'amor en Maslow com a fruit simbòlic del cor, de la *qualitat de vivència* de la pròpia identitat en l'home autorealitzat; però seguint l'analogia simbòlica del creixement biològic (i, per tant, d'aquesta 'biologia subjectiva' que tindria-seria la persona) hem de situar ara l'amor com un «fer créixer» i l'autorealització com un procés de creixement. Òbviament, la metàfora psicològica i espiritual del creixement es basa en i perllonga el creixement purament biològic, extrapola un esquema imaginari i vital a l'àmbit de la subjectivitat humana. Però cal que diem que l'extrapolació metafòrica d'un aspecte vital fet símbol s'entén, en Maslow i la psicologia humanista, com un fet *real* i no pas simplement «simbòlic» a l'estil de «recurs literari». En aquest sentit, cal que remarquem la seriositat amb què Maslow parla d'aquesta «biologia subjectiva» comuna a tota l'espècie humana i *portadora dels valors universals del Ser*. Evidentment, el parentiu amb els esquemes simbòlics propis de la figura imaginària de l'home còsmic no és gratuït, i les conseqüències que això comporta són prou paleses...

L'amor o estimació com un «fer créixer» (i el procés

d'autorealització com un moviment de creixement humà) ens connecta amb la imatge simbòlica del *cultiu*. Recordem que el *cultiu* suposa una síntesi entre l'acció de la naturalesa i la de l'home, una simbiosi on del cicle vegetal (dimensió cíclica) sorgirà un producte mediatitzat per l'acció de la cultura (del progrés). Així estant, aquest fer créixer o cultivar, conrear, esdevé un aplicar-se personalment a desenvolupar la potència humana germinal, el potencial humà. I el mateix cara als altres: en Maslow estimar és fer créixer a l'altre-a, ésser productiu en amb l'altre, tenir cura del seu desenvolupament, ser-ne responsable, respectar el seu procés, fusionar-s'hi en una convergència d'itineraris, etc. (121). Es tractarà d'afavorir un moviment natural i evolutiu de creixença, d'anar a més (mite del *progrés*), etc. L'orientació d'aquest moviment, la seva finalitat, no seria fruit d'un acord o consens humà i/o social, relatiu i relativista, sinó que vindria marcat o inscrit en la nostra «biologia subjectiva», en el nostre impuls vital «instintoide»; els psicòlegs humanistes no farien sinó reconèixer i exposar-nos les autèntiques finalitats i valors absoluts, universalment vàlides per a tota l'espècie humana i inscrites en la nostra naturalesa i potencialitats. Òbviament, *estemm davant d'un disseny axiològic fortament normatiu i absolutista, com és propi dels dissenys configuradors d'utopies de progrés*.

En aquest context, el propi del Moviment de la Psicologia Humanista, no ens han d'estranyar expressions del gènere «Estimar és afavorir el moviment creatiu de la vida», o d'altres de similars. Des del moment en què l'amor s'emparenta simbòlicament amb un *cultiu*, un fer créixer, una activitat «productiva», és clar que l'aproparem bé a una tècnica, bé a un art (o una mica d'ambdós). El Moviment de la Psicologia Humanista va ser un pioner pel que fa a les tècniques de «creixement personal i grupal», «expressió creativa», «comunicació emocional i afectiva», etc. (USA, anys 60). Però principalment es va enfocar la qüestió com un art, un art creatiu, i *l'home autorealitzat va passar a ser l'artista de la vida i del viure*, és a dir, una versió absolutament moderna de l'antic savi oriental. Fer créixer la vida, autorealitzar-se i ajudar a que ho facin els altres, és l'art superior; el psicòleg-terapeuta és el gran artista, el savi que substitueix el periclitat *gurú*, sacerdot,



bruixot o *xamà*. Les seves ambicions no són tan desmesurades, tan còsmiques, però no pas per això gens menyspreables: l'home autorealitzat segueix essent fonamentalment diferent, en la seva dinàmica vital, respecte de l'home bloquejat o «profà»; ell és tot un «príncep de la creativitat», el seu regne no pot anar més enllà d'aquest món temporal i contingent però, si més no, aconseguix transfigurar-lo, tot rescatant-lo de la mediocre vulgaritat, mitjançant les experiències cimeres, la consciència dels valors-del-Ser i l'activitat creadora. En definitiva, és un *savi*, és a dir, aquell qui sap *com s'ha de viure* i ens ho transmet als qui estem encara bloquejats i desorientats dels autèntics valors. És, en definitiva, un home universal, plenament realitzat, que ha assolit la totalitat plena del seu ésser.

Hem dit abans que l'home autorealitzat és bàsicament el resultat d'un cultiu que s'assembla més a un art que a una tècnica. Això entronca amb el perfil tradicional que ens arriba del savi antic i del procés iniciàtic en general: existeixen tècniques que cal practicar, però allò principal és l'immens esforç, dedicació, paciència i adequada actitud. La saviesa no es pot comprar ni forçar, no es pot «aprendre» en sentit estricte. L'home savi, l'home còsmic o universal no es pot construir, no depèn sols de la mà de l'home sinó de la reina naturalesa. No hi ha tècniques infal·libles, es tracta més aviat d'un procés acientífic, artístic i artesà, absolutament singular. S'ha de cultivar com qui practica un art, que cerca la bellesa, la creació i la genialitat, sense tenir-ne mai, però, la seguretat de trobar-la o produir-la. L'obra d'art, com el savi, pot aparèixer després de llargs anys de treball i recerca, però de manera insospitada, inspirada, «natural», fruit potser d'una llambregada o d'una mena de profunditat emergent. El savi fóra, per tant, una mena d'artista de l'esperit (o de la natura pròpia realitzada), aquell qui transforma i il·lumina amb nova claror la nostra visió de les coses i del món. En el savi serà tan important el gest com en el pintor ho és el traç; té un segell inequívocament personal, un valor simbòlic.

La imatge metafòrica del cor, doncs, malgrat que sovint és portadora d'una semàntica marcadament mística, més o menys religiosa; o d'un elitisme d'autorealització psicològica, subjectiva i individualista, té, també, com comencem a entreveure en

Maslow, una gran possibilitat de tombant social. La metàfora «dóna» perfectament per a promocionar uns valors de qualitat de vida psicosocial, a defensar i transmetre dins el marc coherent de la nostra tradició occidental democràtica i plural. Introspecció integradora i qualitat de relació social i humana s'alini en els dos extrems d'un únic segment simbòlic que resta il·luminat per tot l'espectre del cor. Però, amb la possibilitat de relacionar-lo amb els mites del progrés, les imatges simbòliques del cor ens connecten amb l'arbre i els seus fruits, l'activitat productiva i creadora, l'anhel cordial i col·lectiu de millora i de canvi, la mobilització de l'individu i dels col·lectius envers els horitzons (utòpics?) de progrés i de llibertat.

## L'HOME EXPANSIÓ: LA METÀFORA DE LA CREACIÓ EN MASLOW

«Què significa descobrir la pròpia identitat? Significa trobar quins són els nostres autèntics desitjos i característiques, i ser capaços de viure d'una manera que els *expressi*.» (A. Maslow, *La personalidad creadora*, p. 222.)

«'Espontaneïtat , i 'autorealització' pertanyen a una classe de conceptes que teòricament no poden ser concebuts en la seva plenitud si no han passat abans pel procés de la concreció (...) en les ciències existencials la paraula ha d'ésser aprofundida i intensificada mitjançant el ser i l'acció.» (J. L. Moreno, *Psicoterapia de grupo y psicodrama*, p. 142.)

## INTRODUCCIÓ

La versió d'home còsmic que ens presenta A. Maslow (la de «l'home autorealitzat») és la que més accentua l'acció i la creativitat com a característiques més destacades d'aquest home. D'aquí que en referir-nos a aquesta imatge o metàfora «d'home expansió», com a isòtopa de la constel·lació d'imatges que acompanya la figuració de l'home còsmic, posem en primer terme referències i cites il·lustradores recollides de la versió més secular i psicologitzada de l'home còsmic. Aquesta versió més «des-cosmitzada», rebaixada de to, la trobem en la psicologia filosòfica d'Abraham Maslow i en la Psicologia Humanista en general, de la qual Maslow es pot considerar com el seu principal fundador i un dels més prestigiosos exponents.

Dues notes de l'acció expansiva d'aquest home autorealitzat són la creativitat i la universalitat (una mena de cosmicitat rebaixada de to i d'esfera). Per primera vegada afrontem una real projecció social, però d'esfera reduïda, adreçada a l'àmbit del món quotidià on l'home autorealitzat desenvolupa el seu caràcter creatiu (122).

Si l'home còsmic s'oposava a l'home fragmentat, desintegrat, bloquejat, la dimensió expansiva universal de l'home còsmic s'oposaria a la del pur rendiment funcional i interessat de l'home bloquejat. Utopisme de l'acció desinteressada, en cert sentit des-individualitzada, d'abastament pretesament universal. És, en definitiva, un horitzó d'utopia. Però alhora que

font també de paranys i mixtificacions, ho és també d'accions solidàries, de possibles moviments socials renovadors. Per això, però, ha de trencar amb la rêmora de l'individualisme subjacent a les figuracions de l'home còsmic i, a ser possible, no caure en les mixtificacions típiques que acostuma a generar aquest home quan se situa, excepcionalment, en l'acció social de masses: el messianisme, el caràcter sectari, l'il·luminisme revolucionari de caire carismàtic, els mil·lenarismes apocalíptics, etc. (123).

Però tant si l'home còsmic es retira al seu refugi il·luminat com si es llança, excepcionalment, a l'activitat messiànica, i fins i tot quan opta (com en l'home autorealitzat de Maslow) per un terme més mig o equilibrat (però que no passa d'una certa privacitat), ens trobem sempre amb la consideració que l'activitat de l'home profà vindria guiada per un pur interès particular, per un caràcter més «centrípet» que no pas «centrífug» o expansiu, per la recerca del «fruit de l'acció» (124), pel desig d'un rendiment, d'uns resultats concrets. Aquest actuar cara a un rendiment, a uns «fruits», fóra, des de la perspectiva de l'home còsmic, la clau d'una actitud i d'una dinàmica fonamentalment errònia, bloquejant, des-integradora de l'harmonia -micro i macrocòsmica-. L'accent de l'acció ha d'estar, per a l'home còsmic, no pas en el resultat sinó en l'origen i motivació d'aquesta acció, en la seva font (125).

De nou tenim aquí la referència, quasi mítica, a l'origen, la legitimació o desqualificació per la font. La intenció o motivació, l'horitzó de sentit, esdevé definitiu. I això tan sigui en la versió més radical, que *vol transcendir, paradoxalment, tot sentit* (la qual cosa ja és un sentit) (126) o en la versió menys pretenciosa i psicologitzada (Maslow) que *vol eufemitzar els sentits «negatiu»* (127), és a dir, les motivacions d'agressivitat, competència, egoisme, frustració, etc., presentant-les com motivacions encara immadures, de primer i superficial nivell, darrera les quals caldria esbrinar i actualitzar les motivacions potencials més pregones i essencials, les motivacions arrelades en els «valors del ser», que porten a desenvolupar el procés d'autorealització humana.

Podríem dir que Maslow eufemitza no pas tot allò que de caiguda i d'exaltació i ascens conté el cosmos (com fan les

versions més tradicionals) sinó tan sols el que hi ha present d'això en l'home (128), a nivell psicològic i antropològic. És a dir, eufemitza el nostre microcosmos humà personal (129) i tot el que conté de conflictivitat, violència, patiment i des-encaixament. Enfront les possibles desmesures i exaltacions antropològiques, enfront l'amenaça de la neurosi, la frustració i la inseguretat, enfront l'home bloquejat, ens presenta un home ideal, prototípic, que ha superat o transcendit (...o eufemitzat) tot això, i que viu en un microcosmos personal fet d'harmonia i proporció, d'energia intensa i d'intel·ligència brillant. I això fins tal punt que pot projectar-se en el seu àmbit privat i quotidià com una «persona-solució», com un individu universal i creatiu, superador de les barreres de l'habitual condició humana, encara que més discretament que en les versions tradicionals.

L'home còsmic de Maslow, és a dir, l'home autorealitzat, no viu en un macrocosmos en la línia del seu microcosmos. S'ha trencat el paral·lelisme micro-macrocosmos. L'home còsmic ja no s'emmarca en una filosofia d'abastament còsmic. Ara és, senzillament, un home autorealitzat antropològicament i psicològicament. Però en la recerca de fonament ontològic per a aquesta possibilitat, s'afirma l'existència d'una suposada naturalesa humana i d'un pretès i indemostrable «potencial d'autorealització»; tanmateix, els valors que l'home de Maslow encarna són «els valors del ser». Òbviament, tota axiologia s'empara, ni que sigui mínimament, en una (possible) construcció ontològica.

L'home autorealitzat representa un model on es dona l'eufemització de la caiguda i l'exaltació humanes. L'esquema de la integració harmonitzadora (130) i la imatge d'una llavor o potencial a desenvolupar per obtenir l'autorealització (131) (que ara substitueix a l'antiga salvació, alliberament o/i il·luminació) són els elements i medis fonamentals per a obtenir aquesta eufemització de la línia simbòlica «caiguda-exaltació» present en l'home (132).

Desconnectada del paral·lelisme micro-macrocosmos i, en conseqüència, de la major part del seu ressò còsmic, l'eufemització de la caiguda i de l'exaltació (133) encara que no arriba al límit de «diluir» l'existència de la mort (cosa que sí passa en d'altres versions) suposa, això sí, precisament una

exaltació de les possibilitats harmòniques de la condició humana (134), i més exactament suposa una ideologia (135) de la integració harmonitzadora, una axiologia on priva el valor «harmonia», juntament amb el valor «creativitat» (136). Aquesta eufemització de tots els elements simbòlics de caiguda i exaltació, en possibilitar una integració forta i harmoniosa, permet desenvolupar una acció transformadora de la realitat i innovadora que serà precisament la vessant d'acció *creativa*, pròpia de l'home autorealitzat. És a dir, sense caure en el gegantisme espiritual de ressò còsmic propi de les versions de l'home còsmic basades en el paral·lelisme micro-macrocosmos, sí que trobem una mena de ressò que no pas per més discret deixa de mostrar el caràcter excepcional o/i elitista del fenomen. L'home autorealitzat segueix essent un model a imitar, un arquetipus en l'horitzó de les utopies, malgrat que es realitzi en una selecta minoria d'individus que representen una «excel·lència» de la personalitat. Tot i la referència empírica als casos de persones autorealitzades i creatives, no ens podem portar a engany: home autorealitzat és aquell que encarna o realitza «els valors del ser». De nou, l'horitzó ontològic i axiològic, l'horitzó utòpic de sentit, passa a primer terme; estem situats davant d'un model arquetípic de l'home.

I arquetípic perquè allò en què ha d'esdevenir l'home ja està, d'alguna manera, prefixat, hi és en el nostre origen mateix com a possibilitat a desenvolupar (137). El «programa» per arribar a ser el que som, persones, és bàsicament comú a l'home de totes les cultures; la llavor la portem tots dins. No altra cosa afirma A. Maslow en textos tan significatius com aquest:

«Autorealització subratlla la plenitud humana, el desenvolupament de la naturalesa de l'home basat en la biologia i és, per tant (empíricament) normatiu per a tota l'espècie, més que no pas per a determinats temps i llocs: val a dir, que està menys en funció de la cultura. S'adapta al determinisme biològic més que no pas als patrons axiològics de cultures específiques tal com s'esdevé freqüentment amb els termes salut-malaltia.» (Maslow, 1962-68, citat per M. Villegas, *op. cit.*)

El mateix M. Villegas, sintetitzant la perspectiva i les

afirmacions de Maslow, ens ho explica clara i cumplidament:

«(En Maslow) sembla que podem afirmar que existeix un sistema de valors únic i bàsic per a la humanitat, un objectiu que tots busquen, que rep diversos noms: autorealització, individuació, creativitat, etc., i que consisteix en la realització de les potencialitats de la persona, per bé que aquestes no en siguin prou conscients. L'home mostra en la seva naturalesa pròpia un impuls envers un ésser més ple, com qualsevol ser viu, creix en la línia de la seva autorealització com a tal. L'home no es troba a la pràctica emmotllat d'acord amb la humanitat, ni se l'ensenya d'ésser humà. El paper del medi ambient és de permetre-li o ajudar-lo a realitzar les seves possibilitats, no les del medi. Aquest no li confereix potencialitats o capacitats, sinó que ja les posseeix en forma embrionària o incipient. La creativitat, espontaneïtat, autenticitat, etc., són potencialitats que pertanyen a la naturalesa humana, són de l'espècie.» (M. Villegas, p. 11, *op. cit.*)

Per tot això, no ens pot estranyar que la «personalitat creadora» de Maslow s'entengui més bé a la llum de la dialèctica «home expansió-home rendiment». El primer expansiona o projecta el seu *ser* (138) i els «valors del ser» en tot el seu *fer*. L'home autorealitzat projecta el que és, la seva natura profunda ja realitzada. El seu *fer*, la seva creativitat, no és més que una conseqüència inevitable d'aquest fet cabdal. Com diu Maslow (139) no es fonamenta en estratègies apreses ni tecnicismes o coneixements, és més aviat una disposició bàsica en la vida, un estil o tarannà vital resultat del fet d'ésser una persona autorealitzada. I alhora és, també, el símptoma principal que estem davant un home autorealitzat; no l'únic símptoma però sí el principal, fins el punt que Maslow sovint utilitza la paraula «autorealitzat» i «creatiu» com a termes pràcticament sinònims.

Enfront l'home expansió, l'home rendiment és l'home no realitzat; no pas perquè la seva acció pugui ésser efectiva, positiva, etc., sinó perquè la font d'aquesta activitat no s'arrela en els valors del ser. De nou, la concepció d'una pretesa naturalesa humana, que suposaria l'existència d'uns valors fonamentals i «originals» (situats en l'origen mateix de l'estructura antropològica) mostra el seu caràcter d'idea reguladora de tota figuració d'home còsmic. Aquesta idea o concepció proporciona



l'horitzó de sentit, exercint fins i tot una funció més reguladora que constitutiva (140): d'alguna manera marca els límits a la configuració de sentit-s (semàntiques) possibles referents a les diverses figuracions d'home còsmic.

## HOME-RENDIMENT VERSUS HOME-EXPANSIÓ

Si haguéssim d'esmentar, sols començar aquest apartat, els trets característics de l'home expansió i de l'home rendiment, que alhora són allò que els diferencia i distancia, hauríem d'apuntar que mentre l'home-rendiment «fa coses», l'home-expansió «viu tot fent». El primer, als ulls del segon, és com una màquina de fer coses, però aquestes no tenen cap càrrega especial. En el segon, cada acte té una peculiaritat o segell que ve donada per la vivència d'identitat (sigui al nivell de l'autorealització o al de la integració en l'harmonia còsmica) del subjecte humà. Darrera d'aquests dos suposats patrons de moviment de la persona ens trobem la dicotomia «ser o fer» que, plantejada pel nostre home còsmic, no té color: l'home del fer mai no pot assumir la vivència conscient del seu ésser, mentre que l'home del ser no exclou el fer, ja que el ser mateix és centre d'expansió i projecció de moviment personal i harmoniós. Així plantejada, l'opció del ser consisteix a arrelar l'activitat en allò que n'és el seu centre «natural» i l'eix propi: el nucli personal d'identitat.

Aquest «ser» de l'home còsmic, tan devorador de sentits, també vol menjar-se el fer. Fer des del ser de la persona; des del ser cap al fer; del nucli de vivència a l'esclat de la projecció. El fer, la projecció, no fóra més que la manifestació expansiva d'aquest ser «rodó i harmoniós».

L'home rendiment fóra l'home profà, qui fonamenta el seu

moviment en el fer coses com objectiu i com a base de la seva vivència. La intenció del fer se centraria en el rendiment o, amb altres paraules, en el fruit o resultat de l'activitat. Segons sigui aquest, així seria la satisfacció que deparés l'activitat. La fruïció restaria íntimament vinculada al resultat de l'acció o al caire que aquesta pren. La intenció i «naturalesa» del ser, en canvi, aniria de o des de l'agent o actor cap a l'àmbit de realització (que inclou coses, fets, persones, vivències, relacions), i la fruïció de la pròpia activitat pot tenir lloc a tots i cada un dels nivells i moments de la línia de moviment realitzada.

L'activitat de l'home-expansió és pura creació i expressió de la vivència d'identitat del subjecte. D'aquí que Maslow acabi per considerar els conceptes d'autorealització i de creativitat com a pràcticament sinònims. O que, en d'altres contextos filosòfics i semàntics, la figuració de l'home còsmic se'n presenti amb atributs divins; o com a reflex, a nivell microcòsmic, de l'harmonia i poder macrocòsmic; o com transcendent a tota condició mundana, profana o coneguda.

Òbviament, home-rendiment i home-expansió són dues dinàmiques que se'n presentarien com opció per tal d'anar configurant dues realitats humanes antitètiques. Són els dos extrems d'una suposada línia existencial. I diem suposada perquè la creença en la seva realitat sols la té qui creu i s'esmerça en realitzar-se en la línia de l'home còsmic. Aquest necessita contrastar-se i distingir-se damunt el fons de l'home profà, l'home-rendiment; sols se'l pot conèixer per oposició, per dilema bipolar. Aquí resideix la seva força i la seva feblesa: si acceptem el dilema en aquests termes sempre veurem l'home còsmic com superior i desitjable; però si no acceptem aquesta línia i aquesta bipolarització, el dilema deixa de tenir sentit i la figura de l'home còsmic se'n esvaeix, incompreensible i absurda, monstruosa i híbrida. Per entendre-la hem d'entrar en el joc o la suposició d'aquest enfrontament linialment bipolar sense el qual l'home còsmic ni té sentit ni possibilitat, sense el qual restaria desdibuixat. Les imatges de l'excelsitud necessiten sempre el rerafons contrastant de les imatges de la mediocritat; la cosmicitat demana la particularitat i la contingència; l'autorealització sol·licita el bloqueig, el «no arribar a ser allò que s'és». Sense aquesta imatge estereotipada i dubtosa de

l'home rendiment no fóra pas possible fer lluir la d'un suposat home-expansió.

D'aquí que l'home rendiment sigui presentat com a caos enfront de l'harmonia de l'home còsmic, com allò particular enfront l'universalitat, com des-integrat enfront la integració, com impersonal o mecànic enfront el segell personal o «transpersonal» de l'home còsmic. En les figuracions diverses i diferents de l'home còsmic sempre trobem, com a mínim, algun residu pertanyent al règim simbòlic diürn i, consegüentment, diairètic. Malgrat el predomini d'imatges de síntesi (sobretot vialitzades pel concepte d'harmonia i d'integració) i, en general, de règim nocturn, la tranquil·litzadora (però també heroica, ascensional i diairètica) imatge de l'home còsmic no pot sorgir en primer pla si no és per sobre el rerafons d'aquest home profà i pragmàtic, mundanal, que li presta relleu, excel·lència i s'ofereix com enemic a sobrepassar o vèncer. En definitiva, l'home rendiment és un contrincant, a superar, absolutament necessari. Si no existís (i, en cert sentit, no existeix) se l'hauria d'inventar. I en bona part això és el que succeeix: qui més parla i defensa l'existència de l'home bloquejat és el psicòleg humanista que vol assolir l'autorealització. Si ja som tot el que podem arribar a ésser, si no existís aquest home bloquejat, com podria parlar-se d'autorealització i de la tasca d'autorealitzar-se? Per poder parlar «d'arribar a ésser el que ja s'és» («arribar a ser persona», etc.), per parlar d'una tasca i fita d'actualitzar el potencial humà cal quelcom que s'interposi o dificulti «la natural cursa dels esdeveniments»: aquí tenim el famós bloqueig o aquesta imatge tan estereotipada i bel·ligerant (respecte de l'home còsmic) de l'home rendiment. En definitiva, expressió dels elements diairètics inevitables, per mínims que siguin, en tota figuració simbòlica que es desenvolupa àmpliament.

## EL COR, EL CAP I LES MANS

### *Mirar, pensar, fer*

Mirar, pensar, fer... aquesta seria la dinàmica de l'home expansió. Primer mirar, escoltar, percebre, veure la situació, persona o fet. No atabalar-se, no actuar per una primera impressió o amb una idea preconcebuda, sinó ser receptiu, copsar. De fet, la primera característica «saludable» de l'home autorealitzat que remarca Maslow és, precisament, la d'«una percepció més clara i eficient de la realitat». Una mirada intel·ligent, àmplia, oberta. Que el cap no passi per davant de la vista, que la idea no suplanti la realitat.

Primer *mirar*, i en aquest mirar tota una càrrega d'intel·ligència desperta, viva, però oberta i perceptiva a la novetat de la situació. En el principi... hi ha la sensibilitat; on hi ha vida hi ha afecció, receptivitat, capacitat de ressò. Sobre el paper fonamental d'aquesta mirada receptiva a les realitats en l'home creador, expansiu, de Maslow, podem deturar-nos en aquest breu text:

«Tot això equival a una espècie d'innocència' en la percepció i la conducta. Quelcom semblant s'ha atribuït amb freqüència a les persones altament creatives. Se les ha descrites diversament: com despullades davant la situació, cànvides, sense expectatives a priori, sense idea de 'deures' o 'obligacions', lliures de modes,

tendències, dogmes, hàbits o altres imatges mentals del que és correcte, normal, 'just'; com a éssers disposats a rebre el que succeeix sense sorpresa, escàndol, indignació o negació. Els nens són més capaços de ser receptius en aquest sentit, sense plantejar exigències, i també aquells a qui la vellesa torna savis. I ara, sembla que *tots* podem ser més innocents en aquest estil, quan ens situem en l'"aquí-i-ara".» (*La personalidad creadora*, p. 91.)

Apartir d'una amplitud de sensibilitat, la creativitat brollaria, immensa, perquè en la lògica de l'home còsmic a més riquesa de percepció més camp se'ns brindaria per a la creació. El mirar de l'home autorealitzat segueix tenint algun punt de contacte amb la mirada (interna) de l'home còsmic de les altres tradicions a què ens hem referit; de nou hi ha un cert apartament de l'ego, de la consciència de la pròpia personalitat (*asmita*), un cert oblit de si i abandonament a «la pura i transparent percepció de la realitat», una pèrdua de la consciència espàcio-temporal per caure en la dimensió d'un suposat «etern present». Vegem alguns textos significatius de Maslow:

«Em sembla que aquest aspecte de la creativitat es comprèn millor si el veiem com una part del síndrome de l'oblit de si i dels altres en l'"aquí-i-ara". Aquest estat implica, intrínsecament, una disminució de la por, les inhibicions, la necessitat d'artificialitat, menys temor al ridícul, a la humiliació o al fracàs. Totes aquestes característiques formen part de l'oblit de si i de l'oblit del públic. Estar absort allunya la por.» (*La personalidad creadora*, p. 94.)

«Taoisme i receptivitat tenen molts significats, importants tots, però també subtils i difícils de transmetre si no és a través d'un llenguatge figurat. Tots els subtils i delicats atributs taoistes de l'actitut creativa que ara veurem han estat descrits una i altra vegada, d'una o altra manera, per qui s'ocupa de la creativitat. No obstant, tots concorden que la característica descriptiva de la fase primària o d'inspiració de la creativitat és cert grau de receptivitat, no interferència i deixar estar, que és també teòrica i dinàmicament necessari. La qüestió ara és com es relaciona aquesta perceptivitat o 'deixar que les coses passin' amb la síndrome de la immersió en l'"aquí-i-ara" i l'autooblit.» (*La personalidad creadora*, p. 95.)

En darrer terme, el procés d'autooblit i d'immersió en la pura percepció quasi especular ens abocarà a la fusió home-món, versió secular i desmitologitzada del paral·lelisme micro-macrocosmos, de totes aquelles místiques il·luminatives i unitives del «jo en totes les coses i totes les coses en mi». Però ara el punt d'encontre no és ni l'autoconsciència, pura de tots els fluxos mentals i psicofisiològics de la prakriti (Patañjali), ni el cor, seu de l'esperit o atman (Upanixads), sinó la tercera de les metàfores centrals en la figura de l'home còsmic que hem estudiat: les mans, l'acció, l'acte creador o creativitat. Vegem un text significatiu al respecte:

«Tot aquest procés ens condueix a la fusió entre la persona i el seu món, tan sovint citada com un fet observable en la creativitat i que, avui dia, podem raonablement considerar com un sine qua non. Crec que aquesta maranya de relacions recíproques que he estat desenrotllant i debatent, pot ajudar-nos a comprendre aquesta fusió més com un element natural que com quelcom misteriós, arcà o esotèric. Crec que es pot, fins i tot, investigar si la considerem com un isomorfisme, com un moldejar-se recíprocament, un ajustar-se i complementar-se millor l'un a l'altre, un fondre's en un.» (*La personalidad creadora*, p. 98.)

I d'una manera més clara, relacionant les «experiències cimeres» (*peak-experiencies*) amb la creativitat, Maslow afirma:

«Però fins i tot aquesta vivència, la més extraordinària de totes, s'ha incorporat, avui dia, a l'esfera de l'experiència i el coneixement humans. Les meves investigacions del que denomino experiències cimeres (88, 89) i les de Margahanita Laski del que en diu èxtasi (66), realitzades independentment, mostren que tals experiències són perfectament naturals, fàcilment investigables i, el que aquí ens concerneix, que tenen molt per ensenyar-nos sobre la creativitat, així com d'altres aspectes del funcionament cabdal dels éssers humans. Una característica principal de l'experiència cimera és precisament aquesta fascinació total amb l'assumpte-entre-mans, aquest perdre's en el present, aquest desenganxar-se respecte del moment i del lloc. I em sembla que gran part del que hem après de l'estudi d'aquestes experiències cimeres pot transferir-se directament a la comprensió enriquida de l'experiència de l'aquí-i-ara, de l'actitut creativa.» (*La personalidad creadora*, pp. 88-89.)

Mirar, pensar, fer. *Pensar...* obrir aquesta sensibilitat del «mirar», com un finestral, a la presència intel·ligent del conscient. Pensar, i no pas com un girament en el buit d'una imaginació volàtil o d'unes mecàniques racionals, sinó com la recerca i descoberta d'un contacte més viu, directe i creatiu amb les realitats. Fixem-nos com per a Maslow, precisament, la segona característica «saludable» que destaca en l'home autorealitzat és la de «més apertura a l'experiència», i aquesta apertura és fruit, entre d'altres factors, de la disposició mental. Afavorir un apropament intel·ligent al màxim camp d'experiència, des d'allò ben quotidià fins al que és excepcional, del detall accidental a allò essencial... però també d'allò més concret al que és molt abstracte, perquè una altra característica de l'home autorealitzat que destaca Maslow és la de «capacitat de fusió del concret i l'abstracte».

En el nivell més mental ens trobaríem amb un eix clau per a la dinàmica humana, tant si és de «rendiment» com «d'expansió». Aquí es configuraria l'arrel d'un cosmos personal amb projecció creadora o bé d'un caos individual amb activitat conflictiva (i, òbviament, entre els dos pols tota una gamma de termes mitjos). Perquè el caràcter general subjacent als simbolismes de l'home còsmic consisteix en què la qualitat de la consciència determina de manera fonamental la condició humana i el valor i significació dels seus actes.

Mirar, pensar... *fer*. Heus aquí l'activitat transformadora mateixa, la fase terminal que conformaria la realitat tot finalitzant el procés. Les mans són, sovint, imatge d'aquesta plasticitat operatòria, de l'acte creador mateix. Freqüentment és l'artista plàstic, que treballa amb les mans, l'exemple i símbol emblemàtic del fer per excel·lència: l'acte creador. Ell «té les mans deslligades», està lliure per crear, és «senyor de tots els sentits» (141), però, sobretot, és creador d'harmonia en el seu entorn, re-crea el món tot millorant-lo.

### *El Ritme, el To i la Rosca*

Abraham Maslow dóna com una de les característiques bàsiques de l'home autorealitzat la de «més espontaneïtat i



expressivitat, vitalitat, funcionament ple» (Villegas, p. 11, *op. cit.*). Diríem, nosaltres, més agilitat i frescor en el moviment, un dinamisme actiu i equilibrat però tendent sempre a l'expansió. La imatge predominant no arriba a ser la centrífuga, però menys encara la centrípeta. La més adequada és la de l'expansió perquè aquesta neix d'un punt, centre o nucli i es projecta sense perdre el punt de referència original. Tota expansió suposa un focus o font originària, i aquesta és la imatge adequada, la metàfora ideal per a l'acció de l'home autorealitzat.

La qüestió és, per tant, aquesta mobilitat expansiva, que més endavant se'ns presentarà com a creativitat. El tema de fons és el saber-se moure, el moviment harmoniós i expansiu de l'home autorealitzat. El funcionament ple del que parla Maslow suposa un eix personal d'integració harmonitzadora que és font i focus del moviment expansiu subsegüent. Aquesta «saviesa expansiva» és una llibertat o/i agilitat en el moviment arrelada en la base d'una profunda integració harmonitzadora.

L'home expansió serà, per tant, una persona que sap moure's, amb una gran agilitat per a canviar de Ritme, de To i de Rosca. I això en el seu moviment físic, anímic, intel·lectual, de relació, etc.

Del *ritme* cal dir que és una realitat biològica i personal, natural, present en tots els éssers vius. És la gran reflexió, en termes còsmics, de l'origen de la filosofia i saviesa antigues (142). Tot té un ritme, i la persona tampoc és aliena a aquest fet constitutiu de la vida. Modernament s'estudien els bioritmes humans -físic, emocional, intel·lectual- i fins es calcula la situació actual del cicle, seguint una alternància en el temps. Alhora s'ha avançat moltíssim, científicament, en el coneixement dels diferents ritmes dels òrgans del cos: hi ha un espai de temps en què el cor funciona a màxima capacitat, un altre en què tenen el seu punt àlgid els budells, i així pràcticament tot el cos. D'una manera més planera, tots sabem dels nostres alts i baixos, de la variació més o menys rítmica del nostre estat d'ànim, i tenim/patim l'experiència d'una certa alternància de ritmes alts-baixos i fixos-mòbils.

Evidentment que no ens podem sostreure a l'existència del fet del ritme. És més, aquest fet mateix dóna al viure la flexibilitat necessària per tal de no fer rígida la vida. Però sí que

el «saber-se moure» de l'home expansió suposa una gran mobilitat dins d'aquests ritmes naturals, una gran capacitat de saltar de l'un a l'altre i alhora també de viure àgilment i no amb pinyó fix el ritme que potser toca.

D'alguna manera això suposa una acceptació de la necessitat de l'organisme, un assolir «l'estat de la situació» com a pas previ insoslallable per tal de canviar-lo bo i millorant-lo. D'aquí que calgui una gran capacitat de percepció, una atenta receptivitat al «com estic realment» i quin ritme és el més adequat donada la circumstància i la perspectiva.

Tal vegada sigui més difícil parlar prou entenedorament del to. Potser l'analogia més simple per apropar-nos a aquest aspecte sigui la de la intensitat. El to o intensitat de la resposta. Es tractaria aquí de saber-se moure amb el to més adequat a cada situació, la qual cosa ens estalviarà molt desgast d'energia i alhora molta tensió innecessària. L'exemple més fàcil és el del to muscular: un excés del to dóna rigidesa, des-coordinació, immobilitat funcional, torpesa, tensió, desgast inútil; mentre que una manca de to proporciona apatia, dificultats d'execució, cansament prematur, desgast anímic i inoperància.

Segons sigui la demanda de la situació, hi haurà un to o altre de més indicat: per enfilear una agulla cal un to suau però precís, per cavar un clot el to ha d'ésser més fort i general; per parlar carinyosament no es pot gastar el mateix to que en una reunió de negocis, i el to artístic és diferent del to funcional...

Alhora també la persona té un ritme en el seu to... i uns tons més habituals o incorporats, així com d'altres més difícilment abastables. D'aquí que l'agilitat en el canvi de to no sigui cosa tan fàcil com pot semblar. No es tracta tan sols del to muscular (143), però. El camp d'aplicació és immens, car en cada una de les dimensions de la persona es pot donar tota la gamma de tons i la seva fixació immobilitzadua. L'harmonia és sempre quelcom delicat.

I la *rosca*? Què entenem amb aquest terme potser gràfic, però ben poc conceptual? Fóra com l'adeqüació de la resposta a l'estímul, l'adient operativitat, la capacitat d'encaixar (cargol i femella) o de donar resposta oportuna, d'oferir la solució efectiva al problema o repte plantejat.

Té una relació ben directa amb els programes, pre-judicis

i etiquetes mentals que hom fa anar, així com amb les predisposicions particulars de cadascú (144). Segons siguin aquestes, així serà la inclinació aparentment natural a fer ús d'uns tipus determinats de rosques. De fet, tots tenim un cert arsenal de rosques i estris varis per acoblar a la variada multiplicitat de situacions i estímuls que vivim. Ve a ser, una mica, el nostre maletí d'instrumental, la nostra cartera de recursos pre-fabricats, la nostra «caixa de la personalitat» amb totes les habilitats i qualitats, però també limitacions, deformacions, polaritzacions, cegueses. I d'aquesta caixa anem treient les rosques de la nostra resposta, així com amb l'experiència i, sobretot, l'aprenentatge, anem eixamplant la quantitat i qualitat dels nostres recursos.

D'aquí que l'agilitat de canvi de rosca suposa, en el fons, no sols una major rapidesa i intel·ligència en l'ús de la rosca aparentment més indicada a cada situació, sinó i principalment l'eixamplar el repertori de rosques més enllà de l'instrumental existent en la «caixa de la personalitat».

Evidentment, no sols es tracta d'augmentar la quantitat i varietat de rosques, sinó també l'*agilitat de canvi*, d'una a altra, en funció de la situació que es viu, de la necessitat i la possibilitat. Això suposa una gran mobilitat, ben aliena a l'experiència tan freqüent de les fitxes fixes.

I, en darrer terme, cal insistir en l'aprofundiment antropològic com a perspectiva bàsica de recursos. L'home expansió poua en la potència d'ésser persona, cosa que ja hem esmentat abans, i aquest és el seu horitzó de significació vital i alhora la clau de volta que explica i fonamenta el progrés en l'agilitat de canvi i l'augment de recursos creatius. Suposa treballar, no ja en una dimensió horitzontal (d'ampliació d'experiències, d'un cert aprenentatge, d'acumulació de coneixements-fitxes-recursos), sinó també en una vertical d'aprofundiment o descens, que es posa de relleu no sols com eficaç sinó també com fonamentadora de l'altra, que queda inclosa i promocionada. De nou ens troben amb els pressupòsits antropològics i ontològics comuns al rerafons de la figura simbòlica de l'home còsmic.

Saber canviar àgilment de ritme, de to i de rosca. Aquesta seria la prova d'una lliure i àmplia circulació d'energia de la

persona, d'una dinàmica d'expansió. Canviar hàbilment en cada un d'aquests aspectes d'una manera intel·ligent i fer-ho en qualsevol de les dimensions de moviment de la persona; i, alhora, que aquests canvis puguin ser harmònicament realitzats entre si. Que el ritme, to i rosca amb què es treballa siguin una combinació eficient i equilibrada, la qual cosa suposa un aprenentatge constant de l'estructura i funcionament dels ritmes, tons i rosques en la persona.

A més, aquesta agilitat d'escoltar, trobar i canviar al ritme, to i rosca més indicats i més interrelacionadament harmònics, s'hauria de donar en les tres dimensions de la persona que alhora també hauran de constituir una combinació harmoniosa i eficaç. Aquestes tres són el cap, el cor i les mans. D'aquesta manera se'ns fa prou palesa la complexitat existent. Una agilitat de canvi i d'harmonització en el ritme, el to i la rosca del cap, el cor i les mans, i d'aquestes tres dimensions entre si. Això no és qualsevol cosa, cal filar prim. L'home expansió no es pot pas improvisar.

### *El cap, el cor i les mans*

Aquestes són tres imatges simbòliques que es refereixen a suposades dimensions de la persona, que la constituïrien com a tal en profunditat. Les tres s'interpenetrarien i s'enllaçarien constituint la inextricable unitat que fóra la persona.

El cap, la ment, tindria com a característica ben pròpia *l'atenció*, de la qual sorgiria, en treballar-la com a «presència intel·ligent» (145), una capacitat de distinció que donaria lloc, en la profunditat, a un *discerniment* (146) que representa un veure-hi clar en la natura de totes les realitats i en el seu transfons ontològic (sigui la identificació concreta dels «valors del Ser» en Maslow; o el coneixement metafísic-experiència il·luminada, que reflecteix immaculadament el ser de cada cosa, en les tradicions més cosmicitzants). Aquesta línia de la ment, que comença en l'atenció i es projecta vers el discerniment com a possibilitat del nostre suposat potencial o natura humana, té el seu paral·lelisme en el cor, on tindriem una línia que començant en la «consideració» (147) es podria projectar vers la

vivència i la convivència, la interiorització i la re-creació del viure. Aquestes dues línies serien bàsiques en els processos característics de l'autorealització i, en general, de l'actualització dels «potencials de cosmicitat».

Si prenguéssim un cotxe com a imatge de la interrelació cap-cor-mans, hauriem de dir que el motor correspon al cor, les llums al cap i les rodes a les mans. Vegem: el cor té una gran capacitat per a impulsar, projectar, escalfar, pro-moure; té força de projecció i de creació així com de «consideració» o vivència. És el «cor-atge», la força de viure. El cap, la ment, vindria a ser com les llums del cotxe i la visió del conductor, una potència d'il·luminació, d'aclariment, de visió i enteniment; una capacitat de situar, d'estructurar, de veure-hi clar tot fent claror. I finalment les mans com a les rodes del cotxe, que ens permeten moure'ns i moure, que fan de terminals de l'acció, que realitzen la creació, que transformen plàsticament. Sense rodes àgils no avancem bé, però les rodes es mouen per una força i en una orientació que els hi és transmesa.

Mans, cor i ment haurien d'anar alhora totes tres, harmònicament integrats en aquest marc d'orientació i sentit que és la plenitud totalitzant de l'home còsmic.

### *L'angle còsmic*

La ment i el cor. La ment com espai o projecció de descoberta, el cor com espai de vivència. Visualment i metafòricament dibuixariem un angle, un punt del qual neixen dos línies que s'estenen eixamplant el camp que creen. Aquesta extensió es dona relativament a l'impuls d'expansió i realització de la persona, però els graus d'aquest angle dependrien de la cosmicitat de l'home. El punt original representaria l'íntim personal, la identitat existencial; les dues línies que sorgeixen d'aquest són les del cor i la ment, que projectant-se donarien lloc al camp del viure. Aquesta imatge de l'angle còsmic a partir del punt íntim és a la base de moltes tècniques orientals de visualització i meditació (148).

No podia pas haver-hi competència o dicotomia entre ment i cor: foren com els dos braços, les dues línies bàsiques de

projecció de l'home, aquelles que ens constitueixen com a persones. Així estant, el camp creat, l'àmbit de realitzacions, el viure, esdevindria sòlid i coherent, podria créixer sense el perill d'esmunyir-se pel buit; i alhora la realització tindria una referència al subjecte realitzador, que s'experimentaria així agent, font i receptor d'harmonia.

Com més cosmicitat es visqués, més ample i gran seria l'angle que sorgís del punt. La ment i el cor es mourien en dinàmiques més riques i fondes, i d'aquí sorgiria una transformació de l'entorn i una autotransformació de caire universal i prolífic. Dins d'aquesta imatge tan comuna als processos de «cosmització», cal veure clar que la cosmicitat es notaria per l'angle d'obertura que neix del punt. Quan aquest fos estret seria que s'ha pres el punt pel costat petit, per la personalitat. Quan l'angle fos gran i progressivament s'eixamplés, fóra que es va connectant amb el punt en tota la seva dimensió de fondària: la identitat existencial. En conseqüència, la projecció de la ment i del cor, amb el camp de realitzacions que estableixen, s'enriqueix.

Això ens fa veure que la llargada de les línies, i per tant l'augment d'un cert terreny de realitzacions, no significa ni molt menys que hi hagi cosmicitat. L'accent estaria sempre posat en el nucli íntim, en la identitat. Un cas com l'ara esmentat l'hauríem de situar com exemple d'home-rendiment; mentre que l'home còsmic, l'home-expansió, es caracteritza per l'amplitud ja inicial de l'angle i el seu progressiu eixamplament. Comprovem que el fonament, el principi, és allò essencial. Amb una imatge biològica tan cara a les diverses mentalitats subjacents a les figuracions simbòliques de l'home còsmic, direm que l'arbre s'alimenta i s'equilibra mercès a les seves *arrels*, com més fondes i esteses estiguin aquestes...

Un punt, quina limitació té un punt? D'ell poden sortir línies en totes les direccions. Quan hi ha aquesta flexibilitat de projecció en la ment i en el cor, que s'arrelen en aquest punt d'identitat existencial, tenim davant nostre la dinàmica pròpia de l'home còsmic. El seu àmbit de realitzacions no té límits a priori, com tampoc el de vivència i el de descoberta. D'aquí que tradicionalment en moltes cultures es digui que «transcendeix», que té experiència de la transcendència: és un home universal. La utopia està servida.

## LA CREACIÓ CREIXENT I UNIVERSAL

L'home expansió és, essencialment, persona de creació. El pare de la psicologia humanista, A. Maslow, afirmava (en *La personalidad creadora*, p. 83): «Tinc la impressió que el concepte de creativitat i el de persona sana, autorealitzadora i plenament humana, estan cada vegada més a prop l'un de l'altre i potser resultin ser el mateix». Però aquesta activitat creadora no neixeria d'un especialisme, d'una qualitat tècnicament accentuada o adquirida. No, l'origen i la força motivadora d'aquesta creativitat no fóra tan sols una qualitat polaritzada (com una especial sensibilitat artística, intel·lectual, física, tècnicament treballada) malgrat que aquesta pugui «colorejar» l'impuls primari i fonamental. Com diu Maslow (*Motivación y Personalidad*, 1954, pp. 230-231): «Aquesta creativitat apareix en algun dels nostres subjectes, no en la forma usual d'escriure llibres, compondre música o produir objectes artístics, sinó molt més senzilla i sense trets de genialitat. És com si aquest tipus especial de creativitat, essent una expressió de la personalitat sana, fos projectada sobre el món i toqués qualsevol activitat en la que estés ocupada la persona. En aquest sentit pot haver-hi sabaters creadors, o fusters, o secretaris. Qualsevol cosa que es faci pot fer-se amb una actitud, un esperit».

La nostra pròpia constitució d'humans ens faria disposar d'una potència de creació i de «cosmicitat». No cal, per tant, cap dotació concreta ni personalitat específica, ni educació o

aprenentatge especial. Sorgiria de la natura inherent a l'home, de la pròpia potència de «salut» personal... Ara bé, s'ha de tenir en compte que de tenir la potencialitat a experimentar la realitat hi va molt, hi ha pel mig un treball, tal vegada una immensa voluntat en acció, posada a favor d'aquesta mateixa potència i alhora eliminant els obstacles que interfereixen aquest procés «natural». Sobre aquest aspecte de l'arrel de la creativitat i del treball configurador d'aquesta, Maslow ens ofereix un paràgraf especialment interessant, que transcrivim íntegrament:

«Us haureu adonat que emfatitzo més la improvisació i la inspiració que l'enfocament de la creativitat des de la perspectiva de l'obra d'art acabada, de la gran obra creativa. De fet, ni tan sols penso avui enfocar-la des del punt de vista dels productes acabats. Per què? Perquè ara sabem, gràcies a l'anàlisi psicològica del procés de la creativitat i de l'individu creatiu, que cal distingir entre creativitat primària i creativitat secundària. La creativitat primària, o fase d'inspiració de la creativitat, ha de separar-se del procés d'elaboració i de desenvolupament de la inspiració. Això és degut a què la segona fase subratlla no tan sols la creativitat, sinó que també es basa, en gran part, en el simple treball ardu, en la disciplina de l'artista que pot dedicar mitja vida a aprendre els seus recursos, els seus mitjans i els seus materials, fins estar a punt per a la plena expressió del que veu. Estic segur que moltíssimes persones s'han despertat en plena nit amb una inspiració sobtada sobre una novel·la que els agradaria d'escriure, una obra de teatre, un poema o qualsevol altra cosa, i que tals inspiracions gairebé mai s'han materialitzat. Les inspiracions abunden. La diferència entre la inspiració i el producte acabat com, per exemple, *Guerra i Pau* de Tolstoi, resideix en una enorme dosi de treball, disciplina, preparació, exercicis de digitació, pràctiques i assaigs, en refusar primers esborranys, etc. Les virtuts que acompanyen la creativitat secundària, la que té per resultat els productes reals, els grans quadres, les grans novel·les, els ponts, els nous invents, etc., es recolzen tant en altres virtuts -obstinació, paciència, laboriositat, etc.- com en la creativitat de la personalitat. Per tant, a fi de mantenir aclarit el que en diríem el camp operatori, em sembla necessari centrar-nos en la improvisació en el seu primer esclat sense, de moment, preocupar-nos per les seves conseqüències, reconeixent que moltes d'elles es malmeten. (...) Fa poc vaig aprendre (gràcies als meus estudis de les experiències cimeres) a veure en les dones i en la creativitat



femenina un bon camp d'operacions per a la investigació, perquè en ell es compromet menys amb els productes, amb els seus èxits, i més amb el procés en si, amb el procés incesant, i no amb la culminació d'aquest en l'evidència de l'èxit i del triomf». (*La personalidad creadora*, pp. 85-87.)

L'home creador és un inconformista, una persona que es qüestiona i ho qüestiona tot... constructivament. No és un rebel que va contra el sistema «per sistema», sinó que té un impuls i actitud de replantejament constant. A. Maslow, parlant d'aquests homes creatius, diu:

«Això també s'assembla a l'intent de reconciliar el revolucionari amb la societat estable, ja que les persones que he estudiat, són, fonamentalment, revolucionàries, en el sentit de donar l'esquena al que ja existeix, de no estar satisfet amb la realitat vigent». (*La personalidad creadora*, p. 109.)

Aquest home és d'un dinamisme constant dins d'una certa orientació vital, i això el fa qüestionar-se tot allò que personal i socialment pugui «frenar» l'impuls de creació creixent i universal.

Creació *creixent*, creació *universal*. Creixent perquè la creació que no va a més, que no mostra una progressió, un moviment evolutiu, es queda en un acte aïllat fill de l'ocasió o de l'arbitrarietat. Quan l'impuls és trencadís i no rítmicament esclatant, aleshores no es pot parlar d'un moviment creixent. Creació *creixent*, perquè aquest fóra l'impuls més propi del mateix acte creador: un moviment envers l'ampliació, la millora, la novetat, el ben-estar, en definitiva la progressió de la presència de la mà de l'home enmig de les realitats, transformant-les i fent-les créixer en algun sentit.

És a dir, si la creació com impuls humà no té caràcter creixent, resulta superficial i respon més a l'exigència ocasional del moment que no pas al moviment interior de la potència personal que s'expansiona tot prenent forma. L'obra, allò realitzat, té un moment final, d'acabament; però l'impuls del creador, si està profundament arrelat, lluny de tenir fi empeny cada vegada més i més, és creixent i demana d'eixamplar el seu camp i la seva intensitat.

Creació *universal*, en el doble sentit de capacitat d'expansió en qualsevol camp o direcció i, alhora, d'humanitat, d'universalitat de l'acte creador. Creació, per tant, pregonament humana: els altres homes no la poden sentir pas aliena, estranya, sinó que «toca», perquè neix d'allà mateix, l'arrel del fet existencial humà. Universal també en el sentit de còsmica, de creadora de *kosmos* (harmonia, proporció equilibrada, bellesa). Creació, doncs, que manifesta la riquesa, complexitat i fondària de l'impuls de progressió suposadament present en l'ésser humà. Al respecte, aturem-nos a llegir el que afirma A. Maslow:

«Amb tot, penso que puc posar al descobert la creativitat primària que neix de l'inconscient i que he trobat en les persones especialment creatives que he seleccionat per estudiar detingudament. Aquesta classe de creativitat primària és molt probablement una herència de tot ésser humà. És quelcom comú i universal. Per descomptat, tots els nens sans la posseeixen i en créixer molts la perden. També és universal en el sentit que, si aprofundim de forma terapèutica, és a dir, si ens endinsem en les capes inconscients de la persona, allà la trobarem.» (*La personalidad creadora*, p. 111.)

Crear és transformar, «animar», posar vida allà on fem arribar la mà i el cor de l'home. La transformació creativa de l'entorn fóra un expansionar l'energia i la intel·ligència, un moviment de projecció activa de les pròpies potències «de construcció» (149), una expressió de la pròpia abundància viscuda.

L'home expansió, l'home creador, resulta ser una possibilitat brindada pel caràcter propi de la naturalesa. Expansionar es presenta aleshores com un obrir canals per a la lliure circulació de l'energia, per un més-i-millor ben-estar i bon-fer. Això es donaria instintivament en tots els éssers vius, que cercarien espontàniament, amb tot el seu ser, allò que més els convé. Però la persona, en ser intel·ligent, no tindria plenament fixat el seu moviment, no tindria pròpiament ni l'encert ni la limitació inherents a un instint potent. Segons Maslow, caldria parlar d'uns instints «febles» en l'home, que cal escoltar i enfocar

intel·ligentment. Vegem-ho:

«El model, per als teòrics de l'instint, era l'instint animal. La qual cosa porta a diversos errors, per exemple, buscar instints únics a l'espècie humana i de la mateixa manera, basant-se en els animals inferiors, establir com axioma que els instints són poderosos, forts, sense modificació, incontrolables i insuprimibles. Encara que això pot ser cert per al salmó, o les granotes, no ho és per als éssers humans. (...) És que no és possible l'existència de necessitats que, encara instintoides, poden ser fàcilment reprimides o controlades, i emmascarades, modificades o, fins i tot, fàcilment suprimides per hàbits, suggeriments, per passions culturals, per culpa, etc.? És a dir, per què no podem acceptar l'existència d'instints dèbils?» (*Motivación y Personalidad*, p. 134.)

A l'hora de moure's «amb tot el seu ser», l'home ha de comptar amb la seva intel·ligència que il·lumina i clarifica la penombra de les arrels profundes, aquelles que tenen la força motriu i motivant, i que sovint s'entrelliguen i contradiuen si no s'unifiquen en una arrel més fonda.

Vet aquí la importància del conscient entès com a «presència intel·ligent», que clarifica les arrels del propi impuls per alhora oferir-li vies de sortida efectives, canals d'expansió o manifestació per una potència centrífuga. De manera curiosa i quasi paradoxal, ja que aquesta potència de «tot-expressió» és el mateix revers d'una moneda alhora centripeta: autopercepció, receptivitat, descens, clarificació i silenci. Vivència íntima i projecció social fan per donar-se la mà en un moviment sintètic quasi paradoxal, propi de les «coincidentia oppositorum». En aquesta funció de síntesi, la noció d'integració torna a ser un concepte clau, d'aquí que el trobem en Maslow situat com un dels «valors del Ser», precisament el 4t. i 4a.:

«4. *Integritat*: (Unitat; integració; tendència a la unificació; interconnexió; simplicitat; organització; estructura; ordre; no dissociació; sinèrgia; tendències homònimes i integradores). 4.a. Transcendència-de-les-dicotomies: (acceptació, resolució, integració o transcendència de dicotomies, polaritats, oposats, contradiccions; sinèrgia).» (*La personalidad creadora*, p. 166.)

És així també com «transformació creativa de l'entorn» i

«autotransformació» (o evolució personal) es converteixen en un únic procés de dues cares, segons sigui la perspectiva d'observació; en una única línia bipolar i coherent que en d'altres moments hem etiquetat com «d'interiorització-expansió», donant-li un ressò simbòlic més ric i complex.

La creativitat de l'home còsmic seria bàsicament natural, «instintoide» més que no pas filla de la tècnica o l'especialitat; s'arrelaria en la profunditat de la persona i, poèticament, podríem dir que flueix sense gastar-se bo i renovant-se contínuament (150). De fet, A. Maslow utilitza amb certa freqüència aquesta mena d'imatges provinents de la tradició xinesa del taoisme, filosofia de la qual ell beu i que li desperta una forta admiració reflectida sovint en els seus escrits.

L'acció creadora de l'home còsmic no estaria motivada, per tant, de manera primordial per l'èxit, la importància personal o el reconeixement social; no s'alimentaria d'una necessitat d'autoafirmació competitiva o d'una ambició de béns, d'imatge, poder, etc. No podria provenir, en definitiva, d'una motivació per carència, per necessitat, sinó d'una motivació de creixement. Vegem l'ús d'aquesta distinció que fa i va crear Maslow, i les seves implicacions:

«És la meua opinió que aquests fenòmens es comprenen millor en la carcassa de consideracions teòriques presentades en capítols anteriors. En primer lloc considerarem la diferència entre motivació de deficiència i motivació de creixement (o millor encara, *expressió* de creixement). He suggerit que els auto-actualitzants poden definir-se com persones que no estan motivades per necessitats de seguretat, possessió, amor, estat i auto-respecte, perquè *aquestes necessitats ja han estat satisfetes.*»  
(*Motivación y Personalidad*, p. 261.)

L'acció creadora s'arrelaria essencialment en un impuls expansiu consustancial a l'home, que cerca vies de projecció, de «més i millor» evitant possibles vies mortes. Per tant, sols el bloqueig explicaria la manca de creativitat present en molts de nosaltres, tal i com ens exposa Maslow en el capítol «Bloqueigs emocionals de la creativitat» del seu llibre *La personalidad creadora* (151). Crear és una exigència vital, del propi impuls natural, quan aquest és escoltat. El «so interior» tenia, amb una

semàntica molt diferent, un gran valor en els conjunts simbòlics que sobre l'home còsmic hem estudiat anteriorment (Patañjali, Upanixads), responia a estats avançats d'endinsament i «d'énstasis». En aquesta reducció antropològica i secularitzadora de Maslow, el so intern té un significat molt i molt diferent, però l'hem de seguir entenent com un residu simbòlic: la noció de «veus interiors» és fonamental en la filosofia psicològica de Maslow. Inicialment les va anomenar «veus impuls» per més tard qualificar-les de «senyals internes», intentant així «desacralitzar» la seva terminologia (que sovint, i sobretot inicialment, presenta algunes ressonàncies religioses). De tota manera, la noció de «vocació» segueix tenint, amb un llenguatge o altre, una forta presència en la psicologia del ser de Maslow (152). Tot plegat, fa que ens trobem de nou amb aquell vell esquema que ja hem après a reconèixer: natura humana (o impuls vital, potencial humà, etc.) -consciència personal (intel·ligència, etc.).

Dins d'aquesta «poètica de l'home còsmic», essent la creació universal esdevé que no queda res exclòs: cada cosa, fet, situació, persona, pren un valor suposadament infinit o immens, ve a ser com una invitació singular. Totes les realitats passarien a tenir una importància irreductible i així, en afirmar poèticament el valor infinit de totes les coses, se'ns està proposant la no-quantificació del valor, el caràcter qualitatiu d'aquest (i, en conseqüència, intrínsec, «natural» i incontestable). En marcar la diferència s'accentua la singularitat i la identitat, allò d'irreductible, la qualitat singular. No resta més que consultar la llista de «valors de l'Ésser» que ens ofereix Maslow (153) per tal d'observar clarament això; fins i tot veurem com hi figura el de la «Peculiaritat», caracteritzat per la

«*idiosincràsia*: individualitat; incomparabilitat; novetat; qualitat; talitat; no s'assembla a res» (*La personalidad creadora*, p. 166.)

El creador resulta ser persona capaç de moure's des del màxim al mínim, d'allò més essencial fins les realitats més accessòries, des del que és abstracte al que és concret, d'allò més material fins allò més subtil. Tot té el seu valor singular, la seva funció i significació; i com qui assigna el valor és la

persona, com més qualitat de vida es visqui més valor tindrà el moment present, independentment de la futilitat del contingut concret. Així, allò que es va valorant és *el viure i els valors-del-Ser*, integrant i transpassant la contingència d'allò concret.

Enamorat de la vida i del viure, el creador se'ns apareix com tenint mil detalls que mostren la seva cura per les coses, fets i persones. En tot allò que toca s'hi notaria la presència d'un cor darrera la mà, una mà que humanitza, que fa créixer i millora. Si hom esperés tenir una gran tasca a realitzar per tal de posar en marxa tota la potència de creació, quina multitud d'energia, possibilitats i vivència se'ns escolaria! L'home creador de Maslow no sols segueix tenint trets d'heroi sinó que és, també, el suport humà d'una nova *poètica de la quotidianeïtat*.

La major part dels moments del nostre viure quotidià passaria aleshores sense cap més valor que el de ser parèntesi d'espera i rutina diària prèvia als moments estelars. Però quan s'apaguen les llums de l'escenari, s'abaixa el teló i els aplaudiments no són més que un ressò dins el cap i l'èxit una nota a peu de plana, què queda? Qui rescatarà la quotidianeïtat de la freqüent vulgaritat, del tedi de la mediocritat? Quan l'heroi ha de plegar veles, qui està preparat per viure, senzillament, la *persona*, l'home nu que som tots i cada un de nosaltres? Quan l'home ha perdut el seu ressò còsmic i el relleu social no està garantit ¿què resta sinó *l'eufemització de la vulgaritat*, la poètica de les coses senzilles i belles de la vida, de l'espontaneïtat creadora, de la «quotidianeïtat transfigurada»?

Com podríem descriure el moviment expansiu de l'home còsmic? En termes energètics podem dir que suposadament obté un gran rendiment amb un mínim esforç. Vegem com precisament Maslow situa entre els valors de l'Ésser, a la seva llista de catorze, un anomenat justament «manca d'esforç»:

«12. Manca d'esforç: (facilitat; absència de tensió, esforç o dificultat; gràcia; funcionament perfecte i bonic).» (*La personalidad creadora*, p. 167.)

I, en termes psicològics, podríem dir que el seu moviment es caracteritza per ser com un pensament positiu posat en acció. Aquesta imatge de «positivitat» està tan remarcada per

part de Maslow que els tres primers valors de l'Ésser pels quals es guia l'home autorealitzat són, precisament, total i absoluta positivitats: Veritat, Bondat i Bellesa (154). Dit sigui de passada, Maslow ha triat com a valors fonamentals els tradicionals atributs transcendents dels ens, segons l'escolàstica medieval.

Sovint aquesta acció creativa de l'home autorealitzat se'ns presenta com l'expressió viva i plàstica d'una intel·ligència creativa. O, en termes més poètics, l'hauríem de descriure com una «presència viva d'estimació», ja que en Maslow l'amor ocupa un lloc fonamental en la psicologia i motivació de l'home autorealitzat (155). De fet, aquesta expressió un tant poètica i força eufemitzant que hem utilitzat podria resumir el rerafons filosòfic present en la imatge de l'home autorealitzat: la «presència» fa referència a *la ment*, és per ella que podem estar atents i segons com estigui enfocada així seria el nostre grau de discerniment o saviesa («l'home savi»); l'adjectiu «viva» fa referència al caràcter dinàmic i transformador d'aquesta presència, a l'aspecte terminal de *les mans* («l'home creatiu, expansiu»); i «d'estimació» es refereix a la intencionalitat, la coloració de la vivència i de la convivència («l'home de cor»).

«Presència viva d'estimació» que ens posa de relleu les arrels fortament simbòliques de la psicologia filosòfica d'Abraham Maslow. La mateixa expressió ens recorda un llenguatge religiós, emparentat amb el gest ritual i òbviament encara més amb el gest simbòlic, aquell que és portador de sentit i que assenyala... allò que no podem posar damunt la taula. La creació fóra, doncs, l'acte humà per excel·lència (156).

## CONCLUSIÓ

«Allò que causa sempre dolor, oprimeix i afebleix, ha d'ésser eliminat. (...) El deler manté la seva força justament perquè s'enganya, i també en la mida que gira ací o allà, en el buit. Com més mantindrà la seva força, si el camí segueix endavant amb certesa i previsió!» (E. Bloch, *El principio esperanza*, 2n. vol. p. 11.)

«Tot, fins Déu per al religiós, àdhuc la ideologia i l'acció per al militant, poden procurar al subjecte *la sensació d'escapolir-se de la carència i permetre-li tornar-se a totalitzar en allò imaginari.*» (J. Le Du, *El cuerpo hablado*, p. 98.)



Què podem concloure després del trajecte que hem fet al llarg d'aquest estudi? Quina és la tesi provada? En primer lloc, que les figuracions d'home còsmic triades com a mostra poden ser analitzades de manera central des d'una perspectiva simbòlica i a la llum de la que hem considerat la seva imatge metafòrica central. Alhora, que totes tres figuracions, tan inqüestionablement diferents i amb semàntiques filosòfiques tan diverses, poden ser llegides des d'un rerafons d'isomorfismes simbòlics que els confereix uns «mínims» comuns: la creença en una suposada naturalesa humana (que tendeix a correspondre's amb la que se li suposa també al cosmos o la realitat, segons l'esquema simbòlic microcosmos-macrocosmos); l'anhel existencial -ràpidament simbolitzat- d'esdevenir una totalitat plena i harmoniosa; i la necessitat, per tal de refermar i aconseguir els dos punts esmentats, d'eufemitzar simbòlicament tot allò que hi ha a l'existència de dolor, limitació, particularitat, contingència (en definitiva, i simbòlicament, el temps i la mort).

Aquest objectiu simbòlic de les figuracions de l'home còsmic (que no és únic però sí el que a nosaltres ens interessa) pot ésser analitzat, en la seva realització, des d'unes línies simbòliques que hem aportat i utilitzat posant de manifest la seva fertilitat interpretadora: la línia caiguda-exaltació (que és objecte d'eufemització, perquè representa la limitació i la diferència); la línia impuls natural-activitat conscient, que és el fonament de la interiorització com a connexió amb la pròpia natura humana o potencial (o amb el principi còsmic present a la base de la

natura humana) i que genera el predomini de les imatges del descens, de l'autoimmersió, de l'énstasi i en general del règim nocturn de la imaginació simbòlica; i la línia interiorització-expansió (sigui més còsmica o més social) que ens mostra tota la gamma simbòlica de «l'espai de les vivències». Alhora, l'orientació de l'expansió genera l'ús d'imatges i esquemes de la imaginació simbòlica pertanyents a la verticalitat, al caràcter solar i, en general, al règim diürn de la imaginació, confirmant-nos en què el món simbòlic tendeix a relacionar-ho tot en un únic cercle hermenèutic, i que en això resideix la seva riquesa i la seva limitació: tendeix a la síntesi final i a la visió de conjunt.

Destaquem també que ment, cor i acte creador són imatges metafòriques que totes elles poden ésser l'eix central de la figura de l'home còsmic. El predomini o la quasi exclusivitat d'una d'aquestes metàfores afavorirà el desenvolupament de determinades semàntiques. En aquest sentit, cal dir que la darrera, com hem vist en el nostre estudi de Maslow, afavoreix desenvolupaments més socials i menys còsmics. Però totes tres il·lustracions, a les quals ens hem referit al llarg del nostre estudi, tenen en comú una dimensió simbòlica i cerquen *una totalitat de sentit*, per la qual cosa no poden defugir dels règims de la imaginació. Totes elles eufemitzen, totes volen transcendir el jo com a fragment particularitzat i obrir-lo a una certa cosmicitat o universalitat. En la mida en què aquesta universalitat és més social que no pas «vagament o místicament còsmica» podem parlar dels efectes més positius o observables de l'eufemisme com a «funció-esperança» (Durand) i funció-motriu (és a dir, com ideologia de canvi, transformació o utopia). Òbviament, la utilització de la imatge de l'acció creadora, per part de Maslow, és significativa. De les tres mostres esbrinades, és la més inevitablement social-itzadora, la més material o plàstica; i serà, en conseqüència, la més observable o empírica de les tres, la més «moderna» i clarament axiològica.

En Maslow, en qui hem trobat la figuració no sols més actual sinó també més interessant, al nostre entendre, trobem un home autorealitzat o universal, certament, però no ja tant en una dimensió còsmica sinó social i, sobretot, psicològica i axiològica. L'home còsmic se'ns presenta secularitzat i, paral·lelament, la psicologia filosòfica de Maslow en obrir-se a

l'horitzó màxim de possibilitats (les metanecessitats i els valors del ser) esdevé tot un pensament antropològic colorejat d'idealisme.

I tal vegada no pugui ser d'una altra manera, perquè malgrat que rebaixa l'home còsmic quasi a la seva mínima expressió (la psicològica) i per tant podem dir que el torna quasi profà, alhora presenta més del que la ciència pot acceptar com a estrictament profà i científic, ja que s'obre a les *possibilitats* de l'home i posa l'accent en *l'horitzó* (157) (és a dir, eufemitza i projecta simbòlicament) i en els valors (sentit simbòlic i fins transcendent). A diferència d'una certa proclivitat reduccionista de les ciències, Maslow «explica» l'home no reduint sinó *projectant*, engrandint la imatge (el sentit de l'home) a la llum del seu horitzó de preteses possibilitats (i això és l'home còsmic). És a dir, Maslow segueix una línia de tendència *utòpica, dissenyadora de futurs, perspectives i models*. Òbviament, s'allunya de les explicacions científiques sobre l'home, que quasi necessàriament tendeixen al reduccionisme per així assegurar l'objectivitat.

Maslow representa una visió molt més subjectiva de l'home, és cert. Allò que ofereix és un model possible d'home, una perspectiva esperançada de futur a la llum d'algunes mostres empíriques (els homes i dones autorealitzats) que considera significatives però que no tenen, estadísticament, força representativa (158). Realitza, pròpiament, un disseny ideològic, axiològic. Per això el podem considerar *com el gran representant contemporani del mite o símbol de l'home còsmic*.

Sens dubte és la versió més desacralitzada: ni és una borratxera d'Absolut ni un simbolisme místico-religiós. Però tampoc es limita a explicar científicament l'home i el seu món profà. El vol *transformar*, com ho volen també totes les figuracions de l'home còsmic. Més que un disseny explicatiu és un disseny projectiu, ideològic utòpic. El símbol vol transcendir la realitat, canviar-la. La personalitat creadora (fet minoritari i modèlic, com reconeix Maslow) és, pròpiament, una imatge simbòlica, un patró ideal.

Malgrat que màximament secularitzat, l'home creador de Maslow fa entrar el món sagrat en el món profà: *omple de sentit i de valors* el món quotidià i *eufemitza el dolor i la limitació*. Ens

alleugera, ni que sigui minsament, de les nostres pors i ens llança amb valentia a la construcció d'un *món humà i social nou i millor*. I mitjançant l'acció social transformadora podem experimentar-nos com a éssers lliures, que projecten i creen.

En definitiva, al llarg del trajecte d'aquesta tesi hem vist com l'home còsmic, en tant que símbol humà per excel·lència, ens posa de manifest els següents punts:

1.- Una reflexió sobre l'àmbit simbòlic, les seves possibilitats, funcions i limitacions.

2.- Queda mostrat l'home còsmic com projecció simbòlica del nostre anhel d'una totalitat que no som, però a la qual hi tendim.

3.- El simbolisme de l'home còsmic apunta a la transcendència, allò que no es pot nomenar ni «posar damunt la taula».

4.- En aquest món simbòlic es desenvolupa un espai imaginari, unitari i complet, on tot està relacionat i on és possible realitzar allò impossible (la utopia).

5.- Se'ns mostra un catàleg variat de maneres d'eufemitzar, posant de relleu la funció eufèmica com la funció per excel·lència de la imaginació simbòlica.

6.- En tant que horitzó utòpic de sentit, emmarca, impulsa i orienta projectes vitals, individuals o socials, d'autotransformació o/i de canvi social.

7.- Alhora, aquesta utopia és font de tota una diversitat de dissenyis axiològics possibles (amb les seves implicacions filosòfiques i pedagògiques).

8.- Ens posa de relleu que darrera els horitzons utòpics de sentit alena, no sols l'eufemisme pur, sinó també el «principi esperança». És a dir, si l'home és un «animal simbòlic» vol dir que mai podrà/voldrà renunciar a l'esperança.

9.- La psicologia filosòfica d'Abraham Maslow és un testimoni contemporani d'aquesta tendència humana cap al valor-totalitzador i els horitzons de sentit; així com cap a l'esperança i l'esforç envers la transformació o millora de l'home. Aquesta recerca de l'home autorealitzat, o universal i creatiu, conté i implica mixtificacions i paranys, però també, per què no?, esperances.

## NOTES

(1) Per a situar-nos més bé en la comprensió del per què de l'adjectiu «còsmic» referit a l'home, i les seves semàntiques possibles, començarem per transcriure uns fragments de M. Eliade: «El pensamiento religioso indio ha utilizado copiosamente esta equiparación tradicional: casa-Cosmos-cuerpo humano, y se comprende por qué: el cuerpo, como el Cosmos, es, en última instancia, una 'situación', un sistema de condicionamientos que se asume. (...) al instalarse conscientemente en la situación ejemplar para la cual está en cierto modo predestinado, el hombre se «cosmiza»; reproduce a escala humana el sistema de condicionamientos recíprocos y de ritmos que caracteriza y constituye un 'mundo', que define todo universo. (...) Este ejemplo nos muestra la importancia de la perennidad de los símbolos arcaicos relativos a la habitación humana. Estos simbolismos expresan situaciones religiosas primordiales, pero son susceptibles de modificar sus valores, enriqueciéndose con nuevas significaciones e integrándose en sistemas de pensamiento cada vez más articulados. (...) De un modo u otro, el Cosmos en que se habita –cuerpo, casa, territorio tribal, este mundo de aquí en su totalidad– comunica por lo alto con otro nivel que le es trascendente.» (*Lo sagrado y lo profano*, pp. 145-149). El subratllat de la citació és nostre i l'hem fet perquè *la nostra tesi consisteix, precisament, a esbrinar la presència d'un rerafons simbòlic (el de l'home còsmic) en la figura contemporània*

de l'home autorealitzat que ens presenta la psicologia filosòfica d'Abraham Maslow (EUA, anys seixanta).

(2) Henri Le Saux ens ho explica així: «Finalment, tenim el savi, després (o més enllà) del sant i del filòsof. Considera les consolacions de la filosofia tan externes com les de la religió, perquè no atenyen el cor de la qüestió. El savi ha *realitzat* i no sols imaginat o pensat que hi ha un nivell de l'ésser, de la veritat, del Jo, en el qual es troba més enllà dels parells d'oposats, de la seguretat i la inseguretat, de la mort i la no-mort, etc. Tres grans tradicions del món recolzen en aquesta intuïció: la upanixàdica, la budista i la taoista. Llurs formulacions de la intuïció poden variar, perquè tota formulació està condicionada pel medi lingüístic i cultural, però bàsicament coincideixen.» (*Els Upanixads: Selecció de textos. Una introducció*, p. 73.)

(3) Ja des dels *Vedas*, el concepte-imatge d'harmonia o ordre natural còsmic té un lloc central a l'especulació índia. Tal i com diu Helmut von Glasenapp, «En la Índia la idea de una ley universal que gobierna todo, aparece ya en el Rgveda. Se llama allí rta. Como nombre esta palabra significa, como lo afirmó Grassmann: orden imperecedero, ley, verdad, derecho, santidad, acción sagrada, ofrenda, etc. H. Oldenberg ha caracterizado la esencia del Rta en particular: «Los procesos cuya permanente autosemejanza o su reproducción regular evocan la idea del orden, obedecen al Rta o su acontecer es Rta»; Rta es el orden universal que se manifiesta en la naturaleza, en la vida moral y en el culto. (...) Rgveda 10, 92, 4, exhibe la 'red' (prasiti) de la ley ante el cielo, el espacio y los diversos dioses. El pasaje parece interesante no sólo porque de él parece sugerir que Rta está por encima de las otras divinidades, sino también porque nos muestra cómo se representan los arios a Rta: como una sustancia sutil que abarca el Todo.» (Cap. de los *Paralelos histórico-religiosos*, de su libro «El budismo, una religión sin Dios», pp. 71-73.)

(4) Com diu Eliade, «desde la época de las *Upanishad*, la India no se ha preocupado seriamente sino de un único y gran

problema: la estructura de la condición humana. Con rigor no igualado en ninguna otra parte, los filósofos, los contemplativos, los ascetas, se han aplicado a analizar los diversos 'condicionamientos' del ser humano. Apresurémonos a añadir que no lo han hecho para llegar a una explicación exacta y coherente del hombre (...) sino para saber hasta dónde se extendían las zonas condicionadas del ser humano y *ver si existe aún algo más allá de tales condicionamientos*. Por esta razón, los sabios y ascetas indios, mucho antes de la psicología profunda, se vieron llevados a explorar las zonas oscuras del inconsciente: verificaron que los condicionamientos fisiológicos, sociales, culturales, religiosos, eran relativamente fáciles de delimitar y, por consiguiente, de dominar; los grandes obstáculos para la vida ascética y contemplativa surgían de la actividad del inconsciente, de los *samskaray* de los *vasana*, 'impregnaciones', 'residuos', 'latencias' que constituyen lo que la psicología profunda designa como contenidos y estructuras del inconsciente. Por otra parte, lo altamente valioso no es esta anticipación pragmática de ciertas técnicas psicológicas modernas, sino su utilización con vistas a un 'descondicionamiento' del hombre. Pues el conocimiento de los sistemas de 'condicionamiento' no podía constituir, para la India, un fin en sí: lo importante no era conocerlos, sino someterlos a dominio; se trabajaba sobre los contenidos del inconsciente para 'quemarlos'.» (*Patañjali y el Yoga*, p. 12.)

(5) Comenta Eliade que «A partir de la época de los *Upanishad*, la India rechaza el mundo tal cual es y desvaloriza la vida tal como se revela a los ojos del sabio: efímera, dolorosa, ilusoria. Un concepto como éste no conduce ni al nihilismo ni al pesimismo. Se rechaza este mundo y se desprecia esta vida, porque se sabe que existe otra cosa, más allá del devenir, de la temporalidad, del sufrimiento. En términos religiosos, casi se podría decir que la India rechaza el Cosmos y la vida profunda, porque anhela un mundo y un modo de ser sagrados. Los textos hindúes repiten hasta la fatiga esta tesis, según la cual la causa de la 'esclavitud' del alma, y como inmediata consecuencia el origen de infinitos sufrimientos, reside en la solidaridad del hombre con el Cosmos (...) Aclaremos: la solidaridad con un

mundo no sagrado comporta la participación en una Naturaleza profana». (*Yoga, Inmortalidad y Libertad*, p. 23.)

(6) G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, p. 385.

(7) H. Bergson, *Deux sources*, p. 127; citat per G. Durand, *op. cit.*, p. 384.

(8) G. Durand, *Las estructuras...*, p. 385.

(9) *Op. cit.*, pp. 391-392.

(10) *Op. cit.*, p. 391.

(11) *Op. cit.*, p. 391.

(12) La qual cosa porta a l'esquema del paral·lelisme microcosmos-macrocosmos i a l'aparent contradicció d'ésser gegant i gulliver alhora. Aquest anhel de totalitat i plenitud ens el remarca també M. Eliade en multitud de textos de la seva obra: «En suma, es esta nostalgia de la plenitud y de la beatitud primordiales la que anima e informa todas las técnicas conducentes a la *coincidencia oppositorum* en el propio ser. Se sabe que la misma nostalgia y simbolismos y técnicas de asombrosa variedad están registrados en muchos lugares en el mundo arcaico». (*Yoga, Inmortalidad y Libertad*, p. 260.)

(13) Vegem aquesta eufemització del món temporal, profà, tal i com se'ns presenta a les filosofies índies: «no sólo los *Brahma-Sutras*, sino la totalidad del *Vedanta* y casi toda la filosofía india, incluyendo los llamados sistemas no-ortodoxos, tienen una idea en común que presupone tal 'discernimiento' dentro del mundo; es decir, que *este mundo no es definitivo*, que no tiene gran valor porque no es la realidad verdadera o última, porque no es ni el Principio ni el Fin del Ser (ni siquiera del mismo mundo). Esta suposición se halla tan extendida y representa del tal forman un común denominador, que parece extraño incluso el ponerla en duda o el intentar probarla. Está



considerada como la más elemental condición para el estudio de la filosofía y de cualquier actividad intelectual, es decir, espiritual, que merezca la pena. Acerca de la naturaleza positiva de este Principio y de su relación con el mundo puede haber discrepancias, pero el *neti neti* para el mundo –tal como éste aparece– es virtualmente el punto de partida de toda la especulación india». (*Dios y el mundo según el Brahma-Sutra*, I, 1, 2, p. 140, cap. 3r., pp. 105-179, del libro «El Cristo desconocido del hinduismo» de Raimon Panikkar.)

(14) Un expert en filosofies índies, com és el Dr. Raimon Panikkar, ens comenta així el sentit del terme védic *Rta*: «*Rta* manifests the cosmotheandric activity of reality itself, i.e. the dynamic interaction between the cosmic, the human and the divine factors of the real. It is the very expression of the harmony of the All (*sarvam*), of all that is. *Rta* is translated by our author as harmony and quite rightly so. It is what links all together, the link itself and the ultimate dynamism of the real. (...) There is no law of *Rta*. There is *rta* and *rta* is harmony; but this harmony is not subjected to any ulterior law. There is no mind behind. To live in a *rtaic* universe represents a fundamental human experience different from that of believing to live in a logical world or in a universe, governed by a law. No need of a supreme God to warrant the order, no need of strict 'scientific' thinking in order to survive. Thinking, Science, Knowledge, all are important but they do not have an absolute status. This is what the *Upanisads* will try to qualify later. Being is free, ultimately even from thinking. No need of absolute ethical norms at the ultimate level. No need of fear, 'Angst', anxiety, regarding ultimate questions. *Rta* is there, but not as a refuge. No need to control everythink, to be certain of all thinks, to know everythink. (...) We may trust in *rta*». (*Foreword*, pp. XVIII-XIX (pròleg) del Dr. R. Panikkar al llibre de J. Miller, «The vision of cosmic order in the Vedas».)

(15) G. Durand, *Las estructuras*, p. 393.

(16) Vegem com G. Bachelard ens parla de l'eufemització que ens «alleugera», en el marc de l'esperança en l'evolució o

transformació: «Al aire, al fuego –a los elementos ligeros– pertenecen, al contrario, las exuberancias dinámicas. El realismo del devenir psíquico necesita lecciones etéreas. Nos parece que, sin una disciplina aérea, sin un aprendizaje de la ligereza, el psiquismo humano no puede evolucionar. O que, al menos, sin la evolución aérea, el psiquismo humano no conoce más que la evolución que efectúa un pasado. Fundar el porvenir exige siempre valores de vuelo. Meditamos en ese sentido una admirable fórmula de Jean-Paul que, en *Hesperus*, el más aéreo de todos sus libros, escribe: 'El hombre... debe ser *levantado* para ser *transformado*'. (El aire y los sueños, p. 320.)

(17) Sobre això, diu G. Bachelard: «En el reino de las imágenes se pretenderá en vano separar lo normativo y lo descriptivo. La imaginación es necesariamente valoración. (...) Si no levanta el psiquismo no se transforma. (...) Creer en las imágenes es el secreto del dinamismo psíquico (p. 320). «En cuanto se sitúa el lenguaje en su lugar, en el extremo mismo de la evolución humana, se revela en su doble eficacia: pone en nosotros sus virtudes de claridad y sus fuerzas de sueño». (El aire y los sueños, p. 326.)

Des d'una perspectiva molt diferent, Georges Sorel també afirmava que «De todas maneras, no podemos actuar sin salirnos del presente, sin reflexionar acerca de ese porvenir, que parece condenado siempre a escaparse de nuestra comprensión. La experiencia nos prueba que las imágenes de un porvenir indeterminado en el tiempo pueden poseer una gran eficacia y escasos inconvenientes, si revisten cierta naturaleza. Esto tiene lugar cuando se trata de mitos en los cuales se reencuentran las más fuertes tendencias de un pueblo, de un partido o de una clase (...) tendencias que otorgan un aspecto de plena realidad a las esperanzas de acción próxima sobre las cuales se funda la reforma de la voluntad». (Artículo en *Sobre la religión*, pp. 130-131, edición a cargo de H. Assmann, con artículos de G. Sorel, Gramsci, Luckács, etc.)

Ben recentment (1988), i des d'una perspectiva pedagògica, Miquel Martínez es plantejava qüestions fortament emparentades amb això que ara parlem: «El pedagog i el professional de l'educació, docent o no, es preocupen per

aquests canvis i estratègies que afavoreixen l'evolució de la persona i no el simple desenvolupament d'aquesta. La nostra ocupació professional i la nostra reflexió estan orientades cap al desenvolupament de capacitats i actituds que catalitzin positivament *processos de conscienciació, alliberament i autodeterminació en la persona*. El nostre objectiu és contribuir a través de l'acció pedagògica a *l'optimització de la persona en les seves dimensions codificatives, adaptatives, projectives i introjectives*». (*Implicacions socials i pedagògiques*, pp. 9-10, article introductori de M. Martínez dins el llibre «L'educació davant la informàtica», Barna, PPU, 1988.) (Els subratllats són nostres.)

(18) Aquest «impuls vital» és, per al tantrisme, la divina força de Shakti, la kundalini, el principi d'energia còsmica present en l'home.

(19) També existeix la versió, més màgica i xamànica, del qui invoca, commina o exigeix la presència (l'ascens o sortida a la superfície) del sagrat, del principi còsmic present a la natura essencial de l'home o, en algunes versions, present com a força còsmica externa.

(20) Sobre la via dels èxtasis, cfr. l'obra de M. Eliade *El chamanismo. Técnicas arcaicas del éxtasis*.

(21) Cfr. llibres 1r. i 2n. de *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, de G. Durand.

(22) Cfr. G. Durand, 2a. part del llibre 1r., *op. cit.*

(23) Cfr. G. Durand, 1a. part del llibre 2n., *op. cit.*

(24) Sobre els simbolismes espectaculars de la llum i del sol, cfr. G. Durand, llibre 1r., 2a. part, cap. 2n., *op. cit.*

(25) Cfr. G. Durand, *op. cit.*

(26) El fons del cor és generalment, el punt sobre el que

descansa o finalitza el descens, és la cova interior o la copa que ens recull de la caiguda eufemitzada en descens.

(27) Cfr. P. Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*.

(28) D'aquí la interrelació entre les imatges de la caiguda i algunes figuracions de l'animalitat: l'ogre, l'aranya gegant, etc., que en arraconar la seva víctima la despenya per l'abim, o bé que llença per aquest les despulles del mort un cop ja devorat. La imaginació simbòlica ancestral ha pintat sovint amb aquests tons i colors aquesta experiència. Nogensmenys, el dèspota és, simbòlicament, un ogre, i el canibalisme ritual d'un Bokassa i d'altres tirans ben recents confirma àmpliament aquestes figuracions. Per altra banda, i dins la figuració mítica bíblica, més extremada encara, hi ha els «àngels caiguts» i l'arcàngel que amb la seva espasa de foc exterminador no sols els foragita del cel—els despenya avall—sinó que vigila i guarda la porta (com és en el cas d'Adam i Eva, expulsats del paradís i impossibilitats de tornar-hi). Els exemples de la tradició simbòlica es podrien multiplicar.

(29) Sobre això, cfr. la nostra tesi de llicenciatura.

(30) L'exaltació es fonamenta «en una determinada desproporció entre el subir a las alturas y el andar por lo amplio» (p. 22); aquesta desproporció antropològica és l'esquema mateix de l'exaltació, segons L. Binswanger (*Tres formas de la existencia frustrada: exaltación, excentricidad, manerismo*); quan s'arriba «a un final y a un ahora desde el cual no hay retorno ni adelante (...) el subir se ha trocado en exaltación. Puede tratarse de una idea exaltada, de una ideología (las ideologías son esencialmente exaltaciones); de un ideal, sentimiento, deseo o plan exaltados; de una afirmación, opinión o actitud exaltadas; (...) en todo caso, la condición de aquello que aquí caracterizamos con la expresión 'exaltado' se halla siempre en que la existencia se ha 'atascado' en una determinada experiencia. (...) la existencia ya no puede ampliar, revisar o repasar su horizonte de experiencia y permanece fija en un punto de vista estrecho, limitado, (a la vez que sube) más alto

que lo que corresponde a su amplitud, a su horizonte de experiencia y de comprensión». (*op. cit.*, pp. 23-24.)

Posat en altres paraules, qui més cap dalt puja, de més amunt cau o pot caure; la desproporció antropològica esdevé més perillosament propera, i l'exercici del poder devorador o foragitador es fa sovint autodestructor. Així, la lliçó que es pot treure de l'exaltació és la de la necessitat de «tocar de peus a terra», la d'una estabilitat pràctica i àmplia, no gens ostentosa però funcional. És la lliçó d'una certa moderació enfront de la desmesura que esdevé autofàgica. Moderació o realisme que permet de tenir més perspectiva i orientació de l'on sóc i quin àmbit de possibilitats tinc. Ens remarca, per tant, la importància d'una harmonització, un centrament o equilibri en funció de la proporció de forces; sense oblidar que tota harmonia és un resultat precari de diversos factors en moviment i xoc, i no pas una mena de síntesi natural d'ordre còsmic, tal com se'ns presenta des de *l'eufemització de la caiguda en descens i de l'exaltació en il·luminació*.

(31) Dins la tradició hindú, un «jivanmukta». Helmuth von Glasenapp, referint-se al caràcter mundà de l'existència i a la seva superació en les filosofies d'alliberació hindús, afirma: «La transitoriedad de la existencia terrena, y de todas las cosas que puede ofrecer, es la razón por la cual ella puede ser caracterizada como 'sufrimiento'. (...) Pero algo común a todas estas concepciones indias acerca de la liberación es la idea de que la salvación, que ellas esperan, sólo puede ser alcanzada mediante el renunciamiento al mundo y la superación del mundo». (*La filosofía de los hindúes*, pp. 425 i 439.)

(32) El sociòleg S. Giner, a la seva obra *L'estructura social de la llibertat*, fa una aproximació a l'entesa d'aquesta en termes «d'acció social transformadora».

(33) Tota figuració mítica ofereix un model, originari o final, però en definitiva quelcom arquetípic a imitar o cercar.

(34) El qui prenem aquí com l'exponent de la versió més secularitzada i psicologitzada de l'home còsmic, el psicòleg

humanista A. Maslow, afirma: «La esfera B ha de contemplarse a través de una esfera D. Es más, no puede verse de otro modo, puesto que no existe una esfera B en el sentido geográfico de estar en algún lugar de la otra orilla, de ser algo distinto del mundo, otra cosa. Sólo existe el mundo, un único mundo, y la fusión de «B» y «D» es cuestión de ser capaces de mantener las actitudes «B» y «D» hacia ese único mundo». (*La personalidad creadora*, p. 308.)

(35) Dèiem –seguint L. Binswanger– que l'exaltació és essencialment una desproporció antropològica entre «l'amplitud» de vivència i d'experiència i «l'alçada» de consideració, valoració i decisió.

(36) La forma que habitualment pren l'eufemització de l'exaltació és la il·luminació o l'il·luminisme. L'il·luminat, al igual que l'exaltat, té una «seguretat no problemàtica» (Binswanger) de l'ésser, ha absolutitzat una única decisió, una única vivència o enfocament vital. Malgrat la seva atmosfera eufèmica a base d'integració i harmonització micro i macrocòsmica, l'il·luminat, com l'exaltat, és un home «que carece de una comprensió de la estructura del 'orden de jerarquía' de las posibilidades de ser de la existencia humana en general y que, asimismo, en esta ignorancia asciende siempre más y más». (L. Binswanger, *Tres formas de la existencia frustrada*, p. 29.) Òbviament, amb això estem ja fent una valoració de l'il·luminisme i l'estem catalogant d'utòpic; però al marge d'això són evidents els isomorfismes d'estructura, més enllà de la disfressa eufemitzadora.

Referent a l'eufemització de la caiguda (l'altre pol de la línia) es pot detectar fàcilment fins i tot en els «proporcionats» textos de Maslow. Fixem-nos com eufemitza la caiguda (en aquest cas una de les seves formes psicològiques, la neurosi): «En sí mismo, el conflicto es un signo de salud relativa, como reconocemos al encontrarnos con alguien realmente apático o desesperado que ha renunciado a la esperanza, al esfuerzo y a la confrontación. La neurosis es, por el contrario, algo muy esperanzador. Significa que una persona asustada, que desconfía de sí misma, que tiene una pobre imagen de sí, etc., todavía

aspira a alcanzar la herencia humana y todas las gratificaciones básicas a las que todo ser humano tiene derecho por el mero hecho de serlo. Se podría decir que es un esfuerzo tímido e ineficaz por conseguir la autorrealización, la plena humanidad». (*La personalidad creadora*, pp. 57-58.) Com és ben palès, Maslow eufemitza aquí la caiguda de la neurosi en una forma «inadequada» pero ben intencionada de «descens», d'esforç per connectar amb el potencial «natural» d'autorealització.

(37) L'expressió «figuracions de l'animalitat» està recollida de Benoist, *Signes, Symboles et Mythes*.

(38) En un terreny pròpiament psicoterapèutic, A. Maslow (1970) afirma que «cualquier psicoterapeuta con experiencia aprende, tarde o temprano, que por debajo de los 'placeres' o perversiones neuróticas hay una gran dosis de angustia, dolor y miedo. Lo sabemos, dentro de la esfera subjetiva, por la gente que ha vivido ambos placeres, los sanos y los enfermizos, y que casi siempre manifiestan su preferencia por los sanos y aprenden a estremecerse ante los otros». (*La personalidad creadora*.)

(39) Per a una excel·lent anàlisi crítica de la psicologia humanista i d'un dels seus principals fundadors, A. Maslow, cal consultar la ponència de Manuel Villegas a les Jornades Universitàries de Psicologia Humanista (Fac. de Psicologia, Univ. de Barcelona, nov. 1982), titulada *Bases antropològiques de la psicologia humanista*. Destaquem-ne un parell de paràgrafs: «Resulta molt fàcil de veure en aquestes premises l'origen filosòfic del pensament de Maslow: 'Autorealització subratlla la plenitud humana, el desenvolupament de la naturalesa de l'home basat en la biologia i és per tant (empíricament) normatiu per a tota l'espècie, més que no pas per a determinats temps i llocs: val a dir, que està menys en funció de la cultura. S'adapta al determinisme biològic més que no pas als patrons axiològics de cultures específiques tal com s'esdevé freqüentment amb els termes salut-malaltia (Maslow, 1962-68). Està clar que Maslow pensa que existeix una naturalesa humana i que aquesta determina normativament els valors de l'home i la tendència al desenvolupament favorable del propi organisme en la direcció

de l'autorealització: «Si no admetem aquesta concepció, gran part del coneixement humà mancarà de sentit» (Maslow, 1968). (Així, per a Maslow) sembla que podem afirmar que existeix un sistema de valors únic i bàsic per a la humanitat, un objectiu que tots busquen (...) L'home mostra en la seva naturalesa pròpia un impuls envers un ésser més ple (...) Una cultura no crea un ésser humà, sinó que el possibilita. La cultura és el sol, l'aigua, l'aliment, però no la llavor» (*op. cit.*, pp. 10-11).

(40) Com afirma René Guénon, «Esto nos lleva directamente a consideraciones de otro orden, que se refieren a un sentido más 'interior' y profundo de ese simbolismo: puesto que el ser que recorre el laberinto o cualquier otra figuración equivalente llega finalmente a encontrar así el 'lugar central', es decir, desde el punto de vista de la realización iniciática, su propio centro, el recorrido mismo, con todas sus complicaciones, es a todas luces una representación de la multiplicidad de los estados o modalidades de la Existencia manifestada, a través de cuya serie indefinida el ser ha debido 'errar' primero, antes de poder establecerse en ese centro». (*Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, p. 349.)

(41) L'esfera del pensament, adreçat als objectes-de-coneixement, és com un gran laberint que ens desorienta del centre. Aquest transcenderia l'àmbit de l'intel·lecte (buddhi), i fóra pura consciència sense atributs. Com afirma Dasgupta del Samkhya-Yoga, «Samkhya says that the self cannot be found as an image of knowledge, but this is because it is a distinct, transcendent principle, whose real nature as such is behind or beyond the subtle matter of knowledge (...) The special characteristic of self is that it is like a light, without which all knowledge would be blind» (p. 239) «this principle of consciousness has no motion, no form, no quality, no impurity (...) With Samkhya however the self, the pure cit, is neither illusory nor an abstraction; it is concrete but transcendent» (*A History of Indian Philosophy*, vol. I, p. 240). Respecte de la conjunció, en el purusha, amb la totalitat indiferenciada del Ser, el mateix Dasgupta ens descriu l'estat original de la realitat a la que torna el iogui que amb el samadhi ha abolit el temps



i la mort: «Samkhya believes that before this world came into being there was such a state in which the guna compounds had desintegrated into a state of disunion and had by their mutual opposition produced an equilibrium the prakriti» (*op. cit.*, p. 245).

(42) Per al Samkhya-Yoga, la ment, amb les seves funcions intel·lectuals superiors –buddhi–, és expressió de la prakriti o naturalesa material, que cal dissoldre. La consciència s'ha d'adreçar al purusha –esperit immutable–, més enllà de la diversitat dels estats de consciència. D'aquí que sigui fonamental distingir el purusha del buddhi, tal com ens expressa Dasgupta: «this non-distinction of purusha from buddhi which is itself a mode of buddhi is what is meant by avydyā (non-knowledge) in Samkhya, and is the root of all experience and all misery» (*op. cit.*, p. 260).

(43) *Yoga-sutras*, I, 4.

(44) D'aquí que el Samkhya-Yoga, i Patañjali com al principal exponent del ioga clàssic, cerqui una des-identificació i discriminació radical entre purusha i prakriti, i que en això consisteixi l'alliberació iogui, tal i com ens resumeix S. Radhakrishnan: «Yoga is a discrimination between subject and object, purusha (self or spirit) and prakriti (Nature), which means the establishment of the self in its purity» (S. Radhakrishnan and Ch. Moore, *A source book in Indian Philosophy*, p. 453).

(45) *A Mystery and Spiritual Regeneration in Extra-European Religions* de M. Eliade, article recollit a «Papers from the Eranos Yearbooks: Man and Transformation» (Edited by Joseph Campbell, Princeton Univ. P.), l'autor afirma: «But we also find that individual mystical callings, as well as the iniciatic diseases of future shamans, follow the same scenario: sufferings, tortures, death, and resurrection. And this leads us to conclude that the mystery and spiritual regeneration involves an archetypal process that is enacted on different levels and in numerous contexts whenever a man must transcend one mode of being to arrive at another, higher one, or, more precisely, whenever

there is a question of spiritual transmutation. This perfect homogeneity and continuity between the mystery of the initiations of puberty, the rituals of the secret societies, and the intimate experiences that among the primitives determinate the mystical calling strikes us as highly significant; we shall have more to say of it» (pp. 18-19).

(46) Sobre aquest punt, és important confrontar la distinció que estableix A. Maslow entre «amor deficitari» i «amor no-deficitari», en connexió amb la seva teoria de la «meta-motivació», que fóra una motivació per al desenvolupament o creixement. Entre d'altres textos, es pot consultar les pàgines 76-78 de *El hombre autorrealizado*, especialment; com també l'apartat corresponent de *Motivación y Personalidad*. Citem, del primer text, el següent: «La satisfacción de la necesidad (amorosa) debería provocar su desaparición o, por decirlo de otra manera, quienes han conseguido satisfacer sus relaciones amorosas ¡deberían ser quienes con menor probabilidad proporcionen y reciban amor! Sin embargo, el estudio clínico de las personas más sanas, aquellas que han visto saciadas sus necesidades amorosas, muestra que, aunque tienen menos necesidad de recibir amor, están mucho más dispuestas a proporcionarlo. En este sentido, son personas más amantes. Este descubrimiento demuestra por sí mismo lo limitado de la teoría ordinaria de la motivación (centrada en una necesidad deficitaria) e indica la necesidad de una «teoría de la meta-motivación» (teoría de la motivación del desarrollo o teoría de la autorrealización)» (*op. cit.*, pp. 76-77).

(47) Sobre els valors-del-ser, podem trobar una llista comentada a les pàgines 165-166 de *La personalidad creadora*, d'A. Maslow.

(48) Per a una explicació de què entén Maslow pel terme «biología subjetiva», cfr. pp. 54-55, del seu llibre *La personalidad creadora*.

(49) L'existència conflictiva, dolorosa, esclava, és, per a les tradicions relacionades amb l'home còsmic, la pròpia de la vida

profana, no-iniciada.

(50) Sobre el simbolisme del laberint, J. E. Cirlot ens diu al seu *Diccionario de símbolos*: «Según Diel, el laberinto simboliza el inconsciente, el error y el alejamiento de la fuente de la vida. Eliade señala que la función esencial del laberinto era defender el centro, es decir, el acceso iniciático a la sacralidad, la inmortalidad y la realidad absoluta, siendo un equivalente de otras pruebas, como la lucha contra el dragón. De otro lado, cabe interpretar el conocimiento del laberinto como un aprendizaje del neófito respecto a la manera de entrar en los territorios de la muerte. El laberinto se puede experimentar en la realidad de los dédalos de una ciudad desconocida, en especial de las ciudades antiguas u orientales. Nerval tuvo la obsesión del laberinto y en sus obras prueba haberlo experimentado de este modo, como *pérdida en un mundo que es equivalente al caos*.» (p. 266, el subratllat és nostre).

També G. Durand anirà en aquesta línia en afirmar: «El laberinto es a menudo tema de pesadilla... (p. 231) «...la búsqueda de la intimidad en un laberinto iniciático», etc. (*Las estructuras...*, p. 235).

(51) Patañjali posa per escrit una tradició iogui antiquíssima en els seus *Yoga sutras*. La data és incerta, però Dasgupta ens comenta que «I am disposed to think that the date of the first three chapters of the Yoga sutras must be placed about the second century B.C.» (*A History of Indian Philosophy*, vol. I, p. 238). M. Eliade, deixeble de Dasgupta, adopta una postura més cauta i parla d'un bany possible entre II aC i IV dC. Per la discussió d'aquest punt, cfr. Eliade, *Yoga, Inmortalidad y Libertad*, pp. 350-351.

(52) Per al yoga clàssic, de Patañjali, el registre de la memòria és el suport de les vasanas o latències inconscients, que generen multitud de chittavritti o remolins de consciència.

(53) Confronteu les declaracions de S. Sharadananda al Dr. Caycedo en la seva obra *La India de los yoguis*, que estan en la línia d'això que parlem (pp. 175-182).

(54) *La India de los yoguis*, de A. Caycedo, pp. 175-182. També a *Letters of silence*, del mateix autor.

(55) *Yogasutras* de Patañjali, I, 4.

(56) Sobre això, Benoist, L.: *Signes, Symboles et Mythes*, Paris, PUF, 1977, 2a. ed.

(57) Referent a l'esquema de la caiguda, Durand, G.: *Las estructuras...*, especialment les pàgines 104-110.

(58) Sobre el parell d'oposats, cfr. Durand, *op. cit.*; i Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*, entre d'altres.

(59) La ciència descobreix més a mida que la comunitat de científics l'estructura més àmpliament i rica. Sobre això, Kuhn, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*.

(60) Com diu Eliade (*Patañjali y el yoga*, pp. 122-123), «Recordemos la respuesta que da el Samkhya-Yoga a los problemas de la causa y el comienzo de la seudoesclavitud del Espíritu en el circuito de la materia y de la vida: son problemas insolubles en la actual condición humana; dicho de otro modo, constituyen «misterios» para toda inteligencia que no esté liberada (diríamos nosotros: para toda inteligencia caída). Si se quiere llegar a la comprensión de esos 'misterios', es menester elevarse a otro modo de ser y, para lograrlo, es necesario 'morir' a esta vida y 'sacrificar' la personalidad, nacida de la temporalidad y creada por la historia (siendo la personalidad, ante todo, memoria de nuestra historia individual). El ideal del yoga, el estado de jivanmukta, consiste en vivir en un 'eterno presente', más allá del tiempo».

(61) *El Conductismo*, J. B. Watson (Paidós, B. Aires, 1976), pp. 19-28.

(62) De la *Introducción* a la seva obra «La India de los yoguis».

(63) La versió més moderna i secularitzada d'home còsmic, la d'A. Maslow, es resistirà també a aquesta tendència nostra contemporània, reivindicant l'autonomia de l'individu i tendint a entendre la llibertat com a capacitat d'autodeterminació. Vegem-ho en aquesta breu citació: «La persona, en la medida en que es una persona real, es el principal determinante de sí misma. Cada persona es, en parte, 'su propio proyecto' y se hace a sí misma» (*El hombre autorrealizado*, p. 256).

(64) En el seu llibre *L'estructura de la llibertat*, S. Giner.

(65) Com diu Eliade, «Esta glosa de Vyasa es importante, pues nos muestra que los yogin son homólogos a los dioses; en otros términos, que la vía del yoga –por la 'magia' y la 'religión' que comporta– conduce a una perfección mitológica, la misma de los personajes del panteón hindú. Pero, así como el vedantin persigue únicamente el conocimiento del Ser absoluto (el Brahman), así el verdadero yoguin no se deja tentar por la situación divina, que, por brillante que sea, no deja de estar 'condicionada', y se esfuerza por alcanzar el conocimiento y la posesión del Sí-mismo, es decir, la liberación final, representada por el asamprajñata samadhi» (*Patañjali y el yoga*, p. 71).

(66) «Y en la estructura misma de este estado paradójico, que se sitúa allende la existencia profana, debe buscarse la explicación de la coexistencia de 'magia' y 'mística' en el yoga: todo es función del sentido que se asigne a la libertad.» (Eliade, *Patañjali y el yoga*, p. 123.)

(67) «todos esos ejercicios persiguen la misma finalidad, que es abolir la multiplicidad y la fragmentación: reintegrar, unificar, totalizar» (p. 76). «La simple 'reflexión' del purusha es más que un acto de conocimiento místico, ya que permite al purusha hacerse 'dueño de sí'. El yogin toma posesión de sí mismo por medio de una 'estasis no diferenciada', cuyo único contenido es el ser. Haríamos traición a la paradoja india si redujéramos esta 'toma de posesión' a un simple 'conocimiento de sí mismo', por profundo y absoluto que se lo conciba. La

toma de posesión de sí, en efecto, modifica radicalmente el régimen ontológico del hombre. El 'descubrimiento del Sí-mismo', la autorreflexión del purusha, entraña una 'ruptura de nivel' a escala cósmica: a raíz de su surgimiento quedan abolidas las modalidades de lo real, el ser (purusha) coincide con el no-ser ('el hombre' propiamente dicho), el conocimiento se ve transformado en 'dominio' mágico, gracias a la absorción integral de lo conocido por el cognoscente. Y como esta vez el objeto de conocimiento es el Ser puro, despojado de toda forma o atributo, el samadhi conduce a la asimilación del puro ser. La autorrevelación del purusha equivale a una toma de posesión del Ser en toda su plenitud. En el asamprajñata samadhi, el yogin es efectivamente la totalidad del Ser» (Eliade, *op. cit.*, pp. 73-74).

(68) Sobre aquest concepte, cfr. G. Frazer: *La rama dorada*.

(69) Referent a l'explicació i significat dels Asta Anga de Patañjali, cfr. Eliade, *El yoga. Inmortalidad y libertad* i, també, B. K. S. Iyengar, *Light on Yoga* (trad. castellana: *Yoga cien por cien*).

(70) En aquest moment no entrem a considerar «l'alter ego» del sadhak (aprenent, iniciat), el Gurú o mestre.

(71) El quart llibre (secció) dels Yogasutras de Patañjali es titula, precisament, Kaivalyapada (el camí, part, capítol, de l'aïllament).

(72) Recordem, però, que hi ha diferències importants entre la filosofia del Vedanta i el Samkhya-Yoga, especialment pel que fa al concepte d'Esperit. Com afirma Dasgupta, «The Samkhya view differs from the Vedanta, firstly in this that it does not consider the soul to be of the nature of pure intelligence and bliss (ananda). The samkhya soul is described as being devoid of any and every characteristic; but its nature is absolute pure consciousness (cit) (...) according to Vedanta the individual souls (jiva) are but illusory manifestations of one soul or pure consciousness the Brahman, but according to Samkhya they

are all real and many» (*A History...*, vol. I, pp. 238-239).

(73) Com explica Eliade, «El profano vive en sociedad, se casa, funda una familia; el Yoga prescribe la soledad y la castidad absoluta. El profano está 'poseído' por su propia vida; el yogin se niega a dejar que la vida 'lo viva': al movimiento continuo opone su posición estática, la inmovilidad del asana; a la respiración agitada, arrítmica, multiforme, opone el pranayama y aspira alcanzar la retención total del hálito; al flujo caótico de la vida psicamental responde con la 'fijación del pensamiento en un punto único', primer paso hacia la retracción definitiva del mundo fenoménico que obtendrá con el pratyahara. Todas las técnicas del yoga invitan a la misma actitud: hacer exactamente lo contrario de aquello a que la naturaleza humana nos constriñe. Del aislamiento y la castidad al sámyama no hay solución de continuidad. La orientación permanece siempre la misma: reaccionar contra la inclinación 'normal', 'profana', en última instancia, 'humana'» (*Patañjali y el yoga*, pp. 74-75).

(74) A *Yoga, Inmortalidad y Libertad*, Eliade ens explica que «Patañjali define así al Yoga: 'Supresión de los estados de consciencia' (Yogah cittavrttinirodhah, Yoga-Sutra, I, 2). La técnica yogui presupone, en consecuencia, el conocimiento experimental de todos los 'estados' que 'agitan' a una conciencia normal, profana, no iluminada. Esos estados de conciencia son de cantidad ilimitada. Pero todos están incluidos en tres categorías, correspondientes a tres posibilidades de experiencia, respectivamente: 1) errores e ilusiones (sueños, alucinaciones; errores de percepción, confusiones, etc.); 2) la totalidad de las experiencias psicológicas normales (todo lo que siente, percibe o piensa el profano, el que no practica el Yoga); 3) las experiencias parapsicológicas desatadas por la técnica yogui y accesibles sólo a los iniciados» (p. 47).

(75) De l'autoimmersió ja n'haviem parlat a la nostra tesi de llicenciatura, *La simbòlica del descens*.

(76) Tal i com ell mateix ens explica a la seva obra *Memoria I* (1907-1937).

(77) Com diu Eliade (*op. cit.*), «Tras de lo que acabamos de exponer sería inútil insistir sobre las diferencias de estructura entre el éxtasis chamánico y la enstasis yogui. En su función de técnica espiritual constituida (no hablamos de sus 'orígenes' eventuales), el Yoga en ningún caso puede ser confundido con el chamanismo ni formar parte de las técnicas del éxtasis: el objetivo del Yoga clásico consiste en la perfecta autonomía, la enstasis; mientras que el chamanismo se particulariza por su esfuerzo desesperado para llegar a la 'condición de espíritu', para realizar el 'vuelo extático'. Sin embargo, existe un punto determinado en que se encuentran el yoga y el chamanismo: es la 'salida fuera del tiempo' y la abolición de la Historia» (*op. cit.*, p. 323).

(78) Sobre l'ostra i la perla interior, amb tot el seu simbolisme, ens podem introduir a copsar-lo des del *Diccionario de símbolos* de J. E. Cirlot: «...pues la situación es analógica: la perla, escondida en el interior de la ostra. Por todo ello, el psicoanálisis reconoce su función de simbolizar el centro místico y la sublimación (por ser la transfiguración, aquí, de una enfermedad, de algo anormal). (...) La perla ha sido también asimilada al alma humana» (p. 358).

(79) En Yoga, el pratyahara.

(80) Vegem-ho en Eliade: «Más aún: el samadhi, como todos los estados paradójicos, equivale a una reintegración de las diferentes modalidades de lo real a una sola modalidad: la plenitud no diferenciada anterior a la Creación, la unidad primordial. El yogin que alcanza el asamprajñata samadhi realiza igualmente un sueño que obsesiona al espíritu humano desde los comienzos de su historia: coincidir con el Todo, recobrar la Unidad, reconstruir la no-dualidad inicial, abolir el Tiempo y la Creación (es decir, la multiplicidad y la heterogeneidad cósmicas); abolir, en particular, la dicotomía de lo real en sujeto y objeto» (*Patañjali y el yoga*, pp. 76-77).

(81) Com diu G. Durand: «todo bautismo o toda iluminación



consiste para el hombre en 'desatar', en 'desgarrar' los lazos, y los velos de irrealidad y, como escribe Eliade, la situación temporal y la miseria del hombre 'se expresan con palabras clave que contienen la idea de atadura, de encadenamiento, de vinculación'. El complejo de la atadura no es por tanto más que una especie de arquetipo de la propia situación del hombre en el mundo» (*Las estructuras...*, p. 158).

(82) Sobre la profunditat, afirma G. Durand: «Lo cual da la razón a Bachelard cuando escribe que la psicología no sería posible si se le prohibiese el empleo de la palabra 'profundo' que combina con todo y que, 'después de todo sólo corresponde a una pobre imagen'. Añadiremos imagen pobre porque está dada inmediatamente por la intuición cenestésica más primitiva: la 'profundidad' de nuestro cuerpo, como la de nuestro espíritu, nos es inmediatamente íntima» (*Las estructuras...*, p. 236).

(83) La «famosa» asmita, tant menyspreada per la tradició com a obstacle per a l'alliberació i que, ahora era eufemitzada mitjançant la nova forja o reconstrucció del caràcter, per via ascètica.

(84) Eliade, *Patañjali y el yoga*, p. 47.

(85) L. Binswanger, *Tres formas de la existencia frustrada*, pp. 21-30.

(86) Aquestes expressions les trobem també, i molt accentuades, en un altre llibre clàssic del yoga, ara del corrent conegut com a Hatha Toga, de formació posterior. Especialment a destacar el manual clàssic *Hatha Yoga Pradīpika*, del segle XV, d'on extreiem aquestes citacions: «El yogui que (...) queda libre de la enfermedad, la vejez y la muerte» (3a. part, n. 38). «El que domina (...) no experimentará más la enfermedad, la muerte, la decadencia mental, el hambre, la sed o las dificultades para razonar con claridad» (3a. part, n. 39). «La mente queda liberada de su actividad y el yogui vence a la muerte» (3a. part, nº 2-3). «Está libre de karma y el tiempo no tiene ningún poder sobre él» (3a. part, n. 40). «Loor a Ti, oh inmortal Uno. Incluso

el Tiempo, en cuyas fauces cae el Universo, tanto el de lo móvil como el de lo inmóvil, ha sido conquistado por Ti» (4a. part, n. 13).

(87) Com una primera aproximació a la imatge simbòlica del cor, es pot llegir allò que diu J. E. Cirlot al seu *Diccionario de símbolos*: «En el esquema vertical del cuerpo humano tres son los puntos principales: el cerebro, el corazón y el sexo. Pero el central es el segundo y por esa misma situación adquiere el privilegio de concentrar en cierto modo la idea de los otros dos. (...) Todas las imágenes de 'centro' se han relacionado con el corazón, bien como correspondencias o como sustituciones, tal como la copa, el cofre y la caverna. Según los alquimistas, el corazón es la imagen del sol en el hombre, como el oro es la imagen del sol en la tierra. La importancia del amor en la mística doctrina de la unidad explica que aquél se funda también con el sentido simbólico del corazón, ya que amar sólo es sentir una fuerza que impulsa en un sentido determinado hacia un centro dado. En los emblemas, pues, el corazón significa el amor como centro de iluminación y felicidad» (p. 145).

(88) Per això, bàsicament a la cultura hindú, el portar-se les mans juntes al cor és un signe de presència o actitud personal, de salutació amistosa i humana, de sinceritat i identitat singular, de veneració i respecte, etc. Encara avui en dia, a Occident, quan ens sentim al·ludits i ens estranya, diem «jo?» bo i posant-nos la mà al cor.

(89) Aquests textos de la Índia estan «centrados, sin embargo, en la cuestión fundamental del conocimiento capaz de producir la liberación. Deben considerarse los más antiguos el Brhadaranyaka y el Chandogya (...). La opinión más corriente los sitúa en el siglo VI a.C.» (p. 43). «El vate upanishadi está ansioso de otras cosas: sabe que la vida, en cualquiera de sus formas y estados, es dolor, y que la paz sólo se halla en la luz de la verdad y en Brahma. Y por esto sustituye las peticiones concretas de los cantores védicos por la nueva invocación: 'Hazme pasar del no ser al ser, de la tiniebla a la luz'» (G. Tucci,

*Historia de la filosofía hindú*, p. 48).

A part de les traduccions angleses i alemanyes de diversos Upanishads, i d'estudis sobre aquests (cfr. la *Nota III, 5, Yoga, Inmortalidad y Libertad*, pp. 365-366, on hi ha un recull bibliogràfic sobre aquests punts), disposem en llengua castellana d'un excel·lent estudi –tesi doctoral– de Consuelo Martín Díaz sobre el Madukya Upanishad, des de l'òptica de la interpretació vedanta-advaita a la llum del comentari clàssic de Gaudapada. Aquesta tesi va ser dirigida pel Dr. Francisco Rodríguez Adrados, de la Univ. Complutense de Madrid (1982), *Conocimiento y realidad en la Mandukya Upanishad y Gaudapada*). Podem fer servir una traducció directa del sànscrit al castellà d'una selecció d'Upanishads, amb introducció i notes, a càrrec de F. Tola, *Doctrinas secretas de la India. Upanishdas* (Barcelona, Ed. Barral, 1973). Òbviament, es troben també estudis estrangers traduïts al castellà; i nosaltres hem utilitzat, per l'Apèndix de cites escollides dels Upanishads (a la nostra tesi) l'obra *Els Upanixads: selecció de textos. Una introducció*, de Henri Le Saux (ed. anglesa original, *The Further Shore*, traducció al català d'Esteve Humet, 1980), única versió catalana, segons creiem, però molt acurada i bella.

(90) Com a referència inicial per al tema de l'espai i el seu simbolisme, llegim a J. E. Cirlot, en el seu *Diccionario de símbolos*: «En cierto modo, el espacio es una región intermedia entre el cosmos y el caos. Como ámbito de todas las posibilidades es caótico, como lugar de las formas y de las construcciones es cósmico» (p. 190).

(91) Sobre el simbolisme de la cova llegim en el *Diccionario de símbolos*, de J. E. Cirlot: «la cueva, gruta o caverna tiene un significado místico desde los primeros tiempos. Se considere como centro o (...) como abismo interior de la montaña, es el lugar en que lo numinoso se produce o puede recibir acogida» (p. 161). I G. Durand ens diu: «hay un trayecto continuo del regazo a la copa. Uno de los primeros jalones de este trayecto semántico está constituido por el conjunto caverna-casa (...). Entre la gruta y la casa podría existir la misma diferencia que entre la madre marina y la madre telúrica: la gruta sería más

cósmica y más completamente simbólica que la casa. La gruta está considerada en el folklore como matriz universal y está emparentada con los grandes símbolos de la maduración y de la intimidad, tales como el huevo, la crisálida y la tumba. (...) La caverna es por tanto la cavidad geográfica perfecta, la cavidad arquetipo, 'mundo cerrado donde trabaja la materia misma de los crepúsculos', es decir, lugar mágico donde las tinieblas pueden revalorizarse en noche» (*Las estructuras...*, pp. 229-230).

(92) Com diu R. Guénon, «La 'caverna del corazón' es una conocida expresión tradicional: la palabra *guhā*, en sánscrito, designa generalmente una caverna, pero se aplica también a la cavidad interna del corazón y, por extensión, al corazón mismo; esta 'caverna del corazón' es el centro vital en el cual reside no solamente el *jivatman*, sino también el *Atma* incondicionado, que es en realidad idéntico al propio *Brahma*, como lo hemos expuesto en otro lugar. (...) Estas ideas se refieren al centro en cuanto punto el más interior y por consiguiente el más escondido» (*op. cit.*, p. 181).

(93) «Tot és plenitud. Plenitud allà, plenitud aquí. D'aquella plenitud neix aquesta plenitud. I arreu, idèntica a si mateixa, roman la plenitud» (del pròleg del *Isha Upanixad*).

(94) Com diu G. Durand, «la palabra 'morada' tiene, además, como en los *Upanishads* o en santa Teresa, el sentido de detención, de reposo, de 'asiento' definitivo en la iluminación interior» (*Las estructuras...*, p. 232).

(95) Sobre el simbolisme del centre, introduïm-nos amb aquestes frases del *Diccionario de símbolos*, de J. E. Cirlot: «El paso de la circunferencia a su centro equivale al paso de lo exterior a lo interior, de la forma a la contemplación, de la multiplicidad a la unidad, del espacio a lo inespacial, del tiempo a lo intemporal. Con todos los símbolos del centro místico se intenta dar al hombre el sentido del 'estado paradisiaco' primordial y enseñarle a identificarse con el principio supremo» (p. 124).

(96) El cor, com a centre de l'home –microcosmos– és la porta d'aquesta microimatge de l'univers que és la persona. Les grans tradicions simbòliques estableixen una analogia o paral·lelisme micro-macrocosmos que de vegades arriba molt lluny: «Esta conexión analógica es a veces precisada; pasajes de los Upanishads de mayor antigüedad, cual el Brihad Aranyaka y Chandogya establecen la correspondencia, parte a parte, del organismo humano con el macrocosmos, por correlaciones de los órganos y de los sentidos» (J. E. Cirlot, *Diccionario de símbolos*, p. 242). El mateix trobem en el sistema de yoga tântric.

(97) Cfr. l'obra de G. Bataille, *La experiencia interior*.

(98) R. Guénon afirma: «La verdad es que, muy lejos de constituir un lugar tenebroso, la caverna iniciática está iluminada interiormente, de modo que, al contrario, la oscuridad reina fuera de ella, pues el mundo profano se asimila naturalmente a las 'tinieblas exteriores' y el 'segundo nacimiento' es a la vez una 'iluminación'. Ahora, si se pregunta por qué la caverna es considerada así desde el punto de vista iniciático, responderemos que la solución se encuentra, por una parte, en el hecho de que el símbolo de la caverna es complementario con respecto al de la montaña, y, por otra, en la relación que une estrechamente el simbolismo de la caverna con el del corazón» (p. 176). (...) Si consideramos el caso en que el laberinto está en conexión con la caverna, ésta, a la cual rodea con sus repliegues y en la cual finalmente desemboca, ocupa entonces, en el conjunto así constituido, el punto más interno y central, lo que corresponde perfectamente a la idea de un centro espiritual, y concuerda además con el equivalente simbolismo del corazón, sobre el cual nos proponemos volver. Ha de hacerse notar aún que cuando la misma caverna es a la vez el lugar de la muerte iniciática y el del 'segundo nacimiento', debe entonces ser considerada como acceso no sólo a los dominios subterráneos o 'infernales', sino también a los dominios supraterrrestres; esto también responde a la noción del punto central, que es, en el orden 'macrocósmico', al igual que en el 'microcósmico', aquel donde se efectúa la comunicación con todos los estados

superiores e inferiores; y solamente así la caverna puede ser, según lo hemos dicho, la imagen completa del mundo...» (*Simbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, p. 180).

(99) Com mostra M. Eliade (a *Yoga, Inmortalidad y Libertad*) en els seus estudis sobre la filosofia i el ritual tântric, que sacralitza el sexe i les expressions fonamentals de la vida. També la filosofia del karma-yoga cerca la sacralització de «l'acció que allibera».

(100) Sobre l'espaciositat interior, és interessant de consultar *Formaciones de lo inconsciente* de C. G. Jung.

(101) Específicament en la tradició de la dharsana yoga.

(102) La imatge del trabament o dels lligams que impedeixen «aixecar el vol», que fan terrena i no pas aèria a la persona, és present a totes les tradicions. Com diu G. Durand, «toda iluminación consiste para el hombre en 'desatar', en 'desgarrar' los lazos, y los velos de irrealidad y, como escribe Eliade, la situación temporal y la miseria del hombre 'se expresan con palabras clave que contienen la idea de atadura, de encadenamiento, de vinculación'. El complejo de la atadura, no es por tanto más que una especie de arquetipo de la propia situación del hombre en el mundo» (*Las estructuras*, p. 158).

(103) La imatge del vol és pregonament simbòlica. J. E. Cirlot diu al seu *Diccionario de símbolos*: «volar es elevarse, y por ello guarda estrecha relación con el simbolismo del nivel, tanto en el aspecto de analogía moral como en el de otros valores de superioridad de poder o de fuerza. (...) Bachelard indica que 'de todas las metáforas, las de la altura, elevación, profundidad, descenso y caída, son las metáforas axiomáticas. Nada las explica pero ellas lo explican todo'. El vuelo ha sido concebido también como 'trascendencia del crecimiento' (p. 465).

(104) Referent a la «cova del cor», tenim al *Diccionario de símbolos* de J. E. Cirlot: «...se encuentran en gran número de pueblos, asociando el 'culto a la caverna' y del 'lugar central'.

Hay que tener presente la asimilación de la caverna a la cavidad del corazón, considerado como centro del ser o huevo del mundo» (p. 315).

(105) Cfr. Chandogya Upanixad, 3.14.

(106) Malgrat que G. Durand no estableix explícitament relacions entre el cor i l'espai, sí que té unes reflexions molt interessants sobre l'espai i la funció fantàstica. Vegeu el cap. II del llibre tercer de *Las estructuras...*, titulat «El espacio, forma a priori de la fantástica», així com el que segueix, «El esquematismo trascendental del eufemismo».

(107) Sobre la fortalesa i la sensibilitat «inherents» a l'home autorealitzat, A. Maslow dirà: «La actitud creativa requiere fortaleza y coraje, y la mayoría de los estudios sobre las personas creativas nos presentan una u otra versión del coraje» (p. 93) y «la característica descriptiva de la fase primaria o de inspiración de la creatividad es cierto grado de receptividad, no interferencia y dejar estar, que es también teórica y dinámicamente necesario. La cuestión es cómo ahora se relaciona esta receptividad o 'dejar que las cosas pasen' con el síndrome de la inmersión en el aquí-y-ahora y el autoolvido» (*La personalidad creadora*, p. 95).

(108) Sobre la «desproporció antropològica», consulteu l'obra del psiquiatra L. Binswanger, *Tres formas de la existencia frustrada*.

(109) Molt gràficament, Maslow afirma: «Por lo que se refiere al estado motivacional, las personas sanas han satisfecho suficientemente sus necesidades básicas de seguridad, entrega, amor, respeto y auto-estimación, de tal modo que ahora se sienten motivadas primordialmente por tendencias conducentes a la auto-realización (definida como realización creciente de las potencialidades, capacidades y talentos; como cumplimiento de la misión –o llamada, destino, vocación–; como conocimiento y aceptación más plenos de la naturaleza intrínseca o propia y como tendencia constante hacia la unidad, integración o

sinergia, dentro de los límites de la misma persona)» (*El hombre autorrealizado*, p. 56.).

(110) Sobre el punt, al seu *Diccionario de símbolos*, J. E. Cirlot diu: «Unidad, origen, centro. Principio de la manifestación y de la emanación, por esto en algunos mandalas el centro no es representado, debiendo pensarlo el adepto», etc., etc. (p. 377). A Orient, especialment en el yoga tântric i el budisme tibetà, són bàsiques les tècniques meditatives que parteixen de mandalas o yantras (o de las tankas tibetanes) on el punt central (sovint no representat explícitament) és suport i objecte de la meditació. Sobre tot això, és fonamental l'obra d'Eliade.

(111) Aquest és l'aspecte cabdal en la versió maslowniana de l'home còsmic o autorealitzat.

(112) En Maslow, aquest eix integrador «natural» és allò que ell anomena «biologia subjectiva» o, en d'altres termes, potencial humà.

(113) Com molt bé diu Octavio Paz en el seu *pròleg* a «Las enseñanzas de Don Juan» de C. Castaneda: «El tema del saber está ligado al del poder y ambos al de la metamorfosis: el hombre que sabe (el brujo) es el hombre de poder (el guerrero) y ambos, saber y poder, son las llaves del cambio. El brujo puede ver la otra realidad porque la ve con otros ojos –con los ojos del otro» (p. 12).

(114) Això mateix porta a què també Buscaglia afirmi que «definir el amor presenta problemas monumentales, porque uno crece en amor, de modo que su definición cambia y se ensancha» (*Amor*, p. 64).

(115) Dit així, sembla no tenir gaire sentit. Vegeu la inevitable crítica que fa d'aquest tipus de llenguatge, ben propi de la psicologia humanista, Manuel Villegas a *Bases antropològiques de la Psicología Humanista* (Jornades Universitàries de P.H., Barcelona, 1982).



(116) El psicòleg humanista Buscaglia afirma: «el potencial nunca se desenvuelve sin trabajo» (*Amor. Ser persona*, p. 54).

(117) Segons Maslow, «los sujetos auto-actualizantes tienen, en general, para los seres humanos, un profundo sentimiento de identificación, simpatía y afecto» (*Motivación y Personalidad*, p. 224). També Buscaglia diu: «el hombre necesita amar y ser amado» (cfr. cap. II del seu llibre *Amor*). Aquesta afirmació es fonamenta també en els estudis que s'han realitzat sobre la psicologia dels nens abandonats i, en general, en observacions clíniques.

(118) En un llenguatge més contingut, Carl Rogers, un altre psicoterapeuta humanista, afirmarà que «El organismo tiene una tendencia o impulso básico a actualizar, mantener y desarrollar al organismo experienciante» (*Psicoterapia centrada en el cliente*, p. 414).

(119) G. Durand afirma que «Por su verticalidad, el árbol cósmico se humaniza y se convierte en símbolo del microcosmos vertical que es el hombre» (*Las estructuras...*, p. 326).

(120) Sobre *l'arbre*, G. Durand ens diu també el següent: «A primera vista, el árbol parece colocarse junto a los demás símbolos vegetales. Por su floración, su fructificación, por la más o menos abundante caducidad de sus hojas, parece incitar a soñar una vez más un devenir dramático. Pero el optimismo cíclico parece reforzado en el arquetipo del árbol, porque la verticalidad del árbol orienta de manera irreversible el devenir y lo humaniza en cierta forma acercándolo a la posición vertical significativa de la especie humana. Insensiblemente, la imagen del árbol nos hace pasar de la ensoñación cíclica a la ensoñación progresista. Hay todo un mesianismo subyacente al simbolismo de las frondosidades, y todo árbol que echa brotes o florece es un árbol de Jessé. Este verticalismo es tan aparente que Bachelard no duda en clasificar el árbol entre las imágenes ascensionales y en dedicar un capítulo importante al 'árbol aéreo'. No obstante, querriamos mostrar aquí que esta intención arquetípica del árbol no es más que un complemento del

simbolismo cíclico que se limita simplemente a orientar, que simplifica sin conservar más que la fase ascendente del ritmo cíclico» (p. 323) i, més endavant: «Se trataría de una 'imago-mundi', de un jeroglífico, símbolo de la totalidad cósmica en el cual la piedra representa la estabilidad, mientras que el árbol significa el devenir. (...) La imagen del árbol se presenta siempre bajo el doble aspecto de resumen cósmico y de cosmos verticalizado (pp. 324-325). «*Por su verticalidad, el árbol cósmico se humaniza y se convierte en símbolo del microcosmos vertical que es el hombre*» (p. 326). «La imagen del árbol es siempre inductora de cierto mesianismo» (p. 327).

Resumint tot l'arquetipus de l'arbre, Durand afirmarà: «De este modo, el arquetipo del árbol y su sustancia, la madera que sirve para hacer el poste-columna, y también la cruz de donde brota el fuego, es, en nuestra opinión, ejemplo de una ambivalencia en el que se acentúan los valores mesiánicos y resurreccionales (...) Lo mismo que el hombre es animal vertical, ¿no es el árbol lo vertical por excelencia? Por tanto, el arquetipo temporal del árbol, al tiempo que conserva tanto los atributos de la ciclicidad vegetal y de la ritmología lunar y técnica como las infraestructuras sexuales de este último, ve cómo el simbolismo del progreso en el tiempo predomina sobre él gracias a las imágenes teleológicas de la flor, de la cima, de ese Hijo por excelencia que es el fuego. Todo árbol y toda madera, mientras sirva para hacer una rueda o una cruz, sirve en última instancia para producir el fuego irreversible. Por estos motivos, en la imaginación todo árbol es irrevocablemente genealógico, indicativo de un sentido único del tiempo y de la historia que será cada vez más difícil de invertir. Así es como el bastón retoñante del juego del Tarot linda con el centro en el simbolismo universal y se confunde fácilmente con los arquetipos ascensionales y con los de la soberanía. Y si el símbolo del árbol vuelve a guiar al ciclo hacia la trascendencia, podemos comprobar que, a nuestra vez, hemos cerrado en sí mismo el inventario de valorizaciones arquetípicas positivas que, derivadas de la insurrección polémica contra los aspectos del tiempo, de una revuelta 'esencial' y abstracta, conduce a una trascendencia encarnada en el tiempo que, partiendo de una soberanía estática sobre el tiempo por la espada y el simbolismo

geométrico del 'huir de aquí', nos lleva a una colaboración dinámica con el devenir que hace de éste *el aliado de toda maduración y de todo conocimiento, el tutor vertical y vegetal de todo progreso*» (els subratllats són nostres) (*Las estructuras...*, pp. 328-329).

(121) Sobre això, vegeu A. Maslow, *Motivación y Personalidad*, pp. 242-266.

(122) En la versió d'home còsmic que ens presenta Patañjali, l'Atman o esperit de l'home alliberat «llueix com un sol esclatant», però a part d'aquesta projecció còsmico-mística no existeix cap acció social. També els *Upanishads* no semblen deixar dimensió social a aquesta projecció còsmico-mística, perquè al costat dels símbols solars es multipliquen els de règim nocturn, l'espai reclòs i íntim, la morada interior i càlida... dominant, per tant, un ambient d'interior, de recolliment i apartament, quasi d'evasió o d'evitació del contacte i la vida social: «Radiante de luz, mas invisible en el tabernáculo secreto del corazón, el Espíritu es la morada suprema...» (Edit. Diana, pp. 61-62).

(123) L'home expansió acostuma a moure's, habitualment, entre una opció extrema per la privacitat o, com a màxim, l'àmbit quotidià i domèstic, i una altra menys freqüent i més extrema: la del messianisme i el carisma sovint sectari. Nosaltres trobaríem a faltar una gamma més practicable d'opcions intermèdies en la filosofia de l'acció de l'home còsmic. Sembla que sols pugui retirar-se a la seva privacitat isolada, però lluent i esclatant, sempre inabastable (opció tradicionalment majoritària), o bé llançar-se messiànicament a una acció carismàtica i de secta.

(124) Per a les tradicions orientals, la recerca del fruit de l'acció (en expressió pròpia del Bagavad Guita) és l'origen psicològic i ontològic dels mals humans. L'home que vulgui alliberar-se i cosmicitzar-se ha d'abandonar tot desig (Buda), transcendir l'esfera kàrmica (Patañjali), deslligar-se dels nusos del cor (Upanishads), o el que genèricament podem anomenar, amb el B. Guita, renúncia als resultats o fruits de l'acció

humana. Sols així es trascendeix l'esfera del karma, lligada al desig humà i conseqüentment a la condició humana en tant que temporal i caduca. És així com l'home pot superar tot condicionament i assolir la llibertat i realització totals i definitives.

(125) D'aquí que l'obra de Maslow se centri en una teoria de la motivació i de la «meta-motivació», o motivació per al desenvolupament del potencial (creixement humà). Cfr. *Motivación y Personalidad*.

(126) Transcendir, per tant, l'esfera kàrmica. A les seves *Yoga-sutras*. Patañjali parla de l'alliberament de l'esfera kàrmica i, per tant, de la desaparició del karma individual (el karma és la llei que permet «l'efecte retroactiu» de les accions pròpies, tant bones com dolentes; i és, alhora, la «petjada» o marca condicionadora que deixen les pròpies accions). Literalment afirma: «Entre els diferents tipus de ment, només està alliberada de desitjos i de les petjades kàrmiques la que ha aconseguit el samadhi (...) El karma del iogui no és ni blanc ni negre».

(127) En Maslow, el prototipus psicològic no és ni el malalt ni el sà corrent, sinó el super-sà, l'home que ha assolit la cota màxima d'autorealització. Agafant aquest model s'eufemitza al màxim els components conflictius i difícils de la condició humana. Tal i com afirma Manuel Villegas, «Maslow estudia una sèrie de persones que 'han triomfat' com diu ell mateix. Admet que li manca informació respecte del fracàs, però que l'estudi d'aquestes persones realitzades permet estructurar les característiques més saludables. Aquestes es poden concretar en alguns punts: 1. Una percepció més clara i eficient de la realitat; 2. més apertura a l'experiència; 3. més integració, cohesió i unitat personal; 4. més espontaneïtat i expressivitat, vitalitat, funcionament ple; 5. un jo real, una identitat ferma, autonomia, unicitat; 5. més objectivitat, independència, transcendència del jo; 7. creativitat; 8. capacitat de fusió del concret i l'abstracte; 9. caràcter democràtic; 10. capacitat amorosa» (Manuel Villegas, *op. cit.*, p. 11).

(128) Tal i com ens fa notar M. Villegas, en Maslow «la

conducta negativa i destructiva és conseqüència d'una reacció a la frustració de necessitats estretament vinculades a les tendències direccionals bàsiques» (*op. cit.*, p. 10). Heus aquí l'eufemització.

(129) Fins al punt de considerar, en paraules de M. Villegas referides a la concepció de Maslow, que «Els impulsos i les tendències bàsiques de l'organisme humà són de naturalesa positiva» (*op. cit.*, p. 10). L'axiologia es possessiona i s'escuda en la 'biologia'.

(130) Ja a *La simbòlica del descens* parlàvem del descens com a integració i com a recerca del potencial humà. La integració harmonitzadora és un esquema fonamental en la figuració de l'home còsmic. M. Villegas, referint-se a la concepció antropològica de Maslow, diu: «Hi ha un impuls natural a l'autorealització. El concepte d'autorealització inclou la necessitat d'establir unitat i coherència» (*op. cit.*, p. 10).

(131) Tal i com afirma M. Villegas, en la psicologia humanista «La personalitat humana és concebuda, doncs, com una organització i un procés. L'home té enormes potencialitats de creixement encara no realitzades. La Psicologia Humanista accentuarà el desenvolupament d'aquest potencial, així com la concepció d'una personalitat sana en oposició a la visió psicopatològica de l'home i de la societat. La teoria organísmica formulada per Goldstein coincideix fonamentalment amb la teoria holística: l'organisme està compost per diferents parts, articulades entre si, que no actuen de forma dissociada sinó en condicions experimentals, patològiques o de forta ansietat. L'autorealització és l'únic i autèntic impuls de l'organisme. Els impulsos descrits per la psicologia (gana, sexe, poder, curiositat, aconseguiment, etc.) no són diferents sinó manifestacions d'un únic i bàsic impuls, el d'autorealització. Això fa que les necessitats passin a primer plànol segons el lloc que, en aquell moment, ocupin per a l'autorealització. L'autorealització és la tendència creadora de la naturalesa humana, el principi orgànic segons el qual l'organisme esdevé cabalment i plenament desenvolupat» (*op. cit.*, p. 10).

(132) L'eufemització de la caiguda en descens, a la recerca del potencial d'autorealització, queda ben palès en aquest text de Maslow on s'eufemitza, re-interpretant-lo, el sentit de la neurosi: «En sí mismo, el conflicto es un signo de salud relativa, como reconocemos al encontrarnos con alguien realmente apático o desesperado que ha renunciado a la esperanza, al esfuerzo y a la confrontación. La neurosis es, por el contrario, algo muy esperanzador. Significa que una persona asustada, que desconfía de sí misma, que tiene una pobre imagen de sí, etc., todavía aspira a alcanzar la herencia humana y todas las gratificaciones básicas a las que todo ser humano tiene derecho por el mero hecho de serlo. Se podría decir que es un esfuerzo tímido e ineficaz por conseguir la autorealización, la plena humanidad» (*La personalidad creadora*, pp. 57-58). La caiguda en la neurosi fóra, per tant, un intent poc afortunat de descens envers el potencial humà d'autorealització.

(133) Insistent de nou en aquesta fugida eufemitzadora de la línia caiguda-exaltació, recollim aquest paràgraf de M. Villegas: «És simptomàtic que la Psicologia Humanista defugí quasi per sistema el contacte amb els grans quadres psicopatològics en nom d'una psicoteràpia i psicologia per a la gent normal i sana. La postura de la majoria dels psicòlegs humanistes no és, en aquest aspecte, gens crítica, car o bé neguen l'existència de les pertorbacions mentals o bé admeten l'existència d'unes patologies o desviacions greus i, aleshores, no s'entén com obliden aquest món que posa en qüestió precisament la creença optimista en les tendències autoreguladores i de creixement» (*op. cit.*, p. 16).

(134) Tal i com afirma M. Villegas, l'autorealització és un utòpic horitzó de sentit: «L'autorealització, però, és una situació assolida relativament per poca gent. Per a la majoria constitueix una esperança, un anhel, un impuls vers la salut, la integració, el desenvolupament. El que la persona és i el que podria ser existeixen simultàniament» (*op. cit.*, p. 12).

(135) Per a L. Binswanger «las ideologías son esencialmente

exaltaciones» (*op. cit.*, p. 23).

(136) Com diu Ch. Bühler, citat per M. Villegas, «La Psicologia Humanista és especialment rellevant i important per a les tasques de psicoteràpia i educació. El seu concepte més central és la creativitat; la seva màxima preocupació, les finalitats últimes de la vida de les persones sanes» (*op. cit.*, p. 14).

(137) Fixem-nos en aquesta frase tan significativa de Maslow: «¿Queréis descubrir lo que debéis ser? Descubrid, entonces, quiénes sois. '¡Llega a ser lo que eres!' La descripción de lo que uno debe ser es casi la misma que la descripción de lo que uno es profundamente» (*La personalidad creadora*, pp. 140-141).

(138) Parlant de Maslow, diu M. Villegas: «Aquesta concepció psicològica porta, naturalment, a posar com elements bàsics (de l'home) la creació, l'expansió pròpia, l'autoafirmació, per comptes dels mecanismes de defensa. La salut no està en l'equilibri, sinó en la pròpia expansió» (*op. cit.*, p. 12).

(139) «Con todo, pienso que puedo poner al descubierto la creatividad primaria que nace del inconsciente y que he hallado en las personas especialmente creativas que he seleccionado para estudiar detenidamente. Esta clase de creatividad primaria es muy probablemente una herencia de todo ser humano. Es algo común y universal» (*La personalidad creadora*, p. 111).

(140) Cfr. Kant, Dialèctica trascendental, *Crítica de la Raó Pura*.

(141) Referent a la imatge de la lligada i del deslligar-se, que és un element molt simbòlic, cfr. G. Durand, *op. cit.*, p. 158. Sobre el «senyoreig dels sentits», cfr. les imatges dels *Upanishads* clàssics.

(142) Cfr. el text d'Anaximandre, on s'afirma que les coses es donen mútuament justícia, segons un ritme natural; o la cosmovisió xinesa del Tao, amb el Yin i el Yang; i també la perspectiva de la fisiologia mística del yoga amb el parell

d'oposats complementaris «ha» i «tha» (sol i lluna).

(143) D'aquest aspecte s'ha ocupat àmpliament G. Alexander. Però és que, òbviament, es tracta també del to anímic, sentimental, afectiu, intel·lectual, íntim, etc.; i per tant tot això té moltes relacions amb les tipologies psicossomàtiques, de les quals ja en parlàvem una mica al cap. I de *La simbòlica del descens*; i cal entendre que l'agilitat de canvi de to -i de ritmes- suposa un eixamplament de les particulars inclinacions tipològiques i un enriquiment de l'operativitat dinàmica de la personalitat. Sobre tot això, cfr. Kretschmer *Constitución y Carácter*; Sheldon, *Las variedades del temperamento humano*; y Mamime, K., *El cuerpo es...*

(144) Que són fruit de l'aprenentatge, l'educació, les habilitats i qualitats, les predisposicions tipològiques, etc.

(145) Aquesta era la definició operativa que utilitzàvem de «conscient» a *La simbòlica del descens*. Es pot confrontar, en Maslow, la noció de consciència objectiva; i en la vessant de psicologisme oriental, cfr. J. Krishnamurti i els seus conceptes d'atenció no-selectiva, de vivència del present i de «conscient».

(146) El discerniment, la «visió» (*vidya, prajna*), etc. realitats tan «cantades i cercades» en multitud de cultures des de l'antiguitat. Dins la tradició del yoga clàssic el discerniment és la perla o fruit del yoga. Als *Upanishads* l'autèntic discerniment va més enllà del discerniment merament intel·lectual («buddhi») per ésser la mateixa xispa divina, font de tota claredat i veritat. La Llum és aquí una font de saviesa immanent i transcendent alhora. Sobre aquest punt, cfr. la tesi doctoral de C. Martín, dirigida pel Dr. Rodríguez Adrados (*Conocimiento y Realidad en la Mandukya Upanisad y Gaudapada*, 1982); així com també la *Introducció* a una selecció de textos dels *Upanishads*, de H. Le Saux. En Abraham Maslow, confirmat el procés secularitzador i antropologitzant, es parla tan sols de la «consciència dels valors-del-Ser».

(147) Lanza del Vasto, a *Vida interior i no-violència*, diu que



l'atenció és a la ment com el respecte és al cor, que el respecte és «l'atenció del cor»; i en això veiem un cert reflex del que ara estem parlant. Com se sap, Lanza del Vasto es declarava deixeble de Gandhi i era un cristià fortament orientat.

(148) Tècniques ioguis, tântriques, budistes, etc., basades en la contemplació de *yantras* i *mandalas* com a punt de partida per a la interiorització i el desplegament «efectiu i real» de la consciència còsmica en la seva totalitat, representada simbòlicament en la imatge. Sobre això, cfr. G. Tucci, *Teoría y práctica del mandala*; Eliade, *Yoga* (pp. 214-221) i G. Durand, *Las estructuras...* (p. 235).

(149) Respecte de les potències humanes de construcció-destrucció, cfr. Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana*; i Miret Magdalena, E., *Yoga y paz del espíritu*.

(150) Aquesta imatge del «fluir sense gastar-se» està recollida de la tradició xinesa del *Tao*. L'home del *Tao* és com un riu, sempre el mateix i sempre renovat, fresc. També el llibre de la *Saviesa*, de Salomó, atribueix a aquesta virtuts similars, dins del seu context significatiu propi.

(151) *La personalidad creadora*, pp. 109-125.

(152) *Op. cit.*, p. 56.

(153) *Op. cit.*, pp. 165-167.

(154) *Op. cit.*, pp. 165-166.

(155) Cfr. *Motivación y Personalidad*, especialment, pp. 260-266.

(156) L'inventor del psicodrama, Moreno, situa la creativitat com a quelcom de natural enfront del poder i la destrucció (i els seus companys, l'autoritarisme i el conformisme). L'acte creador és, per a Moreno, «una nova relació», i la creació és el corolari de l'espontaneïtat.

Seguint l'estudi de M. Martínez, *La psicología humanista: Fundamentación epistemológica, estructura y método*, per a E. Fromm la creació o creativitat és una resposta de superació de l'aïllament, i una resposta positiva, enfront de la destructivitat que és una resposta negativa, com l'autoritarisme i la conformitat automàtica. A. Maslow i C. Rogers com a principals representants històrics de la Psicologia Humanista, afirmen: que l'actitud creadora és essencial; que fa referència també a la vida quotidiana; que l'experiència creativa requereix una vivència de trobada amb un mateix, i amb l'altre; que cal una actitud d'apertura a l'experiència; una independència de judici i una fortalesa del jo. És també molt interessant llegir l'article «Homo Creator» de Manuel Villegas.

(157) En paraules de Maslow, «De Freud hemos aprendido que el pasado existe *actualmente* en la persona. Ahora debemos aprender de la teoría del desarrollo y de la teoría de la autorrealización que el futuro también existe *actualmente* en la persona, bajo la forma de ideales, esperanzas, deberes, tareas, planes, objetivos, potencialidades no realizadas, misión, hado, destino, etc. Aquel para quien no hay futuro, se ve reducido a lo concreto, a la desesperanza, al vacío. Para él el tiempo debe ser 'llenado' sin fin. El esfuerzo en pro de un objetivo, usual organizador de toda actividad, cuando se pierde, deja a la persona desorganizada y sin integración. Naturalmente, estar en un estado de Ser no precisa de futuro, porque el futuro ya está *allí*. El Llegar-a-Ser cesa entonces por un momento para convertir sus promesas en forma de recompensas máximas, es decir, de experiencias-cumbre, en las que el tiempo desaparece y las esperanzas se ven cumplidas» (*El hombre autorrealizado*, pp. 281-282).

(158) Com el mateix Maslow reconeix, «Por más que, en principio, la autorrealización es fácil, en la práctica acontece muy pocas veces (según mis criterios, en menos del 1 por ciento de la población adulta)» (*El hombre autorrealizado*, p. 269).

## BIBLIOGRAFIA SUMÀRIA

La bibliografia que segueix, classificada en apartats, es limita a deixar constància de les lectures que han estat més fonamentals en la gestació i elaboració d'aquesta tesi.

### *Sobre el món simbòlic*

- DURAND, G.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, (conté una excel·lent bibliografia, pp. 417-430). Madrid, Taurus, 1981.  
*La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- CAMPBELL, J. (ed.): *Man and transformation* (Papers from the Eranos Yearbooks), New Jersey, Princeton Univ. Press, 1980.
- ELIADE, M.: *Imágenes y Símbolos*, Madrid, Taurus, 1970.
- *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967.
  - *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, Cristiandad, 1978-79. (Especialment el 4t. volum, «Las religiones en sus textos».)
  - *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1972.
  - *La prueba del laberinto. Conversaciones con C. H. Rocquet*, Madrid, Cristiandad, 1980.
  - *Tratado de Historia de las religiones*, 2 vol., Madrid, Cristiandad, 1974.
  - *Mefistófeles y el andrógino*, Madrid, Guadarrama, 1969.
- BACHELARD, G.: *El aire y los sueños*, México, FCE, 1986, 4a. reimp.

- *Psicoanálisis del fuego*, Madrid, Alianza, 1966.
- BENOIST, L.: *Signes, Symboles et Mythes*, París, PUF, 1977.
- GUÉNON, R.: *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Buenos Aires, Eudeba, 1988, 3a. ed.
- JESI, F.: *Mito*, Barcelona, Labor, 1976.
- CASSIRER, E.: *Filosofía de las formas simbólicas*, 2 vols. México, FCE, 1971.
- LÉVI-STRAUSS, Cl.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987.
- DUCH, Ll.: *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*, Barcelona, PAM, 1983.
- PEÑUELAS, M.: *Mito, literatura y realidad*, Madrid, Gredos, 1965.
- CIRLOT, J.E.: *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1978.
- CHEVALIER, J. i CHEERBRANT, A.: *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986.

#### A. Maslow i la Psicologia Humanista

- MASLOW, A.H.: *Motivación y Personalidad*, Barcelona, Sagitario, 1975, 2a. ed. (v. o.: *Motivation and Personality*, N. York, Harper and Row, 1954).
- *El hombre autorrealizado*, Barcelona, Kairós, 1973 (v.o.: *Towards a Psychology of Being*, Princeton, Van Nostrand Co. 1962).
- *La personalidad creadora*, Barcelona, Kairós, 1982 (v.o.: *The farther reaches of human nature*, N. York, Viking, 1971).
- MASLOW, A.H., SHAFFER, L.F. et al.: *Métodos psicoterapéuticos*, Buenos Aires, Paidós, 1965.
- ROGERS, C.: *El proceso de convertirse en persona: mi técnica terapéutica*, Barcelona, Paidós, 1986, 5a. reimp.
- *Libertad y creatividad en la educación: el sistema no directivo*, Barcelona, Paidós, 1982, 2a. reimp.
- *Psicoterapia centrada en el cliente*, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- MAY, R. et al.: *Psicología existencial*, Buenos Aires, Paidós, 1972, 2a. ed.
- MAY, R.: *La psicología y el dilema del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1985.
- FRANKL, V.: *La psicoterapia al alcance de todos*, Barcelona, Herder, 1983.
- *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*, Barcelona, Herder, 1982., 2a. ed.

- ALPORT, G.W.: *La personalidad: su configuración y desarrollo*, Barcelona, Herder, 1975.
- GOLDSTEIN, K.: *La naturaleza humana a la luz de la psicopatología*, Buenos Aires, Paidós, 1961.
- MORENO, J.L.: *Psicoterapia de grupo y Psicodrama*, México, FCE, 1966.
- BENEDICT, R.: *El hombre y la cultura*, Barcelona, Edhasa, 1971.
- FROMM, E.: *Anatomía de la destructividad humana*, Madrid, S. XXI, 1975, 2a. ed.
- *L'art d'estimar*, Barcelona, Edicions 62, 1966.
- SUZUKI, D. i FROMM, E.: *Budismo zen y Psicoanálisis*, México, FCE, 1974.
- SÁNCHEZ RIBERA, J.M. et al.: *Integración y Psicología Humanística*, 5 vols., Madrid, Marova, 1979.
- SMITH, P.B.: *Investigación en las teorías humanistas de la personalidad*, en «Personalidad» (teoría, diagnóstico e investigación), Fay Fransella (coord.), Madrid, Pirámide, 1985.
- VILLEGAS, M.: *La psicoterapia existencial*, 2 vol., Univ. Barcelona, 1981. Tesis doctoral dirigida pel Dr. M. Siguán. (Conté una excel·lent bibliografia, pp. 962-1045.)
- *Bases antropològiques de la Psicologia Humanista*, Univ. Barna, 1982. Ponència a les Jornades Universitàries de P.H., Fac. de Psicologia, Barcelona 16-18/XI/82.

#### *Filosofia oriental en general*

- GLASENAPP, H. von: *La filosofia de los hindúes*, Barcelona, Barral, 1977.
- *El budismo, una religión sin Dios*, Barcelona, Barral, 1974.
- ZIMMER, H.: *Filosofías de la India*, Buenos Aires, Eudeba, 1971.
- DASGUPTA, S.N.: *A History of Indian Philosophy*, 5 vol., Cambridge, C. Univ. Press, 1966-69.
- RADHAKRISHNAN, S. i MOORE, Ch.: *A source book in Indian Philosophy*, New Jersey, Princeton Univ. Press, 1957.
- RADHAKRISHNAN, S.: *La concepción hindú de la vida*, Madrid, Alianza, 1969.
- *El concepto del hombre. Estudio de filosofía comparada*, México, FCE, 1966, 2a. ed.
- *Indian Philosophy*, 2 vol., London, G. Allen U., 1966.
- TUCCI, G.: *Historia de la filosofía hindú*, Barcelona, Miracle, 1974.

- *Teoría y práctica del mandala*, Buenos Aires, Dédalo, 1968.
- BERNARD, Th.: *Hindu philosophy*, New York, ph. Library Inc. 1947.
- HIRIYANNA, M.: *Introducción a la filosofía de la India*. Buenos Aires, Sudamericana, 1960.
- SCHWEITZER, A.: *El pensamiento de la India*, México, FCE, 1a. reimp.
- TAKAKUSU, J.: *The essentials of buddhist philosophy*, Delhi, Banarsidass, 1975, reimp.
- SUZUKI, D.: *El ámbito del Zen*, Barcelona, Kairós, 1973.
- RODRÍGUEZ-ADRADOS, F.: *Introducción general al pensament de l'Índia en la seva traducció de l'original del Bhagavad Gita*, Barcelona, Edhasa, 1988.
- PANIKKAR, R.: *Foreword al llibre de J. Miller, «The vision of cosmic order in the Vedas»*, London, Kegan Paul, 1984.
- *Dios y el mundo según el Brahma sutra I, 1,2.* (Cap. 3r. del seu llibre «El Cristo desconocido del hinduismo», pp. 105-179, Barcelona, Marova-Fontanella, 1971.)

### *Sobre el yoga clàssic*

*Yoga-sutras* de Patañjali, principals edicions occidentals:

- WOODS, J.H.: *The yoga system of Patañjali*. Cambridge (Mass.) Harvar Univ. Press, 1914, 1a. ed. (Traducció anglesa de l'original sànscrit de Calcuta, amb el comentari clàssic de Vyasa.)
- PENSA, C.: *Patañjali, Gli aforismi sullo Yoga*, Boringhieri, Turín, 1962. (Introducció, traducció de l'original i notes de C. Pensa.)
- TOLA, F. i DRAGONETTI, C.: *Yogasutras de Patañjali*. Barcelona, Barral, 1973. (Traducció de l'original, introducció i comentari, però sols del llibre 1r.)
- *Hatha yoga pradípika* de Swami Svatmarama (s. XV):
- *The yoga of light*, Allen-Unwin Ltd., 1971. (Edició anglesa del HYP de S.S. amb introducció, anotacions i traducció de Hans-Ulrich Rieker. Versió en castellà a Barcelona, Arimany, 1978, amb el subtítol «Profundizando en el yoga».)
- ELIADE, M.: *Yoga. Inmortalidad y Libertad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1988. (Traducció de *Le Yoga*, París, 1954, que ahora és l'edició corregida i augmentada del *Essai...* de 1936, tesi doctoral d'Eliade, París-Bucarest.) Conté un excel·lent apartat de notes bibliogràfiques, pp. 347-405.)

- *Patañjali y el yoga*, Buenos Aires, Paidós, 1978. (Edició resumida de *Le Yoga*, publicada sota el títol *Patañjali et le yoga*, Ed. du Seuil, 1962.)
- DASGUPTA, S.: *A Study of Patañjali*, Calcuta, Univ. of C., 1920.
- *Yoga as philosophy and religion*, London, Kegan Paul, 1924.
- *Yoga philosophy in relation to other systems of indian thought*, Calcuta, Univ. of C., 1930.
- RADHKRISHNAN, S.: *Indian Philosophy*, vol. II. London, G. Allen U., 1966.
- RAWSON, P.: *Tantra. The indian cult of ecstasy*, London, Thames and Hudson, 1973.
- ZIMMER, H.: *On the significance of the indian tantric yoga* (1933). Article a «Papers from the Eranos yearbooks», vol. 4t., J. Campbell, ed., pp. 3-58 New Jersey, Princeton Univ. Press, 1980.

#### *Yoga, avui*

- CAYCEDO, A.: *La India de los yoguis*, Barcelona, Scientia, 1971.
- *Letters of silence* (A selection from the correspondence between Caycedo and great yogis and scholars in India). N. Delhi, Bhawnani-Sons, 1966.
- AUROBINDO, S.: *Luces del Yoga*, Buenos Aires, Kier, 1971.
- *Isha Upanishad* (comentat), Buenos Aires, Kier, 1971.
- *Síntesis del yoga*, 3 vol., Buenos Aires, Kier, 1972, 3a. ed.
- *La vida divina*, 3 vol., Buenos Aires, Kier, 1971, 3a. ed.
- IYENGAR, B.K.S.: *Light on yoga*, Londres, 1970, 2a. ed. (versió castellana: «Yoga cien por cien», Barcelona, Arimany, 1967.)
- Iyengar a Catalunya* (Helena Valentí entrevista a Iyengar), Barcelona, Om, 1986.

#### *Upanishads clàssics*

- TOLA, F.: *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*, Barcelona, Barral, 1973. (Selecció de textos traduïts del sànscrit, amb introducció i notes.)
- LE SAUX, H.: *Els Upanixads. Selecció de textos. una introducció*, Barcelona, Claret, 1980. (Versió catalana sobre la traducció

anglesa dels originals. És la que citem habitualment a la nostra tesi.)

MARTIN, C.: *Conocimiento y realidad en el Mandukya Upanishad y Gaudapada*. (Tesi doctoral dirigida pel Dr. F. Rodríguez Adrados, Univ. Complutense de Madrid, 1982.) *Conté una bibliografia excel·lent*.

ZIMMER, H.: *Death and Rebirth in the Light of India* (1939). Article inclòs als «Papers from the Eranos Yearbooks», vol 5è., J. Campbell, ed., New Jersey, Princeton Univ. P., 1980.

#### *D'altres llibres citats*

ASSMANN, H. i MAYE, R.: *Sobre la religión*, Salamanca, Sigueme, 1975. (2n. volum: articles de Luckáks, Gramsci, Sorel, etc.)

BATAILLE, G.: *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1981, 2a. ed.

BINSWANGER, L.: *Tres formas de la existencia frustrada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

BIRULÉS, J.: *La simbòlica del descens*, Barcelona, Om, 1984.

BLOCH, E.: *El principio esperanza*, 2 vol., Madrid, Aguilar, 1977.

CAMPBELL, J. (ed.): *Man and Transformation*, New Jersey, Princeton Univ. P., 1980.

CASTANEDA, C.: *Las enseñanzas de Don Juan*, México, FCE, 1974. (Prólogo d'Octavio Paz.)

ELIADE, M.: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 1986, 2a. ed., 2a. reimp.

- *Memoria I (1907-1937)*, Madrid, Taurus, 1983.

FRAZER, J.G.: *La rama dorada*, México, FCE, 1969, 2a. ed.

GINER, S.: *L'estructura social de la llibertat*, Barcelona, Edicions 62, 1971.

JAYAKAR, P.: *Krishnamurti, una biografia*, Málaga, Sirio, 1990.

-JUNG, C.G.: *Formaciones de lo inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1982.

KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1973.

KRISHNAMURTI, J. i BOHM, D.: *Más allá del tiempo*, Barcelona, Edhasa, 1986.

LANZA DEL VASTO: *Vida interior i no-violència*, 2 vol, Barcelona, PAM, 1975.

LE DU, J.: *El cuerpo hablado. Psicoanálisis de la expresión corporal*,



- Barcelona, Paidós, 1981.
- MARTÍNEZ, M.: *Implicacions socials i pedagògiques*, article a «L'educació davant la informàtica», Barcelona, PPU, 1988.
- MIRET, E.: *Yoga y paz del espíritu*, Barcelona, Om, 1985.
- RICOEUR, P.: *Finitud y Culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1975.
- SAVATER, F.: *La infancia recuperada*, Madrid, Taurus, 1981.
- SHELDON, W.: *Las variedades del temperamento*, Buenos Aires, Paidós, 1970.
- WATSON, J.B.: *El conductismo*, Buenos Aires, Paidós, 1976.